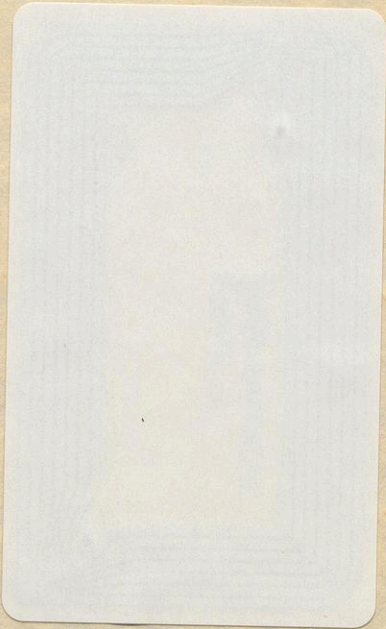
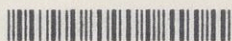




N12<508946237 021 rad.



UB Tübingen

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE VI
LXVIII. BAND 1957



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

Alfred Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache	1
Günter Klein, Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian	48
Franz Josef Schmale, Zu den Briefen Berns von Reichenau	69
Hans Frhr. v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation	96
Günter Müller, Hat Papst Clemens XIV. die Kastration von Sängerknaben verboten?	129
August Strobel, Ein Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 42, 2 f.	139
Horst Beintker, Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus	144
Wilhelm August Schulze, Das Auge Gottes	149
Literarische Berichte und Anzeigen	153
Notizen	217

DRITTES UND VIERTES HEFT

Alfred Weckwerth, Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens	225
Hans Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel	259
E. Bizer, Noch einmal: Die Schmalkaldischen Artikel	287
Jürgen Moltmann, Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus	295
Felix Scheidweiler, Zwei Anmerkungen zum Engelkult	319
Julius Gross, Sedulius Scottus, ein verspäteter Semipelagianer	322
Peter Kawerau, Zu Meissingers Luther-Buch	333
Harding Meyer, Pascals „Mémoires“, ein ekstatistisches Dokument?	335
Literarische Berichte und Anzeigen	342
Notizen	393
Zeitschriftenschau	399
Register der besprochenen Bücher	407



gh 2554

Erwägungen zur Herkunft der Didache*

von Alfred Adam

Die Frage, wo die Didache in ihrer auf uns gekommenen Gestalt geschrieben sei, ist in der Forschung bisher mit dem Hinweis auf die beiden Möglichkeiten Ägypten oder Syrien beantwortet worden. Eine Klärung des Problems ist nicht erreicht, auch wenn sich heute die Mehrzahl der Stimmen für Syrien ausgesprochen hat. Von diesem Stand der Forschung¹ ist auszugehen, wenn wir zu einer begründeten Lösung kommen wollen. Die lateinische *Doctrina Apostolorum*, die den Abschnitt der „zwei Wege“ umfaßt,² mag vorerst beiseite gelassen werden, da sie für sich steht; ganz übergangen

* Im Auszug vorgetragen in der kirchengeschichtlichen Sektion des Theologentages zu Berlin-Spandau am 5. Januar 1956. Das damalige Ergebnis, über das ThLZ 81, 1956, Sp. 353 ff. und ZNW 46, 1955, S. 266 berichtet ist, hat aufgrund der Untersuchung weiterer Quellen (der Chronik von Arbela und der rabbinischen Zeugnisse) in einem Punkte abgeändert werden müssen: als Datierung ist nicht mehr die Zeit zwischen 70 und 90, sondern das Jahrzehnt zwischen 90 und 100 vorgeschlagen.

¹ Übersicht über die Forschung und ihre Ergebnisse: 1. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 1, Die Überlieferung und der Bestand*, Leipzig 1893, S. 86—92; II 1, *Die Chronologie*, Leipzig 1897, S. 428—438. — 2. A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, I, Die vornicänische Literatur*, Freiburg 1900, S. 37—68. — 3. F. Cabrol und H. Leclercq, *Reliquiae liturgiae antiquissimae, sectio altera, Ab aevo apostolico ad pacem ecclesiae* (*Monumenta ecclesiae liturgica I 2*), Paris 1913, S. XII—XLV. — 4. H. Leclercq, Artk. *Didachè*, *DACL IV 1*, Paris 1920, Sp. 772—798 (ausführliche Lit.-Zusammenstellung). — 5. K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, SQS, Tübingen 1924, S. XII—XX. — 6. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, S. 555—560. — 7. W. v. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, umgearbeitet von W. Schmid und O. Stählin II 2, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, hg. v. W. Otto VII 2, 2, München 1924, S. 1235—1238. — 8. F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache: Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?* London 1938. — 9. J. M. Creed, *The Didache*, *JThSt* 39, 1938, S. 370—387. — 10. James A. Kleist S.J., *The Didache newly translated and annotated*, *Ancient Christian Writers VI*, Westminster und London 1948, S. 3—14; 151—166. — 11. B. Altaner, *Patrologie*, 4. Aufl. Freiburg 1955, S. 37—40. — 12. W. J. Philbin, *The Didache and the Critics*, *The Irish Ecclesiastical Record* 77, 1941, S. 19—39.

² Lateinischer Text nach der Ausgabe von J. Schlecht: H. Lietzmann, *Die Didache*, KIT 6, 1948, S. 3—9 (am Fuß der Seite).

werden soll die georgische Version,³ da ihre Herkunftsverhältnisse reichlich dunkel sind. Aus Ägypten und Syrien dagegen liegen klare Bezeugungen für ein Weiterleben der Didache vor, und ihnen soll nachgegangen werden.

I.

Wenden wir uns zunächst den ägyptischen Dokumenten zu. Unberücksichtigt bleiben soll der griechische Oxyrhynchos-Papyrus 1782, der aus dem späten 4. Jahrhundert stammt; aus ihm kann nur das uns auch aus den anderen Zeugen bekannte Vorhandensein des Zwei-Wege-Stückes in Gestalt einer Rezension des Bryennios-Textes erschlossen werden.

1. Noch nicht genügend untersucht ist dagegen das koptische Fragment, also der Oxyrhynchos-Papyrus 9271; es ist nach der verdienstvollen, aber naturgemäß unzulänglichen Erstausgabe G. Horners in einwandfreier Form herausgegeben und zufriedenstellend übersetzt worden durch Carl Schmidt;⁴ die endgültige Ausgabe zusammen mit einer begründeten und kommentierten französischen Übersetzung ist L.-Th. Lefort zu verdanken.⁵ Das Fragment hat faijumischen Sprachcharakter und entstammt dem 5. Jahrhundert, wie Horner und Schmidt übereinstimmend festgestellt haben; Schmidt neigt anscheinend dazu, es dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen, während die Experten des Britischen Museums auf die Zeit um 400 gehen wollten.⁶ Der Text umfaßt den Ausschnitt 10, 3b bis 12, 2a und trägt das Gepräge einer wenig sorgfältigen, unausgefeilten Niederschrift. Schmidt meint, daß das Fragment eine Abschrift zu liturgischen Zwecken darstelle, bringt dafür aber keine Begründung bei. Das Textstück endet mitten auf der Seite, hat also nie weiter gereicht als bis 12, 2, während sein Anfang mitten im Satz beginnt, also wahrscheinlich mindestens ein weiteres Blatt voraussetzt, wenn nicht gar der gesamte fehlende Anfangsteil vorausgegangen ist.

³ Gr. Peradze, Die „Lehre der zwölf Apostel“ in der georgischen Überlieferung (ZNW 31, 1932, S. 111—116). Auch die hauptsächlich von Connolly und Vokes vertretene These, die Didache sei montanistischen Ursprungs, wird im folgenden nicht behandelt; sie ist in überzeugender Weise zurückgewiesen worden durch W. J. Philbin, den jetzigen Bischof von Clonfert in Irland, dem ich für die freundliche Überlassung seines unter Anm. 1, Nr. 12 aufgeführten Aufsatzes zu Dank verpflichtet bin. Der von ihm S. 20 aufgestellten Forderung ist zuzustimmen: „The difficulty is not to find something characteristic and outstanding to fasten on, but rather to fit into any known environment the odd elements that are apparent.“

⁴ G. Horner, A new Papyrus fragment on the „Didache“ in Coptic (JThSt 1924, S. 225—231). C. Schmidt, Das koptische Didache-Fragment des British Museum (ZNW 24, 1925, S. 81—99).

⁵ L.-Th. Lefort, Les pères apostoliques en copte (CSCO 135/136), Louvain 1952. Der Band enthält die bisher bekannt gewordenen Fragmente des Pastor Hermas, der Didache, der pseudoklementinischen Briefe Ad virginis (von Lefort „de virginitate“ überschrieben), der Ignatiusbriefe, der Märtyrerakten des Ignatius und des Gebetes Herons, des Nachfolgers des Ignatius. Im Textband S. IX f. erzählt Lefort, wie er 1923 in Kairo auf das Fragment stieß.

⁶ C. Schmidt, S. 82.

Aus dem äußeren Befund, „daß das Papyrusstück hinten und vorn intakt erhalten ist“, folgert Schmidt, „daß auch der überlieferte Text, so weit der Abschreiber in Frage kommt, niemals einen größeren Umfang gehabt hat“.⁷ Aber dieser Schluß beruht auf der unbeweisbaren Annahme, daß dem vorhandenen losen Papyrusblatt, bei dem es sich nach der einleuchtenden Vermutung C. Schmidts um „einen Makulaturfetzen einer Papyrusrolle“ handelt, kein gleiches loses Blatt vorangegangen sei. Das Problem muß in der Schwebe gelassen werden. Nur eine der Vermutungen Schmidts wird ausgeschlossen werden dürfen: daß die Abschrift zu liturgischen Zwecken habe dienen sollen. Die Verwendung von losen Blättern wird bei einem solchen Zweck geradezu unverständlich, während dieser Umstand dann, wenn es sich um einen Übersetzungsentwurf handelt, ganz ungezwungen erklärt werden kann. Nicht die Abschrift einer koptischen Vorlage ist anzunehmen, sondern ein anderer Vorgang: die Blätter mit der fertigen Übersetzung sollten ihrerseits als Abschreibevorlage dienen und konnten danach weggeworfen werden, durften also auf Makulatur geschrieben sein.

Andererseits ist die sachliche Nähe mancher Züge der koptischen Liturgie zu der in der Didache sichtbar werdenden Traditionslinie durchaus zuzugeben; aber diese Beobachtung reicht nicht zu einer Antwort in der vorliegenden Einzelfrage aus. Unser Fragment enthält die Vaterunser-Doxologie, und diese zweigliedrige Fassung (*ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα* Did 8, 2; *t-čom men p-eou* kopt.) findet sich in der Hauptgruppe der saïdischen Versionen und in der faijumischen Version. Daneben kommt im Saïdischen allerdings auch *t-čom men p-amahte* vor (also, da *amahte* „Macht“ den Sinn „Herrschaft“ hat, *ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία*), so daß Knopfs Erklärung, die von Nestle bei Mt 6, 13 wiederholt ist, alle ägyptischen Übersetzungen des saïdischen und faijumischen Bereichs ließen *ἡ βασιλεία* aus, einzuschränken ist.⁸ Die Vergleichbarkeit der liturgischen Stufe ist offenkundig, kann aber wohl kaum auf den unmittelbaren und ausschließlichen Einfluß der Didache zurückgeführt werden, da im übrigen Text des Vaterunser keine Gleichartigkeit besteht. An zwei Stellen, wo der Didache-Text eine Abweichung von Mt 6 zeigt, schließt sich die ältere saïdische Version an Matthäus an: in der Anrede heißt es „in den Himmeln“, und in der fünften Bitte ist der Plural *τὰ ὀφειλήματα* sinngemäß durch den gleichwertigen Relativsatz „was gegen uns vorliegt“ wiedergegeben. Die einzige Übereinstimmung, die in der fünften Bitte mit dem Präsens „wir vergeben“ vorhanden ist, kann nicht als Abhängigkeit gewertet werden.

⁷ C. Schmidt, S. 81.

⁸ Text bei G. Horner (s. Anm. 12) zu Mt 6, 13; den herrschenden Text druckt ab W. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1955, S. 259, während G. Steindorff, *Koptische Grammatik*, *Porta ling. orient.* 14, Berlin 1904, S. 63* den Text der zweiten Gruppe wiedergibt. Abdruck der faijumischen Version: J. David, *Revue biblique* 1910 = Maspero, *Recueil de travaux* II, daraus bei W. Till, *Chrestomathie zum faijumischen Dialekt*; diesen Nachweis verdanke ich der Güte W. Tills.

Dieser Tatbestand erlaubt den Schluß, daß die Didache selbst nicht als literarische Vorstufe der koptischen Bibel zu beurteilen ist.

2. Welcher Text liegt dem koptischen Didache-Fragment zugrunde? Aus einzelnen stilistischen Beobachtungen hat C. Schmidt folgern zu müssen geglaubt, daß der faijumische Fragmententext unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt sei. Auch Lefort nimmt hinter der von ihm vorausgesetzten saïdischen Vorlage, die der Schreiber in seinen faijumischen Dialekt umgesetzt habe, einen griechischen Grundtext an. Die genauere Untersuchung der sprachlichen Gestaltung scheint mir jedoch in eine andere Richtung zu weisen.

In der ersten Zeile heit es: „ . . .] sie den Kindern der Menschen zur *ihēt*.“ Das Wort *ihēt* kommt sonst nur, und zwar in späten Texten, als Bezeichnung der südwestlich von Alexandrien gelegenen Wüste vor und bedeutet vielleicht „Zisterne des Nordens“ oder „Nordoase“;⁹ das ist hier zweifellos nicht gemeint. So käme der Ausweg in Betracht, eine Flüchtigkeit anzunehmen, was angesichts der übrigen Flüchtigkeitsfehler des Textes keine Schwierigkeit in sich schlösse. Zwei Möglichkeiten der Deutung bieten sich an. Die erste ist von Lefort vorgelegt: es handelte sich um eine Verlesung aus einem vorauszusetzenden *inhēt*, „satietas cordis“.¹⁰ Doch muß dabei mit einem erheblichen Lapsus gerechnet werden, so daß die zweite Möglichkeit eher in Betracht kommt, *ihēt* in Einklang mit der grammatischen Haltung des ganzen Fragments als gleichbedeutend mit *i nhēt* aufzufassen und dann mit „Trauer des Herzens“, also „Kummer“ zu übersetzen. Das Problem dieses Wortes liegt in der Frage, was der koptische Übersetzer damit hat sagen wollen, also welches Wort seiner Vorlage damit wiedergegeben sein soll. Der Bryennios-Text hat *ἀπόλανσις*; zu diesem griechischen Wort aber führen keine Wege. Wenn dagegen die Vorlage syrisch gewesen ist, wäre es denkbar, daß er das Wort *tukkā* vor sich gehabt hat. *tukkā* bedeutet je nach dem Subjekt „Nießung“ oder „Schaden, Bedrückung“;¹¹ der Kopte hat anscheinend von seinem asketischen Standpunkt aus „Schaden“ verstanden und dementsprechend „Kummer“ übersetzt.

Wichtiger jedoch als diese Stelle, bei der das Ergebnis ein non liquet bleibt, ist der Ausdruck „den Kindern der Menschen“, *enen-ēri enen-rōmi*. Schmidt führt die Wendung auf die Absicht des Übersetzers zurück, eine liturgische, der biblischen Redeweise angeähnelte Sprachgestalt herzustellen.

⁹ Im Koptischen kann nur die spätere Form *ihēt* so gedeutet werden, die Schreibung beruht also wohl auf Volksetymologie; die ältere Form *iēt* ist bisher unerklärt geblieben (Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, S. 548 b). *iēt* ist die griechische Wortform, die im Syrischen mit *eskētis* wiedergegeben wird; Thomas von Marga (um 850) braucht dagegen die Form *eskētē* (P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Bd. 7, *Paradisus patrum*, Paris 1897, S. 308 und VI; bei Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, ist das Wort nicht verzeichnet). Im Lateinischen heit die Gegend Scythium (Rufin, *Historia Monachorum*, MPL 21, Paris 1878, col. 453 C). Vgl. weiter: E. White, *JThSt* 23, 1924, S. 94.

¹⁰ L.-Th. Lefort, *CSCO* 136, S. 25.

¹¹ C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1928, S. 822 b.

Diese Behauptung ist jedoch durch Beispiele vergleichbarer Art nicht belegt und reichlich unwahrscheinlich. Der griechische Text hat *ἀνθρώποις*, und das müßte bei einer Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische mit *enen-rōmi* wiedergegeben sein. Wird aber bei der Vorlage der Wortlaut „den Kindern der Menschen“ vorausgesetzt, dann ist der Schluß auf eine semitische Sprachgestalt unausweichlich. Von hier aus wird es wahrscheinlich, daß der koptische Übersetzer eine syrische Vorlage benutzt hat. Als Wortlaut an dieser Stelle ist dann *la-bnai-nāšā* vorzusetzen.

Der Ausdruck *μαρναθα* ist mit *p-ğōis af-ī*, „der Herr ist gekommen“, übersetzt. Das ist erstaunlich, da die aus dem griechischen Text geflossenen koptischen Übersetzungen des Neuen Testaments das Wort *μαρναθα* bei 1. Kor 16, 22 stets buchstabengetreu übernehmen und nicht den Versuch einer Übersetzung machen; so in der saïdischen¹² und ebenso in der jüngeren bohairischen Version.¹³ Bei der letztgenannten bieten nur einige doppelsprachige (koptisch-arabische) Handschriften eine arabische Interlinearübersetzung. Vier Handschriften, die aus dem 13., 14. und 15. Jh. stammen, sagen „bis zum Kommen des Herrn“; zwei spätere Glossatoren einer Handschrift des 13. Jh. und eine wohl von ihnen beeinflusste Handschrift des 18. Jh. erklären: „soeben ist der Herr gekommen“; eine vom Jahre 1357 datierte Handschrift sagt: „unser Herr wird kommen“, während eine Handschrift des 13. Jh. den Text hat: „soeben ist unser Herr, Jesus der Christus, gekommen.“ Einer der schon verzeichneten Glossatoren der Handschrift aus dem 13. Jh. fügt hinzu: „Und dieser Ausdruck ist syrisch, und seine Form in der syrischen Sprache ist *mōranetō*, gekommen ist der Herr.“ Nur eine der bei Horner benutzten arabischen Handschriften bringt die Umschreibung „mārānātā“. Die arabischen Übersetzer haben also den Sinn der Formel gekannt und ihn dem Leser mitgeteilt; ihre Kenntnis floß aus der Nähe der arabischen Sprache zum Syrischen. Die koptischen Übersetzer dagegen hatten angesichts der Fülle griechischer Lehnworte in ihrem Sprachgebrauch kein Bedenken, ein Wort, das der griechische Text brachte, unverändert zu übernehmen. Aus diesem Tatbestand ist zu folgern: Hätte der Übersetzer des Didache-Fragmentes einen griechischen Text vor sich gehabt, so wäre er der Übung seiner Bibelübersetzung gefolgt und hätte die Umschrift *maranata* gebracht; die Tatsache, daß er ohne weitere Erläuterungen übersetzt „der Herr ist gekommen“, läßt sich nur verstehen, wenn eine syrische Vorlage vorausgesetzt wird. In ihr konnte ja der Ausdruck, sobald die Worttrennung *māran etā* angenommen wurde, unschwer als vollständiger Satz mit perfektischem Prädikat erkannt werden. Bei dieser Überlegung ist es unerheblich, ob die Übersetzung dem ursprünglichen, in der Didache vorzusetzenden Sinn des Ausdrucks

¹² The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebanic, ed. G. Horner, vol. IV, Oxford 1920, S. 430 f.

¹³ The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic, ed. G. Horner, vol. III, Oxford 1905, S. 224 f.

linguistisch gerecht wird oder nicht; sie entspricht jedenfalls einer damals vorhandenen, auch bei Chrysostomus nachweisbaren Tradition.¹⁴

Auch die Stelle Did 11, 11 läßt sich im koptischen Text bei der Annahme einer syrischen Grundlage befriedigend deuten, während bei Annahme einer griechischen Vorlage, also des Bryennios-Textes, die Gestalt des koptischen Textes nur als umbiegende Anpassung verstanden werden kann. Die Stelle lautet in wörtlicher Übersetzung: „Jeder wahre Prophet (*προφήτης*), der erprobt (*δοκιμάζειν*) worden ist, indem er eine weltliche (*κοσμικόν*) Überlieferung (*παράδοσις*) in der Kirche (*ἐκκλησία*) lehrt und bezeugt, der soll bei euch nicht gerichtet werden, sondern sein Gericht ist bei Gott. In dieser Weise haben auch die Propheten (*προφήτης*) der (alten) Zeiten gehandelt.“ Lefort entscheidet sich für folgende grammatikalisch ebenso gut mögliche Übersetzung: „Tout prophète qui est reconnu vrai, mais qui enseigne et approuve dans l'Eglise des traditions profanes, ne doit pas être jugé parmi vous, mais son jugement est devant Dieu; c'est ainsi aussi que les prophètes agirent autrefois.“ Die Übersetzung, die C. Schmidt gegeben hat, lautet an einigen Stellen anders, ist aber nach dem obigen zu verbessern: „Jeder Prophet, wahrhaftig, der erprobt, der lehrt und bezeugt eine weltliche Überlieferung in der Kirche, der soll bei euch nicht gerichtet werden, sondern (sein) Gericht ist bei Gott. Also haben auch gehandelt die

¹⁴ Als Merkwürdigkeit sei verzeichnet, daß mir bei einem Besuch des syrischen St. Markus-Klosters in Jerusalem im September 1954 der dortige Bibliothekssekretarius, ein arabisch, syrisch und englisch sprechender Mönch, den Ausdruck aufs bestimmteste mit „mōran ʾōtē“, in westsyrischer Aussprache und mit Pān-ultimabetonung, wiedergab, also partizipial: „Der Herr ist im Kommen.“ Er lehnte die perfektische Deutung, also die Lesung „mōran ʾetō“, die ich ihm vorschlug, mit allen Zeichen des Entsetzens ab und verwarf die imperativische Lesung „mōranō tō“ als lächerlich. — Dazu ist zu bemerken, daß vom rein linguistischen Standpunkte aus die imperativische Lesung (in der üblichen alten Vokalisierung) mārānā tā am wahrscheinlichsten ist, während die perfektische Lesung mārān ʾetā und die partizipiale Lesung mārān ʾātē hinsichtlich der zu überwindenden Schwierigkeit auf gleicher Stufe stehen. Den heutigen Stand der Forschung, bei dem die partizipiale Lesung noch nicht diskutiert wird, stellt dar K. G. Kuhn s. v., ThW IV, S. 470—475. Darüber hinaus ist hinzuweisen auf die partizipiale Form ʾalāhā ʾātē im Test. Adae, Patr. Syr. II 1345, 16 Kmosko, und auf die perfektische Form p-sōtēr af-i „der Erlöser ist gekommen“, mit der die kultische Gegenwart des Heilbringers Mani anscheinend beim Bema-Fest beschrieben werden sollte und die ohne engen Anschluß an die Übung der Gemeinden zwischen Susa und Seleucia-Ktesiphon doch wohl nicht denkbar ist (C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalmbook, Stuttgart 1938, S. 165, 7). Zu der patristischen Deutung (ὁ κύριος ἦλθεν) vgl. C. Schmidt, ZNW 1925, S. 98; zu der partizipialen Deutung in der nestorianischen Liturgie des Addai und Mari (Brightman S. 284) und zu den ἔλθέ-*Rufen* in den apokryphen Apostelakten sowie in den Liturgien vgl. E. Peterson, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung (Rivista di Archeologia Cristiana 27, Roma 1951, S. 60, Anm. 80; S. 61, Anm. 86). Die partizipiale Form ist dem Sinne nach fraglos mehr präsentisch als futurisch, wenngleich sich das Partizip in seiner Bedeutung stets nach dem Tempus der im Satz gebrauchten Wortform richtet.

Propheten der (Vor)zeiten.¹⁵ Der Sinn der Stelle ist mit 1. Thess 5, 21 verwandt: auch die Propheten sollen geprüft werden, und ihre Autorität ist erst gesichert, wenn die Prüfung gut ausgeht. Der Gedankengehalt des gnomischen Satzes Röm 14, 22 ist mit zu bedenken. Im philosophischen Griechisch des Sextus Empiricus hat *δεδοκιμασμένος* die nächste Sinnstufe erreicht: es bedeutet „Autorität besitzend“. Vom Koptischen aus könnte auch übersetzt werden „der geheiligt worden ist“, da hier *δοκιμάζεσθαι* die Bedeutung von *ἀγιάζεσθαι* angenommen hat.¹⁶ Wichtiger aber als diese Sinnverdeutlichung ist die als sicher zu betrachtende Feststellung, daß der gesamte Wortlaut der Stelle nicht aus dem Bryennios-Text übersetzt sein kann. Dessen Einschränkung *μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ* findet sich im koptischen Text nicht, vielmehr ist das genaue Gegenteil gesagt: der Prophet lehrt und bezeugt seine Praxis. Außerdem enthält der koptische Text das Wort *παράδοσις*, das in den gegenwärtigen griechischen Text nicht hineinpaßt und nur nach eingreifend verändernden Konjekturen unterzubringen wäre.¹⁷ Wird dagegen eine syrische Vorlage angenommen, kann die Formulierung des koptischen Fragments verständlich gemacht werden. Im Syrischen gibt es nämlich ein Wort, das als griechisches Äquivalent die beiden Begriffe *ποιεῖν* und *παραδιδόναι* hat: *ʾāšlem*.¹⁸ Daß es sich bei dem Äquivalent *παραδιδόναι* nicht um eine seltene Randbedeutung handelt, zeigt die frühe Verwendung des passivischen *ēšteleṃ* (Eṣṭeʿel) für *παρεδόθη* Mt 11, 27.¹⁹ Der Zusammenhang, in welchem die abge-

¹⁵ L.-Th. Lefort, CSCO 136, S. 27 f.; C. Schmidt, ZNW 1925, S. 89 f.

¹⁶ W. Theiler, Porphyrios und Augustin (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 10. Jahr, H. 1), Halle 1933, S. 9. — W. E. Crum, Copt. Dict. S. 399 b.

¹⁷ W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, TU 60, Berlin 1955, S. 14: „Es kommt zwar im allgemeinen oft vor, daß beim Übersetzen aus dem Griechischen ins Koptische für ein den Kopten weniger bekanntes griechisches Wort ein anderes, im Koptischen geläufigeres griechisches Wort gesagt wird.“ Aber diese Möglichkeit scheidet hier aus, wo für *παράδοσις* kein Äquivalent im Bryennios-Text vorhanden ist. Zum allgemeinen Problem der Übersetzungstechnik vgl. A. Böhlig, Die Fortführung der Arbeit am Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen (Wissensch. Zeitschr. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachwiss. Reihe, Jahrg. V 4, 1956, S. 655) und F. C. Burkitt, Pistis Sophia again, JThSt 26, 1925, S. 396.

¹⁸ A. Oepke, Art. *κρίνω*, ThW III, S. 997, Anm. 180; hier ist *šelem* in *šalam* zu verbessern. Did 11, 11 lautet: *Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὴν ἐκκλησίαν, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κρινθήσεται ἐφ' ἑμῶν· μετὰ Θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὁσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.* — H. Greeven, mit dem ich die Probleme der vorliegenden Studie durchsprechen konnte, macht mich darauf aufmerksam, daß die Formulierung *ποιεῖν εἰς ganz ungewöhnlich ist und auf irgend eine Bruchstelle im Gedankenablauf hinweist. In der Tat bedarf die formale Verwandtschaft zu Luk 22, 19 (1. Kor 11, 24. 26) noch einer näheren Untersuchung (vgl. H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst. Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1956, S. 248).*

¹⁹ Sowohl die sinaitische und curetonische Syra als auch Peschitta. Vgl. dazu T. W. Manson, A Note on Mark IV. 28 f., JThSt 38, 1937, S. 399 f.; Jes. 38, 12 und 44, 28 LXX könnten hinzugefügt werden.

leiteten Formen des syrischen Wortes gebraucht werden, weist darauf hin, daß es sich um einen Ausdruck der Mysteriensprache handelt.²⁰ Dazu paßt nun *παράδοσις* durchaus; auch Herm sim IX 10, 6; 11, 2 ist der gleiche Verbstamm gebraucht, um den Eintritt in das Syzygien-Mysterium zu beschreiben.

3. Zum Schluß unserer Übersicht ist der vielverhandelte Zusatz, den das koptische Fragment zu Kap. 10 bringt, zu untersuchen. Hier hat L.-Th. Lefort den Weg zu einer neuen Beurteilung gebahnt, indem er bei der erneuten Prüfung die Übersetzung C. Schmidts für diesen Zusatz in begründeten Zweifel gezogen hat. Schmidt hatte übersetzt: „Wegen des Wortes aber des Salböls, danket also, indem ihr sagt: ‘Wir danken dir, Vater, wegen des Salböls, das du kundgetan durch Jesus, deinen Knecht. Dein ist [der] Ruhm in Ewigkeit, Amen.’“ Abgesehen davon, daß der Text nicht „Knecht“, sondern „Sohn“ sagt, ist an dieser Übersetzung die Wiedergabe des Wortes *stinufi* durch „Salböl“ fraglich. Horner hatte „aroma (ointment)“ gesagt, sich also nicht festlegen wollen, während Schmidt sich durch den Text von Constit. Apost. VII 27 zu seiner Übersetzung „Salböl“ bestimmen ließ. Hier hat nun Lefort eingesetzt und festgestellt, daß *μύρον* im koptischen Neuen Testament dreizehnmal durch *sočn*, nur einmal *μύρα* durch *hen-stoi* übersetzt ist.²¹ Es kommt dem Wortsinn von *stoi*, das in *stinufi* das erste Glied bildet, am nächsten, wenn Joh 12, 3 die Wortverbindung *ὁσμὴ τοῦ μύρον* mit *p-stoi em-p-sočn* übersetzt wird; *ὁσμὴ* ist also hier das Äquivalent zu *stoi*, nicht *μύρον*. Lefort schließt: „Il ne semble pas, qu'il s'agisse ici du *μύρον* liturgique“ und verweist auf die Verwendung des Wortes *stinufi* in der koptischen Übersetzung des Ignatiusbriefes ad Smyrn 11, 1,²² wo es für *προσευχή* steht, also offensichtlich im Sinne von *εὐωδία* verstanden ist. Den schlüssigen Darlegungen Leforts ist voll beizupflichten; sie verbieten eine fernere Benutzung des koptischen Zusatzes zu Did 10 als Myron-Weihe-Gebet. Lefort übersetzt: „Dans la question des parfums rendez grâces comme ceci en disant: ‘Père, nous te rendons grâces pour le parfum que tu nous as fait connaître par l'intermédiaire de Jésus ton fils; à toi gloire éternellement! amen.’“ Hier muß nur die Einleitungsformel verbessert werden, da im Koptischen der Singular steht, also: „Dans la question du parfum . . .“; der Sinn verändert sich dadurch nicht.

Damit aber erhebt sich die Frage, was in dem Zusatz gemeint ist, und das heißt: was in seiner Vorlage gestanden hat. Von der Annahme einer

²⁰ Die Entwicklung endet in der Bezeichnung 'islām für die Religion Muhammeds, Für *παράδοσις* in der neutestamentlichen Zeit vgl. H. Greeven, ZNW 44, 1952/53, S. 22 Anm.; dazu Eph 5, 2 peš: Christus 'ašlem našeh, *παρόδωκεν ἑαυτόν*. Im Koptischen wird das „Spenden“ der Taufe *παράδοσις* genannt (W. Till und J. Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts, TU 58, Berlin 1954, S. 17, § 46). Das lateinische Äquivalent von *παράδοσις* ist *commendare* (G. Quispel, VigChr 10, 1956, S. 147, Anm. 31).

²¹ L.-Th. Lefort, CSCO 136, S. 26, Anm. 13.

²² CSCO 136, Anm. 54.

griechischen Vorlage aus hat Lefort nur bis zur hypothetischen Erwägung der Übersetzung von *stinufi* (guter Duft, Wohlgeruch) mit *εὐωδία* im Sinne von *προσευχή* vorstoßen können. Bei der Übersetzung „parfum“ mußte er haltmachen; eine weitere Ausdeutung verbot sich, weil sie auf unüberwindliche Sinnsschwierigkeiten stößt.

Hier ist ein Fall gegeben, wo erprobt werden kann, ob die Annahme einer syrischen Vorlage sich bewährt. Bei der lexikalischen Bedeutung von *stinufi* ist einzusetzen. Wie Crum²³ nachweist, ist das Wort ein übliches Äquivalent von *εὐωδία*, und zwar an den Stellen Gen 8, 21; Num 15, 7; Jes 3, 24; Ez 16, 19; 20, 28; 2. Kor 2, 15; Eph 5, 2. Die Grundlage, worauf alle diese Stellen zurückgehen, ist der alttestamentliche Ausdruck *rēah hanīhōah*, der in der Peschitta an den alttestamentlichen Stellen mit *rēhā dānjāhā* oder *rēh njāhā*, an den neustamentlichen Stellen mit *rēhā* „Duft“ wiedergegeben ist. Hier ist *nīhōah/njāhā* das Äquivalent von *εὐωδία*. Aufgrund des älteren Sprachgebrauchs, wie er in der Peschitta des Alten Testaments vorliegt, darf wohl die Schlußfolgerung gezogen werden, daß in der syrischen Vorlage des koptischen Fragments *njāhā* gestanden hat. Nunmehr kann geprüft werden, welchen Sinn die syrische Vorlage ergibt. Im Neuen Testament ist *njāhā* in den altsyrischen Versionen und in der Peschitta bei Mt 11, 29; 12, 43; Luk 11, 24 die Übersetzung von *ἀνάπαυσις*, bedeutet also „(himmlische) Erquickung“. Danach ist für das Zusatzstück folgende syrische Vorstufe anzunehmen: „Was die Agapenfeier („Erquickung“) angeht, so spricht das Dankgebet folgendermaßen: ‘Vater, wir danken dir über die Agapenfeier („Erquickung“), die du uns gezeigt hast durch Jesus, deinen Sohn. Dein ist die Herrlichkeit ewiglich. Amen.’.“ Anstatt des Wortes *njāhā* kann in der syrischen Vorlage auch die gleichwertige spätere Femininform *njāhtā* gestanden haben; *njāhtā* heißt ebenfalls „Erquickung“, ist aber darüber hinaus terminus technicus für die Agapenfeier geworden. Die Peschitta benutzt *njāhtā* als Äquivalent für *κατάπαυσις* (Apg. 7, 49), und die Philoxeniana behält diesen Gebrauch bei (Hebr. 3, 11. 18; 4, 1. 3. 5. 10. 11), übersetzt aber auch das Wort *ἀνάπαυ* Jud 12 mit dem Plural *njāhātā*. Die Entwicklung zu *njāhtā* ist schon in dem Begriff *njāhā* angelegt.²⁴

Der herausgestellte Text ergibt durchaus einen sinnvollen Zusammenhang. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß sowohl die Einleitungs- als auch die Gebetsformel selbst den Singular „Wohlgeruch“ enthält, also auf die soeben abgeschlossene Feier weist. Ferner ist deutlich, daß dieses Gebet

²³ Crum, Copt. Dict. S. 362 f.

²⁴ Payne Smith, Thesaurus Syriacus II 2315 f. Brockelmann, Lex. Syr. Sp. 419 b: *njāhtā* „hebdomas ante pascha“ und „agape pro mortui quiete habita“. Noch in späteren syrischen Liturgien wechselt *njāhtā* mit *bussāmā* „Freude, Erquickung, Gastmahl“ (A. Rücker, Die syrische Jakobosanaphora, Münster 1923, S. 42, Anm. zu Z. 4); die griechische Übersetzung von *bussāmā* ist *τρυφή* und *ἀπόλαυσις*. — Zu *ὁσμή εὐωδίας* vgl. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, SAH 1919, 9, Heidelberg 1919, S. 34, Anm. 1.

gerade am Abschluß des 10. Kapitels einen guten Sinn hat: die vorhergehenden Gebete als Bestandteile der Agapenfeier werden durch dieses Schlußgebet, das den Dank für die ganze Feier in den einfachsten Worten ausspricht, gekrönt; es darf vielleicht verstanden werden als eins der von den Propheten neu formulierten Gebete, das sich in seiner Schlichtheit und Eindrucks kraft dem Gedächtnis eingeprägt hat und daher in der Überlieferung festgehalten worden ist. Ein Myron-Weihe-Gebet an dieser Stelle wäre nur als sinnstörender später Einschub zu deuten gewesen, während jetzt die bisherigen Versuche, die Formeln von Kap. 9 und 10 nicht als Herrenmahl-, sondern als Agapengebete zu verstehen,²⁵ eine gewichtige Bestärkung erhalten. Vom eigentlichen Herrenmahl ist bei dieser Voraussetzung nur im 14. Kapitel die Rede.

Von der gewonnenen Grundlage aus läßt sich der Text von Constit. apost. VII 27 als Erweiterung derselben Formulierung verstehen, die dem koptischen Text als Vorlage diente und das syrische Äquivalent zu *εὐωδία* enthielt. Der Hinweis auf den wohlgefälligen „Duft“ der Agapenfeier ist nicht mehr verstanden worden, so daß „*εὐωδία τοῦ μύρου*“ gesagt wurde; die Überschrift zeigt bereits die nächste Stufe, indem nur noch auf *μύρον* Bezug genommen ist. Auf diese Weise ist das ganze Gebet aber in seinem Sinn verändert, so daß der Schluß, der inhaltlich nur auf das Gebet nach der Feier des Gemeindemahls paßt, seines Zusammenhangs beraubt ist.²⁶ Daß ein Salböl-Gebet erst um oder nach 200 möglich ist, hat C. Schmidt betont; nimmt man an, daß es Bestandteil des ursprünglichen Didache-Textes gewesen sei, so ist der Schluß auf Übernahme aus Liturgien des 2. Jahrhunderts, d. h. aber auf späte Abfassung des Ganzen fast unausweichlich. Hier ist wohl der methodische Ansatzpunkt zu sehen, der Peterson in seiner Untersuchung mit innerer Notwendigkeit zu dem Ergebnis hingeführt hat: „Daß man die Didache an den Anfang der altkirchlichen Literatur stellt, scheint mir historisch nicht gerechtfertigt zu sein.“ Nachdem nunmehr durch die philologisch genaue Arbeit Leforts die Voraussetzung hingefallen ist, kann auch der Schluß nicht mehr aufrecht erhalten

²⁵ In diese Richtung weist auch J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien 1949, S. 18: „Auf alle Fälle haben wir darin Tischgebete, die ein christliches Mahl umrahmen: den Segensspruch über Wein und Brot und das Dankgebet am Ende. Daß das Mahl selbst die sakramentale Eucharistie umfaßt habe, ist mindestens sehr unwahrscheinlich.“

²⁶ Der Text Constit. apost. VII 27. 28, Funk, *Didasc. et Const. ap.* I S. 414; MPG 1, col. 1020, lautet: *Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε· Εὐχαριστοῦμέν σοι, Θεὲ δημιουργεῖ τῶν ὄλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ Παιδὸς σου. Ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.* – „Ὅς ἐὰν ἔλθῶν οὕτως εὐχαριστῇ, προσδέξασθε αὐτὸν ὡς Χριστοῦ μαθητὴν· ἐὰν δὲ ἄλλην διδαχὴν κηρύσσει, παρ' ἧν ὑμῖν παρέδωκεν ὁ Χριστὸς δι' ἡμῶν, τῷ τοιούτῳ μὴ συγχωρεῖτε εὐχαριστεῖν· ὑβρίζει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν Θεὸν ἡπερ δοξάζει.“ – Textherstellungen wurden versucht von K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1924, S. XX, und von E. Peterson, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, RivAC 27, 1951, S. 46.

werden. Die Erörterungen Petersons über den Gebrauch des Salböls bei der Taufe behalten ihren Wert als Kabinettstück historischer Untersuchung, aber sie gelten erst für die Zeit nach 200; die Didache wird nicht von ihnen berührt.²⁷

Wie es von dem Dankgebet für die Erquickung zum Myrongebet der Apostolischen Konstitutionen gekommen ist, läßt sich vielleicht erschließen aufgrund der Nachricht Tertullians, daß bei den Agapenfeiern seiner Tage der erste Vers des 133. Psalms angestimmt worden ist: „*Quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum!*“²⁸ Vielleicht schon damals, sicher aber später wird der ganze Psalm angeschlossen worden sein, und dabei fiel das Stichwort *μύρον*, unguentum. Haben die Teilnehmer sich nach antiker Sitte gesalbt? Jedenfalls ist durch das Myrongebet auch diese Einzelheit der Feier ins Licht der Ewigkeit gerückt worden.

Eine Bestätigung der Deutung, wonach der Rahmen von Did 9 und 10 als Agapenfeier aufzufassen ist, findet sich in einem anderen Texte aus Ägypten, der etwa ein halbes Jahrhundert vor der Entstehung des koptischen Fragmentes anzusetzen ist. Der asketisch lebenden Christin wird in der pseudo-athanasianischen Schrift *De virginitate*²⁹ empfohlen, Did 9, 3. 4 als Tischgebet zu sprechen. Die Veränderung der Formulierung mit dem Ersatz der näheren Bestimmung *ἐπάνω τῶν ὀρεων* durch *ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης* zeigt, daß ein in Ägypten schwer verständlicher Ausdruck durch einen leicht faßlichen ersetzt worden ist. Die Verdrängung der Worte *ζωῆς καὶ γνώσεως* durch *ἁγίας ἀναστάσεως* weist vielleicht aber auch auf spätere Textverderbnis der Handschrift, und zwar unter dem Einfluß von *Constit. apost. VII 27*. Die Verwendung des Stückes als Tischgebet läßt sich nur dann zufriedenstellend erklären, wenn Did 9, 3. 4 damals als Agapen-Gebet, nicht als Kommuniionsgebet verstanden wurde; ein Kommuniionsgebet konnte schwerlich zum Tischgebet werden, während das bei einem Agapen-Gebet ohne Schwierigkeit möglich war. Auch darin ist ein Anschluß an die Agape zu sehen, daß das Tischgebet bei der Abendmahlzeit zu sprechen war. Bei der Festigkeit der liturgischen Traditionen ist der Schluß naheliegend, daß das Stück von Anfang an zur Agapenfeier gehört hat.³⁰

²⁷ C. Schmidt, ZNW 1925, S. 94 f.; E. Peterson, RivAC 1951, S. 46 ff., 54 ff., 68.

²⁸ Tertullian, *De jejuniis adversus psychicos* 13, CSEL 20, S. 292, 17 ff. Reifferscheid-Wissowa.

²⁹ H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, NGA 1949, S. 392, Anm. 43. Vgl. jetzt weiter L.-Th. Lefort, *Encore un „De virginitate“ de S. Athanasie*, *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux, Editions J. Duculot, Bd. I 1951, S. 125 ff.

³⁰ Ps.-Athanasius, *De virginitate* 13, MPG 28, col. 265 C: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου· διὰ γὰρ Ἰησοῦ, τοῦ Παιδός σου, ἐγγώρισας ἡμῖν αὐτήν· καὶ καθὼς ὁ ἄγιος οὗτος διεσκορπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης, καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἕν· οὕτως ἐπισυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περὶ τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου, ὅτι σου ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

4. Die aufgeführten Stellen sind mir besonders aufgefallen, ohne daß behauptet werden soll, eine genauere Durchprüfung könnte die Zahl nicht noch vermehren. Aber schon die herausgehobenen Stellen scheinen mir eine genügende Grundlage für die These abzugeben, daß ein syrischer Text die Übersetzungsvorlage des koptischen Fragments gewesen ist. Dies Ergebnis meine ich mit den Darlegungen des ersten Teiles evident gemacht zu haben.

Was bedeutet dieses Ergebnis? Abgesehen von dem besseren Verständnis, das sich für einzelne Stellen, insbesondere für Did 9 und 10 ergeben hat, zunächst nicht mehr, als was wir schon wußten: im 5. Jahrhundert sind syrische Handschriften in Ägypten vorhanden und ins Koptische übersetzt worden. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle sind die koptischen Übersetzungen aus griechischen Vorlagen geflossen, aber mit Sicherheit sind auch syrische Vorlagen anzunehmen, wie z. B. bei dem umfangreichen Korpus der koptisch-manichäischen Schriften.³¹ Von den einzelnen Schriften des Fundes von Nag Hammādi setzen das „Apokryphon Johannis“ und die „Sophia Jesu Christi“ eine griechische Vorlage voraus, werden aber auf eine syrische Vorstufe der griechischen Vorlage geprüft werden müssen.³² Innerhalb der Kirche vollzog sich die koptisch-syrische Begegnung im vollen Licht der Geschichte: für die Zeit vom Ende des 4. Jh. ab ist der Zustrom auch syrischer Asketen zu den Eremitenkolonien und Klöstern Ägyptens bezeugt, und die Zeit der monophysitischen Streitigkeiten brachte bei der engen Gemeinsamkeit der beiden Kirchen den Höhepunkt des gedanklichen Austausches. Die Feststellung eines syrischen Didachetextes in Ägypten gliedert sich zwanglos in diesen Zusammenhang ein, hat aber ihre eigentliche Bedeutung in anderer Richtung, nämlich darin, daß eine syrische Textstufe erschlossen ist, die aus der Zeit vor der syrischen Didaskalia herrührt. Damit aber ist ein wichtiges Argument gewonnen, aufgrund dessen die Didache dem syrisch-palästinensischen Raum zugewiesen werden kann. Dabei muß die Frage offen gelassen werden, welches Verhältnis diese syrische Textstufe zu dem Bryennios-Text hat, d. h. welcher Text als Original und welcher als Übersetzung zu beurteilen ist, oder ob es sich bei beiden um gleichzeitige Ausfertigungen handelt. Das griechische Fragment Pap. Oxyrh. 1782 hilft uns dabei nicht weiter, da es sich, wie der Wortlaut zu erweisen scheint, in die Entwicklungsgeschichte des uns vorliegenden Bryennios-Textes einreicht. Es ist nur ein weiteres Zeugnis dafür, daß der griechische Text der Didache in Ägypten bekannt war.

³¹ Den Nachweis einer syrischen Vorlage für die Kephalaia hat H. H. Schaefer erbracht (Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen, *Orientalische Stimmen zur Erlösungsreligion*, „Morgenland“ H. 28, Leipzig 1936, S. 102).

³² H.-Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte* (Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum, *Bulletin of the Byzantine Institute* II, Boston 1950) S. 102. — W. Till, *Die gnostischen Schriften*, S. 33 ff.

Die Didache ist auch nach Äthiopien gekommen; ob von Ägypten oder von Syrien aus, soll hier nicht untersucht werden. Die Stücke, die aus den Kapiteln 11, 12, 13 und 8 in die Übersetzung und Bearbeitung der äthiopischen Version der Apostolischen Konstitutionen aufgenommen worden sind, seien hier in einer Übersetzung, die Hugo Duensing in freundlicher Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt hat, dargeboten.³³ Der Abdruck soll einen Vergleich der verschiedenen Texte ermöglichen; hier können jedoch die einzelnen Probleme nicht behandelt werden. Nur eine Einzelheit sei berührt: die Umformung von Did 11, 11 in die Fassung 55, 2—6 scheint darauf hinzudeuten, daß das getadelte Verhalten der Propheten sich im Verlaufe einer Gemeindeversammlung vollzog; dann aber wird man an die Agapenfeier zu denken haben, vielleicht auch an die anschließende Vigil, die dem Beginn der Eucharistie vorausgegangen zu sein scheint.

(54, 20) Betreffs der Apostel und Propheten aber handelt nach der Vorschrift des Evangeliums also: Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll nur einen Tag oder einen zweiten bleiben und, wenn es nötig ist, auch den dritten; wenn er aber weiter verweilt, ist er ein falscher Prophet.

(54, 25) Und jeder Prophet, der im Geiste redet, soll geprüft und (es oder er) soll untersucht werden, daß nicht Sünde (bei ihm) sei; und jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet, wenn die Lebensart Gottes bei ihm ist, ein wahrhafter Prophet ist er nach seiner Lebensart, so daß jeder falsche Prophet oder (wahre) Prophet erkannt wird.

(54, 29) Und jeder (ist ein) Prophet, der im Geist einen Tisch bestellt und nicht davon ißt; wo nicht, so ist er ein falscher Prophet.

(55, 1) Und jeder Prophet ferner, der lehrt und (es) nicht tut, der ist wahrhaftig ein falscher Prophet.

(55, 2) Und jeder in Wahrheit geprüfte Prophet, (der) in der Versammlung der Menschen handelt und gesetzlos handelt, soll nicht bei euch gerichtet werden, denn von Gott her kommt sein Gericht, denn so haben die früheren Propheten gehandelt.

(55, 6) Und wer im Geist sagt: „Gebt mir Gold oder irgend etwas anderes“, so werdet ihr nicht auf ihn hören und wenn er für einen anderen sagt: „Gebt ihm“, so wird niemand ihn prüfen.

(55, 8) Und jeden, der zu euch im Namen unseres Herrn kommt, nehmt auf. Nachdem ihr ihn darauf geprüft habt, werdet ihr erkennen, denn ihr habt Weisheit gleicherweise nach rechts und links. Und wenn er vorüberwandert, so helft ihm, so viel ihr könnt. Aber er soll bei euch nur den zweiten und dritten Tag bleiben. Wenn er aber wünscht und will bei euch bleiben, so soll er, wenn er ein Handwerk hat, arbeiten; wenn er aber nicht arbeitet, soll er nicht unterhalten werden. Wenn er aber kein Handwerk hat und nicht arbeitet, so ersinnt nach eurer Weisheit für ihn, daß er nicht müßig bei euch bleibe. Wenn er aber nicht so tun

³³ H. Duensing bemerkt zur Übersetzung des Äthiopen: „Übersetzt ist der Hornersche Text. Es ist darauf verzichtet, aus den *englischen* Varianten einen eigenen Text zu konstruieren, was eine gewagte und umständliche Sache gewesen sein würde. An einer Stelle bietet die Übersetzung Horners etwas mehr, als sein Text enthält; vgl. S. 194 Z. 12: then support him. Diese Worte stehen nicht im äthiopischen Text S. 55, 18 f., aber auch nicht in den Varianten S. 402.“ Textausgabe: G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, London 1904; in der Übersetzung sind die Seiten und Zeilen dieser Ausgabe bei jedem Abschnitt vermerkt.

will, dann ist er ein Händler mit dem Namen Christi — und hütet euch vor derartigen (Leuten).

(55, 17) Jedem wahrhaften Propheten sodann, der bei euch bleiben will, gebührt seine Nahrung. Und alle Erstlinge also der Kelter, der Dreschente, von Rindern, von Schafen gebt voran den Propheten, denn sie sind eure Hohenpriester. Wenn ihr aber keinen Propheten habt, gebt (sie) dem Armen. Und wenn du Brot hergestellt hast, gib das erste davon nach dem Gebot. Und ebenso wenn du einen Krug Wein oder Öl oder Honig öffnest, so gib, das erste davon nehmend, den Armen. Und Gold und Gewandung und alles (andere), wenn du das erste davon genommen hast, gib, was du willst, nach dem Gebot des Herrn.

(55, 25) Euer Fasten soll nicht wie das der Heuchler sein; denn sie fasten am zweiten Tag der Woche und am fünften. Ihr aber fastet am vierten und am Freitag! Und betet nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr im Evangelium befohlen hat.

II.

Die behauptete Verknüpfung mit dem syrischen Raum gewinnt an Wahrscheinlichkeit, da nachgewiesen werden kann, daß gewisse ungewöhnliche Ausdrucksweisen und Vorstellungen der Didache hier durchaus üblich sind. Dabei handelt es sich also nicht um Zitate, sondern um Gemeinsamkeit der Vorstellungswelt und der Sprachgestaltung.

1. Die Vorstellung vom Weinstock begegnet in der Vision, die Baruch auf den Trümmern des Tempels zu Jerusalem hat. Die Niederschrift der Vision ist kurz nach 70 anzusetzen, während ihre spätere Übertragung ins Syrische sich zeitlich nicht näher bestimmen läßt. Baruch schaut einen Weinstock, der auf der Trümmerstätte aufwächst, und eine Quelle, die unter ihm hervorbricht; die Deutung geht auf „das Reich meines Christus, das der Quelle und dem Weinstock abbildlich ähnlich ist“.³⁴ Das messianische Reich wird hier als die Verwirklichung der mit Quelle und Weinstock verheißenen Segensfülle gedacht. Mit Did 9,2 berührt sich die Stelle nur dem allgemeinen Gedankengehalte nach, aber es ist die gleiche Vorstellungswelt.

Afrahat kommt in der großen Schlußbetrachtung seiner Sendschreiben, die „über die Weinbeere“ handelt, bei der Auslegung von Jes 65, 8 f. dem Gedanken der Didache sehr nahe. Die ganze Stelle lautet: „Wegen der Beere wird die Weintraube lange Zeit geschützt. Denn so haben wir den Spruch gehört, den der Prophet dem Volke zugerufen hat: 'Gleichwie eine Beere in der Weintraube gefunden wird und einer zum andern sagt: Verdirb die Traube nicht, denn es ist ein Segen darin'; und er sagt (weiter): 'Also werde ich tun um meiner Auserwählten willen und werde sie nicht verderben, und werde aufsprießen lassen den Samen aus Jakob, und aus Juda den Erben meines heiligen Berges'.“³⁵ Der Umkreis dieser Bildersprache umfaßt die Verbindung des „Samens Davids“ mit dem Weinstock, die Did 9,2 vorliegt, und ist beide Male vielleicht durch das Bild von der

³⁴ Apoc. Baruch filii Neriae 39, 7 (Patr. Syr. II, Sp. 1128, 2 ff. Kmosko).

³⁵ Afrahat, Dem. de Acino (Patr. Syr. II, Sp. 39, 2—13 Parisot).

„Weisheit“ als dem göttlichen Weinstock vermittelt.³⁶ Die Stelle Joh 15, 1 „Ich bin der wahre Weinstock“ liegt jedoch offensichtlich nicht zugrunde; sie ist später als die hier niedergelegte Tradition. Danach ist das in sich sehr kräftige Bild gewuchert, bis es die im Martyrium Matthaei vorliegende Form erlangt hat.³⁷ Der Kern des Bildes ist der theologische Gedanke, daß die Gemeinde der Erfüllungszeit im endzeitlichen, messianischen Mahle, das mit seinem Freudencharakter der Agapenfeier zugrundeliegt, den Ertrag der Heilsgeschichte genießt als die Gabe, die ihr im Kelch dargereicht wird.

2. Das Wort *χριστέμπορος*, „Christusverkäufer“, das Did 12, 5 als Neubildung begegnet, ist der begriffliche Gegensatz zu *χριστοφóρος*, das bei Ignatius zum ersten Male vorkommt. Wer als sein Ehrenkleid Christus angezogen hat, der ist in Christus; wer aber dieses Kleid um irdischen Gewinnes willen verschachert, der gibt den größten Schatz für nichtige Dinge her. Der Ausdruck *χριστέμπορος* ist nicht häufig. Chrysostomus braucht ihn, aber nicht im Zusammenhang eines eigenen Urteils, sondern als ein Wort, das Außenstehende benutzen, wenn sie gewinnsüchtige Christen tadeln wollen. Danach scheint das Wort im ausgehenden 4. Jahrhundert bei dem Straßenpublikum Antiochiens üblich gewesen zu sein, und das war eine syrisch-griechische Mischbevölkerung. Von Antiochien her kann der Ausdruck zu Alexander von Alexandrien und zu Gregor von Nazianz gedrungen sein.³⁸ Im Hintergrund der Vorstellung steht der aus neutestamentlichem Bilde entwickelte syrische Sprachgebrauch, wonach der gläubige Christ als „Kaufmann“, *taggārā*, bezeichnet wird, der den guten Schatz erwirbt. Afrahat sagt: „Er (Christus) ist die gute (kostbare) Perle, wir aber die Kaufleute, die wir unsern Besitz verkaufen, um sie zu erwerben; und er ist der Schatz des Ackers, und wir sind über ihn erfreut, sobald wir ihn gefunden haben, und erwerben ihn.“ Aber dann muß der Schatz festgehalten werden; wer ihn wieder verkauft, erweist sich als Mietling.³⁹ Im gleichen Zusammenhang bringt Afrahat einen Lasterkatalog, der dem Abschnitt Did 5, 2 nahesteht, zugleich aber auf die Kennzeichen der falschen Propheten eingeht: „Sie essen im Namen des Herrn, werden in seinem Namen geehrt und rufen seinen Namen an, sind aber seiner Worte leer.“⁴⁰

³⁶ Sir 24, 17–22; vgl. R. Knopf, Kommentar zu Did 9, 2 (Handbuch zum NT, hg. von H. Lietzmann, Ergänzungsbd. Die Apostolischen Väter, Tübingen 1920, S. 26). Schon Apg 4, 24–30 wird sowohl David als auch Jesus *παῖς θεοῦ* genannt. — Zum Ganzen: E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn, Göttingen 1953, S. 26–34.

³⁷ Acta Apostolorum apocrypha, ed. Lipsius-Bonnet, II 1, Leipzig 1889, S. 220 ff.; Klemens Alex. Paed. II 29, 1 (I 174, 3 Stählin); Quis dives 29, 4 (III 179, 11 Stählin); Euseb, Dem. evang. VIII 1, 73 (365, 18 Heikel).

³⁸ Chrysostomus, VI. Hom. in 1. Thess., MPG 62, col. 430 A. Theodoret, Kirchengeschichte I 4, 3 (*χριστεμπορία* GCS 19/44, S. 9, 6 Parmentier ist Druckfehler). Diese und weitere Stellen bei W. Telfer, JThSt 40, 1939, S. 265, Anm. 1. Bei Liddell-Scott und Preisigke ist das Wort nicht verzeichnet.

³⁹ Afrahat, Dem. XIV 39 (Patr. Syr. I 682, 11 Parisot). Für Ephraem vgl. E. Beck, Des hl. Ephraem des Syrsers Hymnen De fide, CSCO 155, Louvain 1955, S. 17, Anm. 12.

⁴⁰ Afrahat, Dem. XIV 37 (Patr. Syr. I 674, 21 Parisot).

Ihr Tun gleicht dem der falschen Propheten von Did 11, 9, die einen Agapentisch für sich herrichten lassen und dann auch davon essen; Afrahat nennt sie „lügenrische Propheten und trügerische Christusgestalten“, ⁴¹ d. h. sie haben die Begabung mit dem Geist, wodurch sie mit Christus real verbunden sind, für irdische Genüsse eingetauscht. Die gleichen Zustände, wie sie in der Didache vorausgesetzt sind, herrschen also noch zu Anfang des 4. Jh. in den Christengemeinden Mesopotamiens, an die sich die Sendschreiben Afrahats richten.

Bei Afrahat ist mehr der allgemeine Rahmen zu erkennen, innerhalb dessen der Begriff *χριστέμπορος* geprägt werden konnte; in den pseudoklementinischen Briefen *Ad virgines* kommt das Wort selbst in seinem syrischen Äquivalent mehrfach vor. Eine gesicherte Stelle ist I 13,5, wo es gegen Ende heißt: „Arbeiter, die mit Christus Handel treiben“. ⁴² Das kann griechisch am besten mit *χριστέμπορος* übersetzt werden. Der Sinn des Ausdrucks ist kurz vorher erklärt; es sind Arbeiter gemeint, die „Mietlinge“ sind und die „Gottesfurcht und Gerechtigkeit für eine Ware halten“. ⁴³ Die Sache ist dem Verfasser so wichtig, daß er an zwei weiteren Stellen vor solchem Verrat des Glaubensgutes warnt. Er stellt dar, wie Lehrer, die als „Christen und Gottesfürchtige“ geachtet sein wollen, ihren Auftrag selbst entleeren: sie „machen mit Hilfe gewinnender Worte ein Geschäft mit dem Namen Christi“; ⁴⁴ „o daß sie doch Lehren der Wahrheit lehrten, dann wohl ihnen! (So) aber ist dies das Traurige, daß sie (selbst) nicht verstehen, was sie wollen, und behaupten, was nicht (so) ist, — weil sie Lehrer sein wollen und von sich zeigen, daß sie zu reden verstehen und (in) Schlechtigkeit im Namen Christi ein Geschäft machen“. ⁴⁵ Die letzten Worte möchte ich lieber anders übersetzen: „Aber sie verkaufen Schlechtigkeit im Namen Christi“. An ebensolche Gemeinden, wie sie aus den Briefen *Ad virgines* zu erschließen sind, muß die Didache gerichtet gewesen sein, um ihnen die erste Anleitung für die Aufrichtung einer zuchtvollen Ordnung zu geben.

3. Es sind syrische Gemeinden, die hier geschildert werden. Eine Bestätigung dieser These sehe ich in der Übereinstimmung Afrahats mit dem Zusatz, der sich im curetonischen Syrer bei der Schilderung der falschen Propheten zu Mt 7, 22 findet: „Haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken?“ Die Redenden erklären es als Stück ihres enthusiastisch-charismatischen Handelns, daß sie zur Ehre Christi einen Agapentisch haben herrichten lassen und dabei selber mitgefeiert haben, vielleicht

⁴¹ Patr. Syr. I 675, 2.

⁴² Nach der ausgezeichneten Übersetzung von H. Duensing, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, ZKG 63, 1950/51, S. 180, 6.

⁴³ Duensing S. 179, 23 f.

⁴⁴ X 4 (Duensing S. 175, 35).

⁴⁵ XI 3. 4 (Duensing S. 176, 6—10). Danach wäre an handeltreibende Christen gedacht, wie sie etwa Jak 4, 15 f. vorausgesetzt sind (M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, 21956, S. 216).

gar indem sie sich als Stellvertreter Christi („in deinem Namen“) ansahen, die in seiner Vollmacht handeln. Diese in der curetonischen Version offensichtlich vorausgesetzte Lage findet sich in dieser Form noch nicht bei der Stelle Luk 13, 26, die das unmittelbare Vorbild abgegeben hat. Bei Luk handelt es sich um Menschen, die Tischgenossen Jesu in seiner leiblichen Gegenwart („ἐνώπιόν σου“) gewesen zu sein behaupten, während die curetonische Version davon redet, daß diese Personen im Namen Jesu, also nicht bei seiner leiblichen Anwesenheit, die Herrichtung eines Agapentisches angeordnet haben. Eben diese Lage besteht bei den Gemeinden, an die in der Didache gedacht ist. Die eigenartige Verschränkung des matthäischen Textes mit dem lukanischen, daß nämlich ἐν τῷ ὄνόματι auf Essen und Trinken bezogen wird, erklärt sich wohl am besten, wenn solche Verhältnisse, wie sie in der Didache angedeutet sind, für die Entstehungszeit der altsyrischen Version als vorhanden vorausgesetzt werden. Da die gleichen Verhältnisse in den Gemeinden der Briefe Ad Virgines und der Sendschreiben Afrahats herrschen, handelt es sich um Zustände eines weiten Gebiets, das in sich einheitlich ist. Diese Verhältnisse setzen eine lange Entwicklung voraus und müssen als tief eingewurzelt beurteilt werden. Die hierzu erforderlichen äußeren Vorbedingungen finden sich in der neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Zeit nur in zwei Gebieten: in Palästina und in Ostsyrien. Aber Palästina war innerhalb der in Betracht kommenden Zeit von Kriegswirren geschüttelt, während Ostsyrien damals einen längeren Frieden genoß, und außerdem weist die literarische Bezeugung, wie im dritten Teil dargelegt werden soll, nach Ostsyrien, d. h. nach der Adiabene, dem Lande um Arbela und Nisibis.

4. Auf eigenartige Hintergründe deutet auch die Vorstellung vom Fasten. Das stellvertretende Fasten von Did 1, 3 ist in Kap. 21 der syrischen Didaskalia weiter ausgebaut, setzt also die in der Didache vorliegende einfachere Stufe voraus. In der Didaskalia wird das Fasten als missionarische Handlung der Apostel und der Heidenchristen beschrieben; es einigt sich mit dem Fürbittengebet und soll den ungläubigen Juden die Vergebung, also die Frucht des Leidens Christi, zuwenden.⁴⁶ Die Vorstellung selbst ist sehr altertümlich und hat nur Eph 3, 1.13 und vor allem 2. Tim 2, 10 in bestimmter Hinsicht vergleichbare Parallelen.

Die Vorschrift Did 8, 1, am Mittwoch und Freitag zu fasten, gehört ebenfalls zu der Auseinandersetzung mit jüdischen Gegnern. Die jüdische Sitte, die durch die neue Anordnung ersetzt werden soll, hob den Montag und den Donnerstag heraus und ist in der Mischna, die um 200 n. Chr. die fest gewordenen Traditionen aufgezeichnet hat, genannt. Die Sitte herrscht im frommen Judentum bis heute: „Bei manchen Gelegenheiten (jetzt noch nach dem Pesah- und Hüttenfeste) werden ein Montag, ein Donnerstag und

⁴⁶ Die Stelle ist bei Knopf, Kommentar S. 7 abgedruckt.

ein Montag hintereinander als Fasttage bestimmt“.⁴⁷ Offensichtlich handelt es sich bei der Didache-Vorschrift um die Einrichtung des „Stations-Fastens“, wie es Hermas sim V I als alte Gewohnheit beschreibt.⁴⁸ Eine Begründung für die neue Ansetzung der Tage findet sich erst in der Didaskalia und von daher übernommen in den Constit. apost.: der Mittwoch ist herausgehoben als Tag des Verrates, der Freitag als Tag des Kreuzesleidens. Die Grundlage, nämlich die Verknüpfung des Fastens mit der Passion, wird auf die Urgemeinde zurückgehen.⁴⁹ Die in der Didaskalia gegebene Begründung wird schon hinter der Fastenordnung der Didache angenommen werden dürfen, wenngleich sie nicht ausgesprochen ist.

5. Von Syrien aus ist vielleicht auch der Spruch Did 1, 6, den Augustin in abweichender Form viermal zitiert, nach Nordafrika gekommen. Für die unmittelbare Verbindung Syriens mit Nordafrika haben wir das Zeugnis Augustins: „ab illa radice orientalium ecclesiarum . . . evangelium in Africam venit“; unter radix ist wohl entweder Jerusalem oder Antiochien zu verstehen. Did 1, 6 steht: *Ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη εἰς τὰς χεῖρας σου, μέχρις ἂν γνῶς τὴν δόξ.* Augustin bringt das Wort in der Fassung:

⁴⁷ Der babylonische Talmud, neu übertragen durch L. Goldschmidt (Kleine deutsche Ausgabe), Bd. 1, zu Sabbath II 1, S. 501 Anm. 59. Die dahingehende Bestimmung findet sich in einem der ältesten Mischnatraktate: Taanit II 9, fol. 15 b; vgl. dazu bTaan. I 7, fol. 12 b und G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909, S. 212.

⁴⁸ Dazu Chr. Mohrmann, Statio (Vigiliae Christianae 7, Amsterdam 1953, S. 221 bis 245).

⁴⁹ Syr. Didaskalia 21 (S. 89, 14—17; 21—22 Lagarde): „Fastet nicht wie die früheren Völkerstämme, sondern gemäß dem neuen Testament (diatīkā), das ich euch gegeben habe: daß ihr fasten sollt, stellvertretend für sie, am 4. Wochentag, weil sie am 4. Wochentag sich selbst zu vernichten begannen, indem sie mich ergriffen . . . Ferner fastet stellvertretend für sie auch am Freitag (wörtlich: „Rüsttag“), denn an ihm haben sie mich gekreuzigt.“ Nach der hinter der Didaskalia stehenden Fiktion sind die in ihr gegebenen Anordnungen auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem erlassen worden. — In Constit. apost. V 15, Fr. H. Funk, Didascalia et Constit. Apost. I 279, 6; MPG 1, col. 880 B lautet der Text: *Τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν. τὴν μὲν διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος.* — Als weitere eigenartige Ausgestaltung ist die Verbindung der Gebetsstunden mit den Passionsdaten zu nennen, wie sie Ps.-Athanasius, De virginitate 12, MSG 28, col. 265, auszeichnet; H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, S. 392, Anm. 43, weist darauf hin, daß diese Verknüpfung De virg. eigentümlich ist. Eine merkwürdige Abwandlung findet sich in den „Anordnungen des Buches Addai“, wonach der Mittwoch als Tag der Eucharistiefeier gewählt sei, weil an ihm Christus seinen Jüngern enthüllte, daß er verurteilt werde und leiden müsse, und der Freitag, weil an ihm die Ankündigung vom Mittwoch sich erfüllt habe (M. D. Gibson, The Didascalia Apostolorum in English, Horae Semiticae II, London 1903, S. 18 f.). Zum Gesamtproblem s. die überzeugende Darstellung von B. Lohse, Das Passafest der Quartadezimaner, Gütersloh 1953, S. 62 ff., ferner C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 2. Aufl. Gießen 1924, S. 106. Das Thema ist ausführlich behandelt von Th. Zahn, Skizzen zur Geschichte der alten Kirche, 31908, S. 359 f. In der bisherigen Diskussion noch nicht beachtet sind die aufschlußreichen pseudo-ignatianischen Kanones (A. Mingana, Woodbr. Studies I, Cambridge 1927, S. 108 f.).

„Sudet eleemosyna in manu tua, quousque invenias justum, cui eam tradas“; für quousque steht einmal „donec“ und für eam tradas einmal „des“.⁵⁰ Die beiden ersten Male steht die Einleitungsformel „dictum est“, das dritte Mal aber „et alio loco Scriptura dicit“. Da die Didache nicht zum Schriftkanon Augustins gehörte und auch sonst keine Kenntnis der Didache bei ihm nachzuweisen ist, muß eine unbekannte mündliche Überlieferung als Quelle angenommen werden; in der Behauptung, das Wort stehe in der Bibel, hat er sich geirrt, diesen Irrtum aber, wie die Nichterwähnung in den Retraktionen zeigt, nicht erkannt. Cassiodor hat dann bei seiner Auslegung der Psalmen das eindrucksvolle Wort aus Augustin übernommen, scheidet also ebenso wie seine mittelalterlichen Nachfolger als selbständiger Zeuge aus.⁵¹ Da es nicht recht denkbar ist, daß der Spruch erst in der Zeit Augustins aus Syrien nach Afrika wanderte, wird ein längeres Umlaufen des leicht umgebildeten Didachewortes in Nordafrika anzunehmen sein. Man wird als Trägerin dieser Überlieferung eine Gemeinschaft suchen müssen, die mit den Empfängern der Didache irgendwelche Berührungen hatte; und da bieten sich die Abelonii an. Der Name wird von Augustin als „punisch“ erklärt, sein semitischer Charakter ist also von ihm empfunden worden; wird er als syrisches Wort gedeutet, kann er jedoch weit besser verstanden werden.⁵² Die Abelonii mit ihrer essenischen Ehepraxis sind zur Zeit Augustins in Hippo in die christliche Kirche eingetreten, Augustin hat demnach mit ihnen Konversationsgespräche geführt und dabei vielleicht das biblisch klingende Wort gehört. Doch es bleibt bei einem unsicheren Vielleicht; Augustins Verbindung mit der Didache ist nicht mehr aufzuhellen.

⁵⁰ Augustin, Epist. 52, 2 (II 150, 8 Goldbacher); ep. 51, 5 (II 148, 21 f. Goldb.). En. in ps. 147, § 18, MPL 37, col. 1929 (coepit haec ecclesia ab Jerusalem ista terrena) meint den Ursprung der Kirche auf Erden überhaupt. — Augustin, En. in ps. 102, 12, MPL 37, col. 1326; in ps. 103, 10, MPL 37, col. 1367; in ps. 146, § 17, MPL 37, col. 1910 f.

⁵¹ Cassiodor, Expos. in psalterium ps. 40, MPL 70, col. 295 D. Über weitere Bezeugungen vgl. C. Taylor, *Traces of the sayings of the Didache*, JThSt 8, 1907, S. 115 ff. — Hier möge noch die Stelle En. in ps. 83, § 1 genannt werden, wo Augustin in einem ähnlichen Gedankengang wie Did 9, 2 Christus den magnus botrus, die „große Traube“ nennt.

⁵² Augustin, De haeres. 87 (MPL 52, col. 42). — Marcel Simon, *Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne* (Revue de l'histoire et de philosophie religieuse 26, Straßburg 1946, S. 106—108). G. Krüger, Art. Abelonii (RE 1, S. 31). V. Ermoni, Artk. Abeliens, Dict. d'Hist. et de Géog. eccl. I, col. 92 f. — B. Altaner, Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum, Vig. Christ. 6, 1952, S. 160—167, vermutet das Vorhandensein einer lateinischen Übersetzung der ganzen Didache und führt Augustins Kenntnis auf diese Quelle zurück, sagt aber: „Der vielleicht als geflügeltes Wort umlaufende Satz wird Augustin auf einem uns unbekannten Wege zugeflossen sein“ (S. 166).

III.

Die in den bisherigen Ausführungen geäußerte Mutmaßung, daß die Didache die Verhältnisse der Adiabene voraussetzt, würde eine starke Stütze gewinnen, wenn der dunkle Vers Did 11, 11 von dieser Annahme aus eine sachlich zureichende Erklärung erhalten könnte. Das scheint mir möglich zu sein.

1. Die Analyse des koptischen Textes bestätigt die in der Forschung seit Harnack vorwiegende Deutung auf geistliche Ehen und Syneisaktentum: es handelt sich in der Tat um das Zusammenleben eines Propheten mit einer *παρθένος* in geistlicher Gemeinschaft und geschlechtlicher Enthaltsamkeit als Darstellung des himmlischen Geheimnisses der Kirche in irdischen Verhältnissen.⁵³ Das himmlische Geheimnis der Kirche ist die Syzygie zwischen Christus, dem Haupt, und seiner Gemeinde, die sein hinaufgenommener Leib ist. Der „Leib Christi“ in dieser Verbindung ist eine himmlische Größe, nicht etwa die irdische Existenzweise Christi oder der Christus prolongatus.⁵⁴ Bei dem *κοσμικὸν μυστήριον*, das der Prophet vollzieht, geht es um die Abbildung dieser himmlischen Gemeinschaft auf Erden, nun aber als Verhältnis zwischen zwei Menschen, von denen der eine den Geist Gottes hat und der andere die geringere Stufe der bloßen Seele einnimmt. Nach dem koptischen Text verwirklicht und lehrt der Prophet diese Syzygie, während er nach dem Bryennios-Text die weitergebende Lehre unterläßt; in beiden Fällen aber wird das prophetische Tun anerkannt und die anscheinend aufgekommene Kritik ausdrücklich abgewehrt. Die hinter dem koptischen Fragment zu erschließende syrische Version erscheint als Darstellung älterer Zustände.

Burnett Hillman Streeter hat die für unseren Zusammenhang wichtige Beobachtung gemacht, daß Mt 24, 11 f. in dem über Markus hinausgehenden Stück eine *ἀνομία* getadelt wird, die in den Zeiten, da das Evangelium seine letzte schriftliche Form erhalten hat, gerade eingetreten ist; er bringt in Verbindung mit Did 11, 7 die ansprechende These vor: „This addition implies that among these self-styled prophets were preachers of religious a-moralism“.⁵⁵ Eine Bestätigung dieser These darf in der ähnlich lautenden Ausdrucksweise der äthiopischen Didachestücke gesehen werden: hier (S. 55, 3 Horner) wird das nicht näher bezeichnete Handeln des Propheten „gesetzlos“ genannt.

⁵³ R. Knopf, Kommentar zu Did 11, 11 (S. 32 f.); H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur historischen Theologie 6), Tübingen 1930, S. 68 f.; Franz Mußner, Christus, das All und die Kirche, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trierer Theol. Studien 5, Trier 1955, S. 158. 163. — Zum allgemeinen Problem: H. Achelis, Art. Subintroductae, RE 19, 1907, S. 123—127. Wichtig bleibt G. Ficker, Amphiloichiana I, Leipzig 1906, S. 194 bis 197 und 273—278. Die neuere Lit. s. bei St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum III, Mödling 1938, S. 21 Anm. 18.

⁵⁴ Eph 2, 6; dazu H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929, S. 91 ff.; 121.

⁵⁵ B. H. Streeter, The Rise of Christianity, The Cambridge Ancient History, Cambridge 1954, S. 287.

2. Den anthropologischen Hintergrund, auf dem die Vorstellung von dem „irdischen Geheimnis der Kirche“ entstehen und sich entfalten konnte, macht Tatians Oratio ad Graecos⁵⁶ klar. Freilich handelt es sich bei ihm, das muß betont werden, nur um die innermenschliche Syzygie zwischen dem Geist auf der einen und der Seele mit dem Leibe auf der anderen Seite, also um eine Anthropologie, wie sie wohl 1. Kor 5, 5 vorliegt. Nach der Anschauung, die Tatian wiedergibt und die keinesfalls als seine persönliche Erfindung betrachtet werden kann, ist die Seele sterblich, da sie „von unten her“ stammt. Erst dann erlangt sie Unsterblichkeit, wenn die „Syzygie“ zwischen ihr und dem Gottesgeist, der einst in der Schöpfung dem Menschen gegeben war, durch den Fall aber verloren wurde (7, 2), wieder zustande kommt. Überwindung des zugrunde liegenden Dualismus ist das Ziel dieser Erlösungslehre. Der Geist, von dem die Rede ist, meint nicht die dritte Person der Trinität, sondern das Einzel-Pneuma. Das allen Menschen gesetzte Ziel des Heils ist die Wiederherstellung des Menschenzustandes vor dem Fall, und allein die Propheten haben dies Ziel schon jetzt erreicht. Nach dieser Wiedergewinnung der menschlichen Einheit sich auszustrecken, ist aber allgemeines Gebot: „Es ist unsere Pflicht, unseren verlorenen Besitz wieder zu suchen: die Seele mit dem heiligen Geiste zusammenzufügen und die gottgemäße Syzygie herzustellen“ (15, 1).⁵⁷ Der Mensch, der das vermag, erhebt sich *πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν*, zur himmlischen Wanderung (16, 1), beginnt also schon in dieser Lebenszeit den Aufstieg der Seele zum Himmel (eine verwandte Formulierung, aber verengter Art, begegnet Hermas vis II 2, 7 und sim 25, 2: *ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων*). Wer die Dämonen besiegen will, „muß der Materie (*τὴν ὕλην*) absagen; denn mit dem Brustpanzer des himmlischen Geistes gewappnet, wird er alles von ihm (sc. diesem Panzer) Umschlossene zu retten fähig sein“ (16, 2. 3). Die oberen Welten werden *αἰῶνες οἱ καλλίτεροι*, „die besseren Welten“ genannt (20, 2). Wer in diesem Ausdruck einen Beweis für Tatians Verstrickung in die valentinianische Gnosis sieht, vergißt die Vielfältigkeit der Quellen dieser Gnosis und bedenkt nicht, daß gerade das Weltbild nichts der Gnosis Eigentümliches gewesen ist, sondern von ihr aus der philosophisch-religiösen Tradition entnommen wurde. Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß es eine alte syrische Bezeichnung für *αἰών* gibt, die das Unsichtbare als die „wesentliche“ Welt betrachtet: *iltjā*, „das (aktive) Sein, das Wesen“. Zwar ist das Wort erst bei Bardaisān festzustellen, aber die spätere Verbreitung zeigt, daß dieser den Ausdruck vorgefunden und nicht

⁵⁶ Text bei E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, S. 266 bis 305.

⁵⁷ Der Terminus *συνζυγία* findet sich auch 13, 12. Die zugrunde liegende Gesamtanschauung ist ebenfalls bei Hippolyt festzustellen, wenn er in seiner Schrift *Πρὸς Ἑλλήνας* die Ordnungen der *ἄγγελοι*, *πνεύματα*, *ἄνθρωποι* zusammenstellt und unterscheidet (K. Holl, Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, TU XX 2, Leipzig 1899, S. 143). Für die Verwurzelung der Syzygienlehre im Judentum s. die kenntnisreiche Darstellung von H.-J. Schoeps: Urgemeinde, Judentum, Gnosis, Tübingen 1956, S. 56 ff.

selbst geprägt hat. Ganz ähnlich scheinen mir Tatians Lehren beurteilt werden zu müssen. Er ist kein originaler Geist, sondern in seinem Denken von andern abhängig. Justin kann nicht seine Quelle sein, da nur eine ganz allgemeine Gedankenverwandtschaft besteht. Die naheliegendste Möglichkeit scheint mir zu sein, daß Tatian die Weisheitsgedanken seiner assyrischen Heimat gegen die griechische Philosophie ausspielt, also die in der Adiabene herrschende Gedankenwelt in seiner Oratio entfaltet; das ist um so eher anzunehmen, als die gleiche eigenartige Lehre von Geist und Seele sich ja auch bei Afrahat findet, also nicht zu spätplatonischen Formulierungen in Beziehung gebracht zu werden braucht. Die Praxis der Propheten von Did 11, 11 ist freilich bei Tatian nicht erwähnt, auch nicht andeutungsweise, aber sie läßt sich ohne Widerspruch als die primitiv-realistische Stufe der bei ihm bereits spiritualisierten Ideen verstehen.⁵⁸

Im voll hellenisierten Teile Syriens dagegen, in Antiochien, ist die Syzygienpraxis mitsamt der zu ihr gehörenden begründenden Lehre vor dem Jahre 260 nicht bekannt gewesen. So unerhört war die Sache hier, daß die witzigen Antiochener die beiden Jungfrauen, mit denen Paul von Samosata als Bischof umherzog, „Gesellschaftsdamen“, *συνοίσαντοι*, nannten. Diese Neuprägung ist der Beweis, daß Did 11, 11 in Antiochien keine Geltung gehabt hat. Als Theodoret, der die antiochenischen Verhältnisse kannte, um 450 das Syneisaktentum des Samosateners zu erklären versuchte, hat er Ebion als den Urheber der Richtung genannt, also an das syrische Gebiet gedacht.⁵⁹

3. Ganz anders im Hirten des Hermas; was Did 11, 11 in kurzer Andeutung als Praxis angeführt wird, ist sim 10, 6—11, 8 zum Thema einer breit ausgeführten Allegorie gemacht. Martin Dibelius wird darin recht haben, daß die Form der ausführlichen Erklärungen mit ihren Begründungen und Abschweifungen auf die Verarbeitung eines festen Vorstellungsgutes hinweist.⁶⁰ Die poetische Ausgestaltung der Jungfrauenszene setzt die Stufe einer Syzygienpraxis für den Offenbarungsträger genau nach dem Muster von Did 11, 11 voraus, während das gewöhnliche Gemeindemitglied ausgenommen ist. Der Hirt des Hermas ist, wie mit Dibelius anzunehmen ist, zwischen 120 und 130 entstanden;⁶¹ das zugrundeliegende Traditionsgut

⁵⁸ Hingewiesen sei auf die wichtige Untersuchung von R. M. Grant, *The Heresy of Tatian*, JThSt NS 5, 1954, S. 62—68. A. Baumstark, *Die aramäische und syrische Literatur*, Handbuch der Orientalistik III, Leiden 1954, S. 171. Die Eigenart des Enkratismus bei Tatian wird neu erörtert von E. Peterson, *Zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli*, Vig. Christ. 3, 1949, S. 142—162.

⁵⁹ A. Harnack, *Mission und Ausbreitung II*, 1924, S. 667. Theodoret, *Kirchengeschichte I* 4, 35 (S. 17, 25 Parmentier); dazu K. Müller, *Kirchengeschichte I*, 1941, S. 76.

⁶⁰ M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Handb. z. NT, hg. v. H. Lietzmann, Erg.-Bd. IV, 1923, S. 619. Der Aufsatz von E. Peterson, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer, Hermas Visio IV*, Vig. Christ. 8, 1954, S. 52—71, ist als Fortschritt über Dibelius hinaus zu werten.

⁶¹ Dibelius, *Kommentar S. 422*; zur Geistlehre des Hermas: S. 517, und M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, 1956, S. 205 f.

ist also wenigstens eine ganze Generation älter. Das ergibt für die Didache als ungefähre Schätzung eine Datierung auf die Jahre um 90 oder kurz danach.

Hermas lebt in der Vorstellung, daß himmlische Geister sich mit dem Menschen verbinden. Wenn diese Geister als weiblich geschildert werden, so ist dafür nicht etwa der Einfluß griechischer Mythologie mit Tugenden, Musen, Grazien und dergleichen verantwortlich zu machen. Die weiblichen Geister sind unmißverständlich von den Engeln, die stets männlich sind, unterschieden. Die Anschauung wurzelt in der syrischen Auffassung, die sprachlich begründet ist: *rūḥā* „Geist“ ist wie im Hebräischen ein Femininum. Erst unter dem Einfluß von *melletā*, das in der Bedeutung „Logos“ (Joh 1) sehr früh zum Masculinum geworden ist und nur in der Bedeutung „Wort des menschlichen Sprechens“ das Femininum beibehalten hat, wird *rūḥā* seit den Oden Salomos zum Masculinum.⁶² Der ältere Sprachgebrauch umschloß die Vorstellung, daß der Geist nicht selbständig existieren könne und daher als weiblich zu betrachten sei. Die Anschauung Afrahats von dem heiligen Geist als „Mutter“ wurzelt in diesem Boden; die Stelle lautet: „Wir haben aus dem Gesetz gehört: ‘Verlassen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter und wird seinem Weibe anhängen, und sie werden Ein Fleisch sein’. Das ist fürwahr eine große und hohe Weissagung. Verläßt etwa jemand Vater und Mutter von da an, wann er ein Weib nimmt? Das ist (vielmehr) der Sinn: Solange der einzelne kein Weib nimmt, liebt und verehrt er Gott, seinen Vater, und den heiligen Geist, seine Mutter, und hat keine andere Liebe.“⁶³ Gott und der Geist bilden also eine himmlische Syzygie, was offenbar eine vorchristliche Anschauung ist. Die Stelle Gen 2, 24 ist auch als Grundlage von Did 11, 11 anzunehmen, ebenso wie sie Eph 5, 25—32 ausgelegt ist; während aber Paulus das himmlische Geheimnis der Kirche beschreibt, nämlich die Syzygie zwischen Christus und der triumphierenden Kirche, will die Vorschrift der Didache die Versuche regeln, aufgrund der gleichen Stelle das irdische Geheimnis der Kirche darzustellen. Der Ansatz des ganzen Gedankenganges ist nicht im griechischen, sondern im syrischen Denken verwurzelt, und für seine Entstehung bot die Adiabene mit ihrem unter persischem Einfluß lebenden Judentum die Voraussetzungen.

4. Die syrische Didaskalia, die zwischen 200 und 250 entstanden zu denken ist, baut sich auf der Didache auf, deren Hauptinhalt sie mit Auslassungen und starken Erweiterungen darbietet. Aleppo (Beröa in Coele-

⁶² Babai, *Liber de unione*, ed. H. Vaschalde, CSCO 80, Paris/Louvain 1915, S. 173, 13. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* II, Sp. 3850—3853. M. Kmosko, *Patr. Syr.* III, S. XXV Anm. 5: „Apud Syros posteriores, quando rūḥā tertiam personam SS. Trinitatis designat, gen. masc. est, absque dubio propterea, ut hac ratione subsistentiam Sp. S. personalem urgerent.“ Genaue Darstellung: Harris-Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon* II 1920, S. 94 f.

⁶³ Afrahat, *Dem. XVIII* (*Patr. Syr.* I 839, 5—14 Parisot); vgl. auch Hebräer-Evang. fr. 5, bei Origenes, In Joh. II, abgedruckt *Apocrypha* II ed. E. Klostermann, KIT 8, Bonn 1910, S. 5.

syrien) wird als Ursprungsort angenommen werden dürfen.⁶⁴ Diese Stadt hat für die Adiabene die Bedeutung eines Durchzugsortes der Handelskarawanen und eines Rückzugsgebietes für Flüchtlinge, kann aber kaum als Ort von selbständigem Rang beurteilt werden. Ebenso steht es mit Edessa, das erst dann seinen großen Einfluß erlangte, als auch Nisibis von den Persern erobert wurde und viele Christen, unter ihnen Ephräm, flüchten mußten. Der Anlaß, die Didaskalia auszuarbeiten, könnte der erste Zuzug christlicher Flüchtlinge aus der Adiabene nach Aleppo und Edessa nach 229 gewesen sein, als Ardašir das Land am oberen Tigris eroberte. Die Didaskalia behandelt das Thema von Did 11, 11 nicht mehr. Bei der Zitierung von Gen 2, 24 ersetzt sie allerdings das von der Peschitta gebrauchte Wort *bsar*, *σάρξ*, durch *pgar*, *σῶμα*.⁶⁵ Ob das als Anzeichen für irgend welche Spiritualisierung zu deuten ist? Die leibliche Ehe jedenfalls wird mit starken Worten gegen die Häretiker verteidigt.⁶⁶ Offensichtlich sind die Entscheidungen innerhalb der Gemeinde gegen die Syzygienpraxis von Did 11, 11 schon längst gefallen.

5. Die Schrift, in der diese Entscheidung gefällt worden ist, sind die pseudoklementinischen Briefe Ad virgines. In ihnen ist das Problem der wechselnden, von Ort zu Ort neu eingegangenen geistlichen Ehe wandernder Propheten mit Offenheit und Kraft behandelt und zu einer klaren Lösung gebracht. Duensing setzt die Briefe ins 3. Jh.,⁶⁷ aber ihr Verhältnis zur Didaskalia einerseits, zu Tatian und Hermas andererseits spricht dafür, sie einige Jahrzehnte früher entstanden zu denken, also etwa um 170. Die Zustände in den Gemeinden sind geordnet, und die feste geistliche Ehe, die sog. Josephsehe, scheint neben der gewöhnlichen Ehe eine anerkannte Einrichtung zu sein. Neben den „geheiligten Brüdern“ sind die „geheiligten Schwestern“ genannt;⁶⁸ die Bezeichnung „geheiligt“ bedeutet: beide haben das Gelübde der geschlechtlichen Enthaltsamkeit abgelegt. Die „Verheirateten“ werden ausdrücklich von beiden unterschieden. Es ist darauf hinzu-

⁶⁴ H. Achelis und P. Flemming, Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt (TU NF X 2), Leipzig 1904, S. 364; Th. Zahn, Neue Funde aus der alten Kirche, NKZ 11, 1900, S. 438. — A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, NAG 1949, 3, S. 64, hat einen andern Vorschlag gemacht: „Ich möchte annehmen, daß die Didaskalia im Hauran verfaßt ist, weil der in dieser Schrift geschilderte Kirchenraum unseren (d. h. den von Schn. geschilderten) einschiffigen und einapsidalen Kirchen entspricht.“ Das ist aber keine Begründung für die Entstehung der Didaskalia im Hauran-Gebiet, sondern nur für ihre Geltung dort. Zudem will Schneider nur eine hypothetische Vermutung aussprechen; es ist unerlaubt, sie als begründete These zu behandeln, wie es G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956, S. 97, tut. Die bei G. P. Badger, The Nestorians and their Rituals, London 1852, Bd. 1, wiedergegebenen Grundrisse alter nestorianischer Kirchen in Ostsyrien zeigen die gleiche Anordnung des Kirchenraums.

⁶⁵ Didascalia Apostolorum syriace, ed. P. de Lagarde, Neudruck Göttingen 1911, S. 102, 13.

⁶⁶ Didascalia ed. Lagarde, S. 115, 9.

⁶⁷ H. Duensing, ZKG 63, 1950/51, S. 168.

⁶⁸ II 2, 4 (Duensing S. 181).

weisen, daß dieser Sprachgebrauch damals allgemein gewesen zu sein scheint.⁶⁹ Eine strenge Vorschrift verbietet den pilgernden, missionierenden Asketen, für die kurze Weile ihres Aufenthaltes in der Gemeinde eine geistliche Ehe auf Zeit einzugehen: „Uns aber darf ein Weib, das jung ist, oder eins, das einem Manne zu eben der Zeit gehört, dort nicht gehören.“⁷⁰ Die Briefe sprechen die Sprache geistlicher Vollmacht, wie sie aus dem Gehorsam des Predigers gegen die verkündigte Botschaft entspringt, und haben eine Entwicklung zur Entscheidung gebracht, die innerhalb der kirchlichen Gemeinden Syriens nach einer Lösung verlangte. Das Problem, das Did 11, 11 in seinen Anfangsstadien angedeutet und zunächst im Sinne missionarischer Anpassung an eine bestehende Anschauung gelöst worden ist, wird hier bis zu seinem prinzipiellen Ende durchgedacht und ist gegen die Didache entschieden worden. Die Ausführungen im 11. Kapitel des ersten Briefes können kaum anders denn als bewußte Entgegnung auf Did 11, 11 verstanden werden: „Fürchten wir uns also vor dem Gericht, das den Lehrern auferlegt ist. Denn ein schwereres Gericht werden die Lehrer empfangen, die lehren und (das Gelehrte) nicht tun, die den Namen Christi lügnerischer Weise annehmen und behaupten: 'Wir lehren die Wahrheit', laufen und schweifen unnütz umher, überheben sich und brüsten sich im fleischlichen Sinne. Diese sind wie ein Blinder, der einen Blinden leitet, (wobei) beide in die Grube fallen.“⁷¹

6. In Ägypten sind diese Entscheidungen unbekannt geblieben, weil das ganze Problem sich nicht erhoben hatte; daher hat hier die Didache unbehindert weiter wirken können. In Syrien dagegen konnten fortan nur noch häretische Bewegungen die Didache in ihrem gegebenen Text unmittelbar benutzen.⁷² Der Liber Graduum, der um 400 in Ostsyrien entstanden ist, zitiert die Didache als „Schrift“; der messalianische Verfasser dieses großen Werkes hat sie also in seinem Kanon gelesen. Der erhebliche zeitliche Abstand zur Didache drückt sich jedoch in der Erklärung aus, daß die alten Vorschriften nur der untersten Stufe der Christen gegeben seien und lediglich für sie Geltung besäßen. Der Ansatz dieses Denkens war schon mit Did 6, 2 gegeben, da hier die zwei Stufen christlichen Lebens als selbstverständlicher Maßstab des Urteils aufgestellt waren. Zitiert wird Did 8, 1 als *ktibē*, „geschrieben“: das Gebot, zweimal in der Woche zu fasten; aber, wird hinzugefügt, das gelte nur für die „Gerechten“, *kinē*, während die „Vollkommenen“, *gmīrē*, täglich fasteten.⁷³ Ebenso wird Did 8, 3, das

⁶⁹ Rosweyd, Onomasticon, MPL 74, col. 506, weist folgende Stellen nach: Palladius c. 8; vita Malchi c. 10; vita Basilii; Sidonius V, ep. 16; Gregor IV, dial. 11. Er zieht daraus die Folgerung: „Soror, id est uxor continenter in matrimonio vivens; ita et frater dicitur de marito continente.“

⁷⁰ II 2, 3 wörtlich übersetzt (Duensing S. 181 etwas anders).

⁷¹ I 11, 8 (Duensing S. 176).

⁷² Euseb, Kirchengeschichte III 25, 4 führt die Didache unter den *νόθοι* auf.

⁷³ Liber graduum VII 20 (Patr. Syr. III 183 Kmosko). „Etwa um die Wende vom 4. zum 5. Jh.“ (A. Baumstark, Die aramäische und syrische Literatur, HO III, S. 172).

auch als *ktīb* bezeichnet wird, weitergeführt: den Gerechten sei vorgeschrieben, dreimal am Tage zu beten, „die Vollkommenen aber preisen ihn den ganzen Tag“.⁷⁴ Die goldene Regel wird sowohl in negativer Form, wie bei Tobit, Philo, Apg. und Did, als auch in positiver Form, wie bei Lukas und Matthäus, angeführt.⁷⁵ Did 1, 3 ist nach dem Gedankengehalt wiedergegeben: „Die Gerechtigkeit (d. h. die Gemeinschaft der recht Lebenden) hat keinen Feind.“⁷⁶ Die Stelle Mt 5, 39 wird genau wie bei Did 1, 4 zitiert mit dem Zusatz *καὶ ἔσῃ τέλειος*.⁷⁷ In der sachlichen Parallele zu Did 4, 2, wo angeordnet wird, die Lehrer des Wortes aufzusuchen, ist nur ein Ausdruck geändert: die „Lehrer“ sind ersetzt durch die „Priester“, die das Wort Gottes zu sagen haben.⁷⁸ Die Häufung der Didache-Zitate in diesem Zusammenhang kann nur als Benutzung einer schriftlichen Vorlage verstanden werden, und das wird eine syrische Version gewesen sein. Die Priester, *kāhnē*, sind auch in der Parallele zu Did 13, 3—7 genannt: „Die Gerechtigkeit . . . gewährt ihren Priestern die Erstlinge von allem, was ihr einkommt, und die Erstlinge ihres Besitzes und die Erstgeburten.“⁷⁹ Die Stelle Did 2, 7 wird sogar als unmittelbares Herrenwort bezeichnet: „Er (der Herr) hat dir aber gesagt: Liebe deinen Bruder mehr als dich selbst.“⁸⁰ Die Formulierung *tāb men naṣṣāk* ist das korrekte syrische Äquivalent für den übersetzungsgriechischen Ausdruck *ὁπὲρ τὴν ψυχὴν σου*; in dem syrischen Elativ kommt der Sinn des Satzes erst zur Geltung. Die im Liber Graduum gebrauchte Wendung deutet auf die Benutzung einer syrischen Vorlage. Die Bewertung der Stelle als Herrenwort aber wird mit der längeren Überschrift *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* in Zusammenhang gebracht werden dürfen. Der Überblick über diese Verwendung der Didache bestätigt die aus dem Liber Graduum zu erhebende Tatsache, daß die Messalianer sich nicht an die Weisungen der Briefe Ad virgines gehalten haben, sondern die verdächtig gewordene Didache nach wie vor in der ihnen überlieferten Gestalt benutzten. Zwar ist Did 11, 11 nicht angeführt, aber dieser Umstand trifft mit der verhüllenden Behandlung des Libertinismus überein, die sich in fast jedem Abschnitt des großen Werkes zeigt. Die Messalianer stellen die Fortsetzung der in den Briefen Ad virgines bekämpften Libertiner dar; damit aber sind in ihnen die Ausläufer einer Bewegung zu erblicken, die Did 11, 11 noch in ihren ersten enthusiastischen Anfängen stand.

⁷⁴ VII 20 (P. S. III 186).

⁷⁵ VII 1 (P. S. III 146); XV 16 (P. S. III 375); XXX 26 (P. S. II 922 f.). — Tobit 4, 15; Philo bei Euseb, Praep. evang. VIII 7, 6 (I 430, 17 Mras); Apg 15, 20. Vgl. dazu G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926, S. 108 ff.

⁷⁶ XIII 1 (P. S. III 307).

⁷⁷ II 2 (P. S. III 27); XXII 15 (P. S. III 671).

⁷⁸ XIII 2 (P. S. III 307, 23).

⁷⁹ XIII 2 (P. S. III 307, 23—26).

⁸⁰ XVI 4 (P. S. III 395, 5).

Auf der gleichen Linie liegt es, wenn die Vorstellung aus Did 9, 4, wonach die zerstreuten Glieder der Kirche durch Gott selbst in sein Reich eingesammelt werden, gnostisch weitergebildet worden ist. Im Philippus-Evangelium scheint eine Syzygienpraxis der Gnostiker durch, wenn das Lösungswort der Seele vor den Wächtern der himmlischen Tore heißt: „Ich habe mich erkannt und mich von allen Seiten her gesammelt und habe dem Archōn (Weltherrscher) keine Kinder gezeugt, sondern seine Wurzeln ausgerottet und die zerstreuten Glieder gesammelt, und ich kenne dich, wer du bist; denn ich gehöre zu denen von oben her.“⁸¹ Der Ausdruck *διεσκορπισμένον* von Did 9, 4 ist mit der Seelenrettungsidee von Did 11, 11 verbunden, aber in einem Zusammenhang, der als Vorstufe des Manichäismus anzusprechen ist. Im Manichäismus ist dann die Sammlung der zersplitterten Weltseele durch den Aufstieg der Einzelseelen ins Lichtreich geradezu als Grundvorstellung des gesamten Systems ausgebaut. Als Heimat dieser Anschauungen ist bis zum Beweis des Gegenteils das ostsyrische Gebiet einschließlich Babylonien anzunehmen.

7. Worin ist der gedankliche Ansatz zu der in Did 11, 11 angedeuteten Haltung zu erblicken? Wenn auf die *ἀρχαῖοι προφῆται*, die alten Propheten, hingewiesen wird, so ist jetzt aufgrund des koptischen Textes die Deutung auf die Propheten des Alten Bundes gesichert. Welche Namen gemeint sind, sagt Irenäus: Hosea und Moses sind die männlichen Beispiele, Rahab das weibliche Beispiel, und dazu wird 1. Kor 7, 14 angeführt.⁸² Moses ist genannt, weil er seine äthiopische Frau⁸³ zur Israelitin machte, und propter hoc per nuptias Moysi nuptiae verbi (*ὁ τοῦ Ἰησοῦ νοητὸς γάμος*) ostendebantur. Rahab nahm die drei Kundschafter auf, die das Erdenrund durchschweiften, nämlich den Vater, den Sohn und den heiligen Geist; Rahabs *φιλοξενία* wird 1 Clem 12 gerühmt. Hosea aber führte ein hurerisches Weib heim, um auf die Annahme der Kirche in die heiligende Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes hinzudeuten. In der Paulusstelle wird nicht etwa die Erfüllung der Weissagung gesehen, sondern ein Handeln, das den Taten der Propheten gleicht und mit ihm auf einer Stufe steht. Die Erfüllung steht höher: es ist die Verbindung zwischen Christus und der Kirche. Wo, wie bei Did 11, 11, das Handeln der Propheten als unmittelbares Vorbild und nicht als gegenbildlich zu überhörender Typus betrachtet wird, da bieten diese Ausführungen des Irenäus die nächstliegende Erklärung. Der Zweck der so unbestimmt angedeuteten Handlung ist die Erlösung des Leibes einschließlich der Körperseele, also

⁸¹ Epiphanius, haer. 26, 13 (I 292, 16–20 Holl); Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, ² 1924, S. 69.

⁸² Irenäus, haer. IV 20, 12 Massuet (II 223 f. Harvey). Zu Rahab vgl. den Nachweis rabbinischer Belege bei M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, Göttingen ²1956, S. 156, Anm. 1. Ephraem nennt „die Familie der Rahab“ einen „trefflichen Typus unserer Hoffnung“ (E. Beck, Des hl. Ephraem des Syrer Hymnen De fide, CSCO 155, Louvain 1955, S. 228, Hymn. 87, 3).

⁸³ Ex 2, 21: Zippora; Num 12, 1: uxor aethiopissa (Luther: „die Mohrin“).

die Aufnahme des Leibes und der Seele in die *ἀφραγία*, die an sich nur dem Geiste zusteht. Für den Rahmen der Vorstellung findet sich die Erläuterung wiederum bei Irenäus: „Gerechten Menschen und Geiststrägern ist das Paradies bereitet.“⁸⁴ Mit „Paradies“ ist nicht die endgültige himmlische Seligkeit gemeint, sondern der vorhimmlische Ruheort der Erlösten.

8. Eine Bestätigung der These, daß die in Did 11, 11 angedeuteten Zustände sich in der Adiabene fanden, kann in der Tatsache gesehen werden, daß sie sich noch auf lange hinaus in spiritualisierter Form bei den Nestorianern halten konnten — in den Protokollen ihrer Synoden finden sich einige deutliche Aussagen —, während die vom griechischen Westen her beeinflussten Monophysiten nichts davon wissen. Ein Beispiel: Philoxenus von Mabbūg (gest. 523) versteht die Ehe des Hosea nicht mehr typologisch, sondern als reinen Gehorsamsakt gegenüber einem Befehl Gottes,⁸⁵ während noch Afrahat von dem offenbar üblichen Zustande spricht, daß sich bei dem *ihīdājā*, dem Asketen der obersten Rangstufe, ein Weib befindet, und Afrahat dazu raten muß, daß beide öffentlich heiraten.⁸⁶ In der Didaskalia ist die Stelle Did 11, 11 in ganz allgemeiner, abgeblaßter Fassung gebracht: „Und er (der Bischof bei seiner Wahl) soll geprüft werden, ob er in weltlichen Erfordernissen fehlerlos sei“;⁸⁷ diese Formulierung ist jedoch so unbestimmt gehalten, daß bezweifelt werden muß, ob überhaupt ein sachlicher Anschluß an Did 11, 11 besteht; wahrscheinlich ist einfach der Besitz eines guten Rufes gemeint.

Die Weiterbildung der in Did 11, 11 angerührten Vorstellung zeigt in die Richtung der Gnosis. In der „Sophia Jesu Christi“ werden die ausgewählten *ὁμοπνεύματα* (75, 18) auch die „Wachenden“ (89, 8) und „die Kinder Gottes“ (92, 14) genannt; sie werden dem „Geschlecht, das nicht wankt“ (75, 20; 88, 9) zugerechnet. Gemeint sind die fest von der Wahrheit ihrer Lehre überzeugten Gnostiker; die Ausdrücke deuten wohl auf eine syrische Vorstufe hin, in der, unabhängig von Did 11, 11, die Identifikation der Asketen mit himmlischen Engelmächten eine gebräuchliche Anschauung war.⁸⁸ Die Syzygienvorstellung ist auch im „Apokryphon Johannis“, das zu den Schriften des Fundes von Nagʿ Hammādi gehört, benutzt und weitergeführt.⁸⁹

⁸⁴ Irenäus, haer. V 5, 1 Massuet (II 331 Harvey).

⁸⁵ Philoxenus, De trinitate (CSCO 10, ed. H. Vaschalde), S. 79 f.; dazu E. Bergsträsser, Philoxenus von Mabbug, Elert-Gedenkschrift 1955, S. 57 Anm. 120. Der nestorianische Bischof Isaak von Ninive (7. Jh.) dagegen sagt: Hosea habe sich mit einem Weibe „vereinigt in einer gesetzlosen Ehe“ (P. Bedjan, Mar Isaacus Ninivita De perfectione religiosa, Paris-Leipzig 1909, S. XI).

⁸⁶ Afrahat, Dem. VI 4 (P. S. I 260, 19 Parisot).

⁸⁷ Achelis-Flemming, Didaskalia, S. 14, 18—20, 27. Funk I 34, 10.

⁸⁸ W. Till, Die gnostischen Schriften, S. 37. Der Begriff *οὐζύγλα* kommt p. 95, 3 vor.

⁸⁹ Die volle Entfaltung findet sich bei Origenes in der Erklärung zu Matth 22, 30 (GCS 40, Orig. X, S. 692 Klostermann), wo die Syzygie als Auferstehungsordnung beschrieben wird.

Eine Vorstufe zu den in Did 11, 11 angedeuteten Vorstellungen wird in der eigenartigen Gestalt der essenischen Ehe zu erblicken sein. Nach der Darstellung des Josephus lehnten sie die gewöhnliche Ehe ab. Ihr Verhalten aber wird *ἐγκράτεια* genannt.⁹⁰ Im Syrischen wird dieses Wort übersetzt mit *anwājūtā*, „Zustand der *anāwīm*“, der *πωχοί* von Mt 5, 3; es kann aber auch durch das deutlichere *ḳaddišūtā*, „eheliche Enthaltsamkeit“, wiedergegeben werden.⁹¹ Diese Bezeichnungen im Verein mit dem Umstand, daß Kinder adoptiert wurden, um den Bestand der essenischen Gemeinschaft zu sichern (genau wie bei den Abelonii), kann nur auf das Bestehen der Institution der Josephsehe, also der geistlichen Ehe, gedeutet werden. Das griechische Wort *ἐγκράτεια* war die beste Bezeichnung dieses Verhaltens; bedeutete es doch „Enthaltsamkeit“ und „Selbstbeherrschung“.⁹² — Auf die Ehepraxis innerhalb des zeitgenössischen Judentums wirft das Verhalten der Rabbinen in der Handhabung des Scheidebriefes einiges Licht. Rabbi Tarphon aus Lydda, der ungefähr von 60—135 lebte,⁹³ heiratete in einer Zeit der Hungersnot nacheinander 300 Frauen, damit sie in den Genuß der Priesterhebe gelangten.⁹⁴ Zwei babylonische Autoritäten, nämlich Rab († 247) und Rab Nachman († 320), schlossen auf ihren Reisen die Ehe jeweils für einen Tag.⁹⁵ Von hier aus konnte das in Did 11, 11 angedeutete Verhalten christlicher Propheten für die Umwelt nicht als unerhört erscheinen.

Der Überblick über diese Gesamtentwicklung zeigt, daß Did 11, 11 eine verständliche Aussage enthält, wenn es als Anweisung für das Verhalten gegenüber dem asketischen Enthusiasmus syrischer Propheten aufgefaßt

⁹⁰ Josephus, bell. II 8, 2 (§ 120 Niese); ebenfalls von Porphyrios, De abstin. IV 11 gebracht und daraus von Euseb, Praep. evang. IX 3, 2 (I 486, 17 Mras) zitiert.

⁹¹ *anwājūtā* in der anonymen syrischen Übersetzung der Klemensbriefe (um 700, also sehr spät) bei 2. Klem 15, 1 (R.-L. Bensly, The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac, Cambridge 1899, S. 61, 20). Zu *ḳaddišūtā* s. E. Beck, Ephraems Reden über den Glauben, Studia Anselmiana 33, Rom 1933, S. 104 Anm. 1: „Der Stamm qds bringt bei Ephrām öfters die Idee der Ehelosigkeit zum Ausdruck. So z. B. in Prose Ref. II 75, 40 ff., wo Ephrām zum Beweis dafür, daß auch der alttestamentliche Gott Ehelosigkeit (*quadišūtā*) geschätzt hat, auf Elias verweist und auf Moses, der von Gott den Befehl erhielt, sein Weib zurückzuschicken. Die gleiche Bedeutung hat *quadišūtā* auch im 4. Hymn. De Conf. et Mart. (Lamy III 669, 34), wo *zuwāgā* (ehelicher Verkehr) als Natur bezeichnet wird, dem *quadišūtā* (Enthaltsamkeit) als tugendhafte Angewöhnung gegenübersteht.“ — Vgl. auch Rosweyd, Onomasticon, s. v. *Continentia* in matrimonio, MPL 74, col. 425, und für die frühe Kirche das griechische Fragment aus der Apologie des Aristides in dem Pap. 2486 des Britischen Museums, JThSt 25, 1924, S. 74.

⁹² Fr. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden I, 1925, Sp. 414. Das Wort ist von Epiphanius benutzt worden, um die Haltung Tatians zu kennzeichnen (Epiph., haer. 46, 1; II 205, 4 Holl).

⁹³ H. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, ⁵1921, S. 126. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II, ¹1907, S. 444, Anm. 133.

⁹⁴ Tos. Ket. 5, 1 (266); P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, S. 650.

⁹⁵ b. Jeb. fol. 37b; Billerb. III, S. 110.

wird. Für diesen Enthusiasmus fanden sich in der Adiabene um die Wende des 1. Jh. die günstigsten Bedingungen. Das Land am oberen Tigris, das dem alten Assur entsprach und meist Chaldäa genannt wurde, war der Aufenthaltsraum der zehn Stämme Israels, die dorthin verschleppt und bei der großen Rückwanderung der babylonischen Exulantschaft nicht mitgezogen waren.⁹⁶ Die Kraft dieses Judentums, dessen geistige Entwicklung wir uns durch die Tora, die Propheten Hosea, Amos und den ersten Jesaja, die Elia-Traditionen, die Spruchweisheit und das Buch Tobit gekennzeichnet zu denken haben, wird nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung gewesen sein, die in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. zur Bekehrung des adiabenisches Fürstenhauses aus dem Heidentum zum Judentum führte.⁹⁷ Die Zwei-Wege-Lehre könnte innerhalb des Judentums der Adiabene als Handbuch der Katechumenenbelehrung entstanden sein; die Prodikos-Fabel braucht dazu nicht bemüht zu werden, da sich im Test. Asser 1, 3—5 die Anknüpfung, ja vielleicht die Grundlegung bot. An diese Entstehung zu denken liegt insofern nahe, als die Zusammenfassung in einem Handbuch nur dann sinnvoll war, wenn eine Massenbelehrung notwendig wurde. Bei Einzelbekehrungen konnte jeder jüdische Lehrer, dem die Kategorien ja aus Jer 21, 8 bekannt waren, selbständig aus der Tradition schöpfen. Ist aber der Zwei-Wege-Katechismus um 40 n. Chr. in der Adiabene entstanden, so läßt sich seine Einfügung in eine christliche Gemeindeordnung, die für das gleiche Gebiet bestimmt ist, als die übliche missionarische Anknüpfung an die Synagoge voll verstehen. Für den Barnabasbrief ist dann eine selbständige Benutzung des jüdischen Textes anzunehmen.

Prüfen wir von hier aus den lateinischen Text, der Did 1—6 umfaßt, so steht der Annahme nichts im Wege, seinen Wortlaut als Übersetzung des jüdischen Proselytenkatechismus anzusehen; nur der Schlußsatz

⁹⁶ K. Müller, Kirchengeschichte, I, 1941, S. 50. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3. Bd. 1909, S. 10 Anm. 19. A. Harnack, Mission und Ausbreitung II, 1924, S. 679, Anm. 3. — Die Landschaft Adiabene lag zwischen dem großen und dem kleinen Zäb-Fluß und ist identisch mit der späteren Kirchenprovinz Arbēla. Der syrische Name lautet Hdajjāb (J.-B. Chabot, Synodicon orientale, Paris 1902, S. 673 a; O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, S. 392 a). G. P. Badger stellte um 1850 fest, daß in der Gegend von Mōsul-Ninive noch akkadische Wörter wie awēl (= amēlu „Mensch“) in Gebrauch waren.

⁹⁷ Josephus, ant. XX 2, 1 f. (§ 17 ff. Niese). Der Thronfolger war zur Erziehung an den Hof des Stadtkönigs von Σπασίον Χάραξ in Südmesopotamien geschickt worden; dort kam er unter den Einfluß des Juden Ananias, der ein liberales, der Beschneidung nicht bedürftiges Judentum vertrat. Sollte περιμεταβαίων Did 3, 4 bedeuten „der die Beschneidung vollzieht“ (Wilfred L. Knox, JThSt 40, 1939, S. 146 ff.), so könnte Ananias der Verfasser des jüdischen Zwei-Wege-Katechismus sein.

muß als Zutat des christlichen Übersetzers beurteilt werden.⁹⁸ Die Adiabene war zweimal in römischer Hand, und zwar einbezogen in die Provinz Assyria mit dem befestigten Statthaltersitz Nisibis: das erste Mal nur kurz, von der Eroberung durch Trajan i. J. 115 bis zur Räumung durch Hadrian i. J. 117,⁹⁹ das zweite Mal von der Rückeroberung durch Septimius Severus i. J. 199 bis zum endgültigen Verlust infolge des siegreichen Vorrückens des Sassanidenkönigs Ardašir i. J. 229.¹⁰⁰ Während einer dieser beiden Perioden könnte, so wäre die Herkunft des lateinischen Textes zu erklären, ein Mitglied der Statthalterverwaltung zu Nisibis den syrischen (oder hebräischen?) Text des Katechismus von einem Angehörigen der dort zahlreich vorhandenen Judenschaft erhalten und vielleicht mit seiner Hilfe übersetzt haben. Da der lateinische Text aus dem 3. Jh. stammt, wäre dieser Vorgang am ehesten in die zweite Periode, also zwischen 199 und 229, zu setzen.

9. Wie stark die Bekehrung zum jüdischen Glauben das adiabenisches Fürstenhaus ergriffen hat, ist an der Tatsache abzulesen, daß die Königin Helena i. J. 44 n. Chr. nach Jerusalem gezogen ist und sich dort die großartigen „Königsgräber“ nördlich vom Damaskustor in den Felsen hauen ließ. Anfänglich war das adiabenisches Neujudentum auf der Proselytenstufe stehen geblieben, hatte also die Beschneidung nicht angenommen.¹⁰¹ Ob die Verfasser der Didache deshalb von Heuchlern reden, weil die jüdischen Lehrer in vielen Fällen das Weiterbestehen dieser Stufe, die dem Gesetz nur unvollkommen entsprach, geduldet haben? Daß jedenfalls die Proselytentaufe eine große Rolle gespielt hat, ist an der Taufvorschrift der

⁹⁸ Nachträglich stelle ich fest, daß B. Altaner eine im Grundzug gleiche Lösung vorgeschlagen hat: „In der von J. Schlecht aufgefundenen *Doctrina Apostolorum* besitzen wir die ursprüngliche jüdische Grundschrift der Didache, wie sie, am Anfang und Schluß ‚verchristlicht‘, bei christlichen Lesern Eingang gefunden hat“ (B. Altaner, *Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum*, Vig. Christ. 6, 1952, S. 167). Die Überschrift, die als spätere Zufügung zu beurteilen ist, wird zu übersetzen sein „Aus der Lehre der Apostel“. Als erster hat wohl J. A. Robinson in dem Schlecht'schen Text den jüdischen Zwei-Wege-Katechismus gesehen (*The Problem of the Didache*, JThSt 13, 1912, S. 339). Der syrische Text einer „*Doctrina (malfānūtā) duodecim Apostolorum*“ liegt vor in dem von M. D. Gibson veröffentlichten Manuskript der *Didaskalia Horae semiticae* I, fol. 9a–11a; engl. Übersetzung II, S. 12–15). Es scheint sich um eine späte Überarbeitung zu handeln. Die an sich wünschenswerte erneute Untersuchung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen latein. *Doctrina*, *Did.*, *Barnabas* 19/20, syrischem Text und ägyptischen Bezeugungen soll hier nicht unternommen werden. — Vgl. ferner Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, S. 114.

⁹⁹ Eine lehrreiche Übersicht über die parthischen Kriege Trajans findet sich *Cambridge Ancient History* XI, 1954, S. 858 f.; Ktesiphon fiel im Januar 116, und am 20. Februar 116 verließ der Senat dem siegreichen Feldherrn den Titel *Parthicus*. — Über die Räumung durch Hadrian s. Klebs, *Art. Aelius Hadrianus* (Pauly-Wiss. 1, 1893, S. 500).

¹⁰⁰ St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* III, Mödling 1938, S. 2 ff. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse*, Paris 1904, S. 1 ff.

¹⁰¹ Josephus, *ant.* XX 2, 3 (§ 34 ff. Niese).

Didache, die eine auffallende Nähe zur Proselytentaufe verrät, abzulesen. Die Proselytentaufe konnte auch in Badehäusern vollzogen werden, und dort war sowohl kaltes als auch warmes Wasser. Dem gleicht sich die Didache an, wenn neben dem Normalfall des Taufens in „lebendigem“, d. h. fließendem Wasser der Flüsse die zweite Möglichkeit des Taufens in „anderem“, d. h. stehendem Wasser, das dann entweder kalt oder warm sein kann, zugelassen ist. Da, wo weder Fluß noch Badehaus vorhanden ist, wird die Benetzungstaufe (Did 7, 3) erlaubt. Diese Taufpraxis geht von dem Gedanken der levitischen Reinigung aus; die Besprengung knüpft offensichtlich an den levitischen Gebrauch des Isop-Wedels nach Ps 51, 9 an (vgl. Hebr 9, 22), kennt also noch nicht die Abwertung, die in der späteren Entwicklung die nur für die Klinikertaufe erlaubte Aspersio erfahren hat. Hier ist einer der Punkte, an dem zu erkennen ist, weshalb der Didache kein Weiterleben in der Kirche beschieden sein konnte.¹⁰² Ihre Vorschrift zielt auf die Entstehung ortsgebundener Gemeinden; mit der Aspersio ist die örtlichen Verhältnisse des flachen Landes zwischen den Flüssen berücksichtigt. Daß es sich dabei um ein durchaus folgerichtiges Weiterdenken der levitischen Reinigungsgesetze handelt, zeigt die spätere Festsetzung im babylonischen Talmud,¹⁰³ wonach in bestimmten Fällen „Sand, Kies oder Späne“ benutzt werden durften. Von den Bedingungen der Wüste aus hat Jahrhunderte danach der Islām eine noch stärker veräußerlichte Abreibung mit Sand als ausreichend für die kultische Reinigung zugelassen.¹⁰⁴ Die Taufvorschrift mit ihren drei Möglichkeiten stellt in sich einen klaren Gedankenfortschritt dar. Peterson, der diese Abstufung nicht gesehen hat, spricht von einer „Ungereimtheit“ und meint, es liege entweder „eine literarische Ungeschicklichkeit“ oder der „Brauch einer Sekte“ vor; aber nichts zwingt zu diesem Schlusse.¹⁰⁵

¹⁰² Die Grundvorstellung dagegen konnte weiterbestehen. In dem Wasserweihe-Ritual, das im 19. Jh. bei den Nestorianern der Mōṣul-Gegend in Gebrauch stand, heißt es: „Mit dem Isop deiner Gnadenweisungen laß unsere Seelen geheilt werden, o Erbarmender“ (G. P. Badger, *The Nestorians* I, S. 236).

¹⁰³ bBerakot II 3, fol. 15a.

¹⁰⁴ Koran, Sure 4, 46. Im späteren Islam durfte man sich, wenn die Waschung des Fußes nicht zu ermöglichen war, sogar mit der „Bestreichung der Fußbekleidung“ begnügen (I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, S. 273).

¹⁰⁵ E. Peterson, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung* (*Rivista di Archeologia Cristiana* 27, Rom 1951, S. 49 f.), vermutet, die in den manichäischen *Kephalaia* S. 44, 27 genannten *Καθαροί* (nicht *Katharoi*, wie Peterson schreibt) seien diese christliche Sekte. Aber der Text ist an dieser Stelle so schlecht erhalten, daß er nicht einmal zu einer Vermutung Raum bietet. — Für einen Zusammenhang mit den levitischen Reinigungen spricht sich G. Hölscher aus: *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Gießen 1922, S. 212 (§ 90 Anm. 31). Vgl. auch F. J. Dölger, *Ichthys*, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, Bd. 1, Rom 1910, S. 84–87; 96. — Von der Didache aus ergibt sich keine Möglichkeit, die Taufriten aus dem Vorbild hellenistischer Mysterien herzuleiten (C. Clemen, *Rel.-gesch. Erklärung des NT*, 1924, S. 161). Über die jüdischen Waschungen in der nachbiblischen Zeit vgl. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.), Gem-

Auch die Entstehung des merkwürdigen Spruches Did 1, 6, der auf Augustin einen so großen Eindruck gemacht hat, ist aus den Verhältnissen der neubekehrten Adiabene heraus verständlich. Der jüdische Katechismus, dessen Wortlaut wir wahrscheinlich in der lateinischen *Doctrina Apostolorum* besitzen, enthält Erörterungen über das rechte Almosengeben (4, 5—8), die sich an Spr 11, 4 anschließen. Im Judentum jener Zeit ist diese Stelle viel hin und her gewendet worden; aus der Schule Schammais wird uns die formulierte Norm berichtet: „Welches ist dasjenige Almosen, das vom ungewöhnlichen Tode errettet? Das man gibt, ohne zu wissen, wem man es gibt“.¹⁰⁶ Ähnliche Äußerungen sind im palästinensischen Judentum der Zeit nach 70 vorzusetzen, während die Erläuterungen des adiabenisches Proselytenkatechismus (*doctr. ap.* 4, 8)¹⁰⁷ mit der weniger strengen Meinung der Schule Hillels übereinstimmen. *Doctr. ap.* 4, 8 ist in Did 4, 8 wiederholt. Und nun geht Did 1, 6 in der gleichen Richtung einen Schritt weiter, erweist sich also dadurch als spätere christliche Bearbeitung. Hier ist die literarische Anknüpfung der Didache an den jüdischen Proselytenkatechismus mit Händen zu greifen, beide Aussagen aber ruhen auf Sir 12, 1—7: „Wenn du Wohltaten gibst, so sei dir bewußt, wem du sie gibst“. Die Entscheidung bleibt auf dem in Gal 6, 10 eingeschlagenen Weg: Hilfe ist zuzuwenden „vorzugsweise den Angehörigen der Glaubensfamilie“, wie die Peschitta diese Stelle übersetzt. Die Ansätze zu bewußter Gemeindebildung werden bestärkt.

10. Als Hinweis auf die Verwurzelung der Didache in Ostsyrien möchte ich schließlich das Zeugnis werten, daß die syrisch-nestorianischen Gemeinden in dem Bergland östlich von Kirkuk noch um 1905 bei der Herstellung des Abendmahlsbrotes eine eindrucksvolle Symbolik gekannt haben. Die Nachricht, die E. v. d. Goltz verzeichnet und die wieder von H. Lilje zitiert wird,¹⁰⁸ die nach der Durchführung der Nachlese auf den Feldern zurückgebliebenen Körner würden aufgesammelt und zur Bereitung des Abendmahlsbrotes benutzt, hat sich in dieser allgemeinen Form bei der Nachprüfung allerdings nicht bestätigt. Wohl aber konnte eine vergleichbare Sitte festgestellt werden; auf allen Stufen des Vorgangs ist hier der strenge Gedanke der Erwählung in symbolischer Darstellung verdeutlicht worden:

bloux 1935, S. 352 ff. Nachträglich sehe ich, daß W. Telfer, *JThSt* 40, 1939, S. 144 f., eine ähnliche Anschauung wie die oben entwickelte vertritt.

¹⁰⁶ Billerb., IV 2, S. 1070 (Ausspruch des Rabbi Chijja b. Abba, um 280).

¹⁰⁷ Non avertes te ab egente, communicabis autem omnia cum fratribus tuis nec dices tua esse; si enim [in im]mortalibus socii sumus, quanto magis hic initiantes esse debemus? omnibus enim dominus dare vult de donis suis (Lietzmann, *KlT* 6, S. 7).

¹⁰⁸ E. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche (*TU NF* 14, 2 b, Leipzig 1905, S. 22, Anm. 2): „In griechischen Landgemeinden hat sich die Sitte bis heute erhalten, daß auch die für die Eucharistie bestimmten Elemente von den Gemeindegliedern mitgebracht werden. Bei den syrischen Nestorianern sind es heute noch die auf den Feldern liegenden gebliebenen Körner, die zum Bereiten des Abendmahlsbrotes benutzt

„Für die Aussaat wurde ein besonderes Feld ausgewählt. Wenn der Weizen reif war, wurden reine Ähren durch jungfräuliche Mädchen oder über fünfzig Jahre alte Witwen ausgelesen und in den Hofraum der Kirche gebracht. Das Korn wurde sorgfältig gereinigt und danach zwischen Mühlsteinen gemahlen. Schließlich wurde das Mehl dem diensttuenden Priester übergeben, der es mit Wasser, Öl, Salz und Hefe mischte. Der Priester selbst backte den Teig um Mitternacht unter ständigen Gebeten.“¹⁰⁹

Beim Patriarchat der mit Rom unierten Chaldäischen Kirche in Mōsul ist von dieser Sitte freilich nichts mehr bekannt; zum Abendmahlbrot wird das übliche Weizenmehl verwendet, und niemand weiß von irgend einer Vorschrift liturgischer Art oder einer früher vorhandenen Sitte, die in andere Richtung deuten könnte. Nur einem Diakon (Šammās) war ein literarisches Zeugnis bekannt; er wies auf eine Stelle in der Vita des Joseph Busnāḫ (869—979) hin, wo erzählt ist, daß Jaḫīrā, der Vater dieses Mönches, bei der Herstellung des Mehles zum Abendmahlbrot eine besondere Weise befolgte. Vor dem Dreschen der eingebrachten Ernte wählte Jaḫīrā auf den Tennen die besten Ähren aus, die er dann selbst durch Zerreiben in den Händen ausdrosch, damit das Vieh bei seinem

werden (vgl. Did. IX).“ Goltz sagt leider nicht, woher er diese Nachricht hat. Der Umstand, daß er keine Quelle zitiert, läßt auf mündliche oder briefliche Herkunft schließen; die enge Verknüpfung mit der Nachricht über Griechenland deutet darauf hin, daß einer seiner griechischen Gewährsmänner, die er TU 14, 2 a im Vorwort nennt, auch der Vermittler der Nachricht über die syrische Praxis gewesen ist. — Der Papyrus von Dēr-Bala'izeh fügt zu *ἐπάνω τῶν ὁσίων* hinzu *καὶ βουνῶν καὶ ἀρουρῶν*, gleicht den Text also an ägyptische Verhältnisse an. Aus der Ausgabe von C. H. Roberts und B. Capelle, *An early Euchologium, The Dēr-Bal'izeh Papyrus enlarged and reedited*, Louvain 1949, S. 26, bringt E. Peterson, *RivAC* 1951, S. 56 einen Abdruck des Textes; Übersetzung bei J. Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christl. Gottesdienstes*, 1956, S. 228—230. — H. Lilje, *Die Lehre der zwölf Apostel, eine altchristliche Kirchenordnung, Die urchristliche Botschaft*, Erg.-Bd. 1, 1938, S. 68, Anm. 1.

¹⁰⁹ G. D. Henderson in Aberdeen hat sich auf meine Bitte in überaus dankenswerter Weise nach Kirkuk bei Mōsul gewandt und von Rev. A. J. Macleod, Church of Scotland chaplain to the Iraq Petroleum Company at Kirkuk, die oben deutsch wiedergegebene Äußerung des nestorianischen Priesters (kaššīš) Haidina Petyū erhalten; sie lautet im Original: „Ancient Church of the East, Kirkuk, Iraq. *Preparation for holy Communion*. In 1905 when the Assyrian Communities belonging to the Ancient Church of the East lived in the mountains of south-east Turkey, certain customs and traditions were observed in preparation for holy communion. A special field was chosen for the planting of corn. When the wheat was ripe, clean gleanings were picked by virgin girls or widows (over 50) and then brought into the churchyard. The gleanings were thoroughly cleaned and afterwards crushed between the millstones. Finally the flour was given to the Officiating Priest who mixed it with water, oil, salt and yeast. The Priest himself baked the dough around midnight during which time prayers were said.' Signed by: Rev. Haideena Petyou. (L. S.): 'ēdā 'attikṭā d-madnehā b-kirkūk. Kirkuk, 14th August, 1956.“ — Das nestorianische Meßformular beginnt mit der Backvorschrift, unter genauer Bezeichnung der zu singenden Psalmen (Brightman, *Liturgies Eastern and Western I*, S. 247 ff.).

Dreschgang sie nicht mit den Füßen berührte. Auf dem Gang zur Mühle und zurück sang er Psalmen, und in der Mühle sorgte er für die völlige Reinheit der Mühlsteine. Während des Mahlvorganges mußte sein Sohn aufrechtstehend Psalmen rezitieren.¹¹⁰ Dem Schreiber Bar Kaldūn ist dieses Verhalten als ein außergewöhnliches Verfahren erschienen, nicht als überrückommene Sitte. Aber die Tatsache, daß Busnāja aus der Adiabēnē stammte, läßt in Verbindung mit dem ersten Zeugnis anders darüber denken. Die Berichte sind wohl nur dann einigermaßen verständlich, wenn die Vorstellungen, die wir in der Didache finden, in besonderer Weise mit dieser Landschaft verknüpft gewesen sind. Daß in der Didache die Symbolsprache sich auf das Brot der Agapenfeier bezieht, während die beigebrachten Zeugnisse von dem Brot des Abendmahls reden, enthält keine grundsätzliche Verschiebung, da ja die Abendmahlsselemente dem Agapentisch entnommen wurden.

Für die Herkunft der Vorstellung von der Zerstreung der Körner auf den Bergen könnte an die jüdische Apokalyptik gedacht werden: beim Mahle der zukünftigen Welt wird der Behemōt, der „auf den tausend Bergen“ gelebt hat, den Frommen zur Speise dargeboten werden. Bei diesem Mahle wird auch der Fisch des Urmeeres, der Leviathan, aufgetra-

¹¹⁰ Die Eltern des Joseph Busnāja „besorgten für die Kirche ihres Dorfes alles, was in ihr gebraucht wurde, wie z. B. das feine Weizenmehl (für das Abendmahlsbrot), das Öl der Lampen und das Übrige; der Priester und der Schulmeister, die zu dieser Kirche gehörten, wohnten sogar bei ihnen in ihrem Hause. Sobald man im Sommer die Ernte auf die Tennenböden brachte, legte sein Vater Jakīrā Ähren, die er nach sorgfältiger Prüfung ausgewählt hatte, beiseite in der Menge, die er an Mehl im ganzen Jahre für die Kirche brauchte. Sie (die Eltern) hatten, sagte Rabban Joseph, eine große Kammer, worin sie die Ähren aufbewahrten, die sein Vater dann selbst mit den Händen zerrieb, um daraus das Mehl für das ganze Jahr zu machen; er vollzog das sehr sorgfältig, damit das Mehl nicht von Ähren, die das Vieh mit Füßen getreten hatte, hergestellt würde. — Der Heilige fügte hinzu: 'Dann, wenn mein Vater diesen Weizen zur Mehلبereitung mahlen wollte, brachte er ihn selbst zur Mühle. Sobald er aus der Tür ihres Gehöftes getreten war, ließ er mit dem Hersagen der Psalmen des (Meß-)Offiziums beginnen, und während des ganzen Weges sagte man Psalmen auf.' Gleich nach dem Betreten der Mühle ließ er (seinen Sohn) Rabban Joseph aufrecht stehen bleiben, damit er die Psalmen aufsahe, und erlaubte ihm weder sich niederzusetzen noch sich ein wenig auszurufen. Er selbst reinigte die Mühle, verteilte den Weizen und raffte das Korn zusammen, ohne irgend jemandem die Annäherung zu gestatten; wenn er dann das Mehl in den Sack eingefüllt hatte, begaben sie sich auf den Rückweg, wobei sie bis zum Hause die Psalmen des Offiziums rezitierten. Derart beschaffen war die Gewissenhaftigkeit dieses gerechten und ordentlichen Mannes und seine Sorge für die Ehre der heiligen Sakramente“ (übersetzt nach der Handschrift Vat. syr. 467, f. 12^v, 17—13^v, 8, deren Photokopie ich der Freundlichkeit des Vizepräsidenten Arnold van Landschoot verdanke; französ. Übersetzung: J.-B. Chabot, *Histoire du moine Rabban Joussef Bousnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun*, *Extrait de la Revue de l'Orient Chrétien*, Paris 1900, S. 12 f.). — Den Hinweis auf diesen Text habe ich ebenfalls der Hilfsbereitschaft G. D. Hendersons zu verdanken; er erhielt ihn von Fr. Joseph Omez O. P. in Mōsul, von dem auch die andere Nachricht über Mōsul stammt.

gen werden; über das Mittelglied der jüdischen Sabbatmahlzeiten erscheint das Fischgericht wieder bei den frühkirchlichen Agapen.¹¹¹ Dieser Anklang ist jedoch etwas weit hergeholt; einleuchtender ist die unmittelbare Verknüpfung mit Mi 4, 12; Jes 11, 12; 56, 8; Jer 24, 9; 38 (31), 6. 8; Ez 11, 17; 13, 5; 28, 25; 34, 12; 37, 21; 39, 27; Sach 2, 10, Stellen, die ja auch der zehnten Benediktion des Achtzehngebetes zugrunde liegen.¹¹²

11. Die Bedeutung der Adiabene ist bisher schon darin gesehen worden, daß hier sehr wahrscheinlich große Teile des Alten Testaments, zum mindesten der Pentateuch, ins Syrische übersetzt worden sind.¹¹² Das ist um so wahrscheinlicher, als hier das reiche Königshaus die erforderlichen Mittel zur Verfügung stellen konnte und bei seiner inneren Beteiligung an der Bekehrung des Landes zweifellos dafür gesorgt hat, daß der Oberschicht des Volkes die Grundlagen der jüdischen Buchreligion dargereicht wurden. In Edessa war eine vergleichbare Lage kaum vorhanden und ist erst für eine spätere Zeit anzunehmen. Edessa hat erst später selbständige Bedeutung erlangt. Diese Stadt war im ersten Jahrhundert nur eine Wegestation zwischen Antiochien und dem mesopotamischen Gebiet. Lange Zeit gehörte Edessa zum adiabenenischen Königreich; erst zwischen 100 und 110 n. Ch. gelang es dem Unterkönig Abgar, die Stadt bei dem parthischen Großkönig Pacorus II. freizukaufen und ein eigenes Königtum aufzurichten, innerhalb des Partherreiches gleichen Ranges mit dem adiabenenischen Königreich.¹¹³ In der Zeit, die uns hier angeht, war also Edessa (mit der Osrhoëne) ein Teil des Königreichs Adiabene, während Arbela die Hauptstadt der Adiabene war; hier und in Nisibis waren bedeutende Mittelpunkte der Judenschaft.¹¹⁴ Eine Missionierung des Landes am Oberlauf des Euphrat und des Tigris mußte den Leitern der Urgemeinde als dringliche Aufgabe erscheinen, hatte aber mit starken Gegenwirkungen der siegesgewissen jüdischen Lehrer zu rechnen, auch nach der Niederlage, die das palästinensische Judentum im ersten jüdischen Kriege erlebte. Andererseits mußte diese religiös neu bewegte jüdische Welt in besonders starkem Maße für die Gedanken einer Vollendung der Heilsweissagung offen sein; als Antwort auf solches Verlangen erklärt sich das letzte Kapitel der Didache mit seiner Darbietung der aus der eschatologischen Predigt folgenden Paränese. Wo das Christentum als die Vollendungsstufe der Heilsgeschichte Israels gepredigt wurde, hatten die „Propheten“ den geeigneten Wirkungs-

¹¹¹ 4. Esra 6, 49 ff.; Billerb. IV 2, S. 892, 1146, 1156—1165.

¹¹² Die Stellen nach C. F. D. Moule, A Note on Didache IX. 4 (JThSt N. S. 6, 1955, S. 240—243).

¹¹² M. Noth, Die Welt des Alten Testamentes, Berlin 1953, S. 255 f.

¹¹³ R. P. Longden, The wars of Trajan, The Cambridge Ancient History XI, 1954, S. 119, 239, 244. C. Brockelmann, Handbuch der Orientalistik III, 1954, S. 152 f.

¹¹⁴ E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Bd. 1909, S. 9 Anm. 17. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Bd., 1924, S. 685 Anm. 3. — Karte bei J. Labourt, Le christianisme, bei S. 308.

bereich. In diese Welt hinein sprach die Didache. Sie ist mit ihrer Zusammenstellung der Hauptstücke urchristlicher Lehre und Praxis als das Kirchenbuch für die soeben missionierten Gemeinden in Ostsyrien aufzufassen.¹¹⁵

IV.

Die im zweiten und dritten Teil der vorliegenden Ausführungen entworfenen Ergebnisse erreichen nicht den Gewißheitsgrad der Evidenz; für sie kann nur Wahrscheinlichkeit, allerdings wohl gehobenen Grades, in Anspruch genommen werden. Ein weit geringerer Grad von Sicherheit kommt den Erwägungen des folgenden vierten Teils zu: sie sind als eine Reihe von anschließenden Arbeitshypothesen zu betrachten, als Denkmöglichkeiten, die zur Fortführung der Diskussion entfaltet, nicht aber als feste Thesen behauptet werden sollen.

1. Die Didache hat sprachlich und sachlich, das ist das Ergebnis der bisherigen Überlegungen, einen festen Zusammenhang mit Ostsyrien. Die Gemeinden, an die sie sich richtet, sind dort zu suchen. Damit aber ist nicht ohne weiteres die Behauptung zu verbinden, daß auch der Abfassungsort in Ostsyrien liegen mußte. Es erweist sich, daß bestimmte Schwierigkeiten sich auflösen, wenn zwischen Bestimmungsland und Abfassungsort unterschieden wird. Dafür lassen sich zwei Gründe beibringen. Der erste Grund ist schon genannt: die Didache enthält zum überwiegenden Teile feste Traditionsstücke, die nicht in jungen Gemeinden entstanden sein können. Es ist auch unwahrscheinlich, daß sie in einer solchen jungen Gemeinde niedergeschrieben worden sind, da sie sich an eine Vielzahl von Gemeinden richten. Die Annahme der Abfassung am Ort einer alten Tradition ist viel einfacher. Der zweite Grund liegt in der merkwürdigen Uneinheitlichkeit, die sich in dem Nebeneinander gut neutestamentlicher Anschauungen und seltsam fremdartiger Verhältnisse enthüllt. Die Taufe in warmem Wasser und die Erlaubnis zur geistlichen Ehe der wandernden Propheten sind Zugeständnisse, die nicht mit der inneren Einheitlichkeit und Kraft der mitgeteilten Überlieferungsstücke übereinstimmen. Der Umstand, daß alte Tradition und Neuregelung nebeneinander stehen, kann wohl am einfachsten erklärt werden, wenn gemeinsame Beratungen an einem Vollmachtszentrum in Palästina vorausgesetzt werden, bei denen die hier gültigen Überlieferungen zusammen mit den neuen Entscheidungen,

¹¹⁵ Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer, Tübingen 1924, S. XIII: „Man kann die Schrift im allgemeinen als Religionshandbuch des Urchristentums bezeichnen.“ Diese Formulierung ist etwas zu allgemein, enthält aber einen berechtigten Kern. Hier ist hinzuweisen auf die aus dem 2. Jh. belegte Formel *ἡ στρατιωτικὴ διδασχὴ* „die militärische Dienstvorschrift“ (Ägypt. Urkunden aus den Berliner Museen 140, 16; Fr. Preisigke, Wörterbuch I, 1925, Sp. 371). Es ist nicht anzunehmen, daß diese Bedeutung auf Ägypten beschränkt geblieben ist; sie ist inhaltlich begründet, insofern „*διδασχὴ*“ immer auf den Lehrinhalt blickt und niemals das bloße Lehrer-Sein oder Lehren-Können meint“ (H. Greeven, Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, ZNW 44, 1952/53, S. 16, Anm. 36). Greeven betont, daß „*διδασχὴ*“ es vor allem mit *παράδοσις* zu tun habe“ (S. 20).

die aufgrund der Verhältnisse der Empfängergemeinden zustande kamen, niedergeschrieben wurden. Die in der Überschrift liegende Andeutung ist darum ernst zu nehmen; offensichtlich sprechen aber nicht mehr die Hauptapostel, sondern die Stimme der Apostel der zweiten Reihe dringt zu uns.

2. Um den Abfassungsort näher bestimmen zu können, muß zuvor die Entstehungszeit überlegt werden. Daß als spätestes Datum die Zeit um 90 n. Chr. angenommen werden darf, konnte als ungefähre Schätzung bei der Untersuchung der von Hermas verarbeiteten Traditionen erschlossen werden. Als frühestes Datum kommt die Zeit in Betracht, in der die in Eph 5 benutzte Tradition als bekannt vorauszusetzen ist, da ja die Formulierung Did 11, 11 offenbar auf das dort beschriebene himmlische Mysterium Bezug nimmt; dieser Zeitpunkt wird um das Jahr 70 angesetzt werden dürfen. Auf die ersten Jahrzehnte nach 70 weist die besondere Art der Verwendung von Worten aus den Evangelien; nirgends findet sich ein ganz wörtliches Zitat, trotz großer inhaltlicher Nähe. Der matthäische Traditionsbereich herrscht vor, ein Tatbestand, der sich im Verhältnis des Jakobusbriefes zum Matthäusevangelium wiederholt.¹¹⁶ Die besondere Nähe zu Matthäus zeigt sich auch in der Ähnlichkeit des allgemeinen Aufbaus.¹¹⁷ Die Entstehung der Didache wird zeitlich nicht allzu weit von dem Ab-

¹¹⁶ G. Kittel, *Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter* (ZNW 43, 1950/51, S. 68. 85 ff.). K. Aland, *ThLZ* 1944, 99 ff. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, ²1956, Nachtrag zu S. 45 (Greeven). — Aus der engen Verwandtschaft des Vaterunser-Textes der Didache mit dem matthäischen Wortlaut folgert E. Lohmeyer: „Diese Besonderheiten lehren wohl, daß die Didache ihren Text nicht aus dem Matthäusevangelium genommen hat, sondern aus einer mündlichen Überlieferung, welche mit der matthäischen wohl aus der gleichen Landschaft und dem gleichen Gemeindekreis stammt“ (E. Lohmeyer, *Das Vaterunser*, Göttingen 1946, S. 7). In dieselbe Richtung deutet folgende Beobachtung. In der arabischen Übersetzung der sog. monarchianischen Prologe zu den Evangelien, deren lateinischen Text H. Lietzmann, *KlT* 1, Berlin 1933, S. 12 veröffentlicht hat, findet sich im Anfang des Prologs zu Matthäus abweichend vom lateinischen Text als Zusatz des arabischen Übersetzers der Ort genannt, wo Matthäus geschrieben habe: „im Lande Juda in der Stadt 'lt'm't“ (Fr. Taeschner, *Die monarchianischen Prologe zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velasquez nach der Münchener Handschrift cod. arab. 238*, *Oriens Christianus* III 10, Leipzig 1935, S. 83). Da in älteren arabischen Handschriften meist die diakritischen Punkte fehlen, macht es keine Schwierigkeit, b anstatt t zu lesen; und wenn die verhältnismäßig leichte Verlesung von k in m und die Verderbnis von t in 'l angenommen wird, was dem Duktus nach durchaus möglich ist, so würde sich der Ortsname ṭabaḳāt ergeben, also Pella (vgl. Anm. 132). „Im Lande Juda“ müßte dann im allgemeinen Sinne aufgefaßt werden, also „in Palästina“; diese Schwierigkeit bleibt bestehen. Dabei ist freilich die Warnung eines Kenners wie W. H. Worrell zu beachten: „With scripts like the Syriac and Arabic it is easy to manipulate a text with almost any desired result“ (*JThSt* 13, 1912, S. 31), aber ebenso unbestreitbar ist die Offenheit arabischer Texte für Verlesungen gerade von Eigennamen.

¹¹⁷ M. H. Shepherd, *The Epistle of James and the Gospel of Matthew* (JBL 1956, S. 48): „In the case of the Didache, the use of Matthew is beyond question“, aber mit dieser Feststellung ist noch nichts über die Textgestalt entschieden,

schluß des Matthäusevangeliums anzusetzen sein. Darauf führt auch die Übereinstimmung im Kirchenbegriff, der in dieser Form kaum mehr im 2. Jh. denkbar ist: bei Matthäus ist die Kirche, wie G. Bornkamm es ausgedrückt hat, „nicht schon Sammlung der Auserwählten und ewig Geborenen, sondern ein *corpus mixtum*“, „Kirche und Gottesreich dürfen also ganz und gar nicht als gleichzeitig nebeneinander bestehende Reiche verstanden werden, sondern lösen zeitlich einander ab“;¹¹⁸ auch in der Didache soll die Kirche erst in das Reich Gottes eingebracht werden, ist also Vorstufe (9, 4).

Werden die in unserer Untersuchung gewonnenen Ergebnisse auf ihr Gewicht geprüft, so ergibt sich, daß die Zuweisung der Didache an den ostsyrischen Raum ausreichend begründet erscheint. Der Versuch der zeitlichen Ansetzung dagegen ist ausgesprochen schwach geblieben und hat über die Stufe der bloßen Vermutung nicht hinausgeführt werden können. Wenn es nicht möglich ist, eine neue Argumentationsreihe zu entwickeln, um die Annahme einer Datierung auf die ersten Jahrzehnte nach 70 zu unterstützen, wird auch diese Ansetzung des Datums nur eine der vielen bisher versuchten, der Begründung ermangelnden Hypothesen bleiben. Eine Möglichkeit, für die Datierung die Stufe der begründeten Hypothese zu erreichen, scheint mir jedoch zu bestehen, da die Verbindung der Didache mit Ostsyrien ein Ergebnis ist, das wegen des in ihm erreichten Grades historischer Wahrscheinlichkeit als Grundlage weiterer Schlüsse verwendet werden darf.

Ist die Didache das Kirchenbuch für die jungen Gemeinden Ostsyriens, dann enthält das Datum der Missionierung dieser Gegenden einen nicht zu übersehenden Hinweis auf die Entstehungszeit des Büchleins. Wir haben nun, seitdem A. Mingana in Mosul die syrische „Chronik von Arbela“ entdeckt und 1908 herausgegeben hat,¹¹⁹ einen zeitlichen Anhaltspunkt für

in der Matthäus benutzt wurde. Eine genaue Vergleichung bietet É. Massaux, *L'Influence littéraire de l'Évangile de Saint Matthieu sur la Didachè*, *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* II 9, Louvain 1940. — G. Bornkamm, *End-erwartung und Kirche im Matthäusevangelium* (*The Background of the New Testament and its Eschatologie*, *Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956, S. 225): „Der gleiche Aufriß ist in beiden Schriften (Matthäusev. und Didache) so unverkennbar, daß man als Grundlage der Komposition ein festes Katechismusschema erschließen darf, das in der Didache geradezu den Charakter einer Kirchenordnung erhält. Hier wie da wird paränetisches Spruchgut als Einlaßthora an den Anfang gestellt, Weisung für konkrete Fragen des gottesdienstlichen und gemeindlichen Verhaltens gegeben und mit einem eschatologischen Ausblick geschlossen.“ — Um dem Ursprung dieses Schemas näherzukommen, sollte der Bemerkung von W. Manson nachgegangen werden, der Aufriß der Bergpredigt folge den Hauptgedanken von Jes 61 (W. Manson, *Jesus the Messiah*; deutsche Übersetzung: *Bist du, der da kommen soll?* Zollikon 1952, S. 100).

¹¹⁸ G. Bornkamm, *Dodd-Festschrift*, S. 227, 255.

¹¹⁹ A. Mingana, *Sources Syriaques*, Leipzig 1908 (syrischer Text mit französischer Übersetzung). E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient, ABA 1915, Nr. 6. Ders., *Vom Christen-*

die Anfänge der christlichen Mission im Tigrisgebiet gewonnen, der alle Beachtung verdient. Verfasserschaft und Abfassungszeit des Werkes sind klar: der altnestorianische Mönch Mešihāzekā („Christus hat gesiegt“) hat die Chronik um 550 verfaßt, dabei aber erstens ein älteres Werk, das des um 400 schreibenden Lehrers Abel, eingearbeitet und zweitens alte Urkunden und Quellen aus den Bischofsarchiven von Arbela und Ekrur (zwischen Mōsul und dem Urmia-See gelegen) benutzt.¹²⁰ Die nähere Erwägung des Inhalts und der Form führt zu dem Urteil, daß hier ein zuverlässiger Kern von Nachrichten vorliegt; diese Meinung Harnacks verdient Zustimmung.¹²¹ In der Chronik ist ausgeführt, daß der Apostel

tum der Persis, SBA 1916, S. 958—980. Lateinische Übersetzung von Fr. Zorell bei C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 6. Aufl. Freiburg 1907, Nr. 1039.

¹²⁰ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 134.

¹²¹ Paul Peeters, *Le 'passionaire d'Adiabène'*, *Analecta Bollandiana* 43, Brüssel-Paris 1925, S. 261—304, hat gegen die Glaubwürdigkeit der „Chronik von Arbela“ schwere Bedenken vorgebracht und kommt zu der These: „Même les informations utiles qu'il doit avoir recueillies deviennent douteuses venant de lui“ (S. 303). I. Ortiz de Urbina hat ihm zugestimmt, will allerdings eine leise Möglichkeit der Echtheit nicht ausschließen (*Die Gottheit Christi bei Afrahat*, *Orientalia Christiana* 31, 1, Rom 1933, S. 30), und W. Telfer (*JThSt* 41, 1940, S. 313—316) hat das Gewicht dieser Zweifel betont. Dazu ist zunächst festzustellen, daß Peeters für die Zeit zwischen 344 und 358 die Angaben aus einigen syrischen Märtyrerakten mit denen der Chronik vergleicht und dabei auch die Nachrichten der Märtyrerakten als zweifelhaft bezeichnen muß. Außerdem hat er die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, die bei der Abfassung von Märtyrerakten und einer Bischofschronik obwalten, kaum berücksichtigt. M. Rostovtzeff, *The Sarmatae and Parthians*, *The Cambridge Ancient History* XI, 1954, S. 127, äußert die ansprechende Vermutung: „It (die Chronik von Arbela) probably goes back to a Parthian chronicle or annals which embodied the official tradition of Parthian history.“ Diese These hat den Vorzug der sachlichen Wahrscheinlichkeit für sich. Die Nachprüfung der Peeters'schen Kritik von diesen verschiedenen Gesichtspunkten aus erlaubt m. E. den Schluß, daß die Chronik von Arbela im gleichen Sinne, wie sie von Sachau, Harnack und Haase gewertet wurde, für die großen Linien auch weiterhin zugrunde gelegt werden darf. Vgl. weiter J. E. Umberg, *Die Sakramente in der Chronik von Arbela*, *ZkathTh* 49, 1925, S. 497—515. — Die Schilderung der christlichen Anfänge in Syrien wird in dem Hauptpunkt bestätigt durch einen Papyrus in dem arabischen Text der Petrus-Apokalypse, der wohl zu dem auch an andern Stellen des Manuskriptes durchscheinenden Bestand an alter syrischer Tradition gehört: Petrus (der hier im Stil des Kontextes an die Stelle des Apostelkollegiums getreten ist) habe Markus nach Alexandrien, Thomas nach Indien, „Addai zu Abgar, dem König der Syrer in Babylon und in der Stadt Edessa, und zu den anderen Städten Mesopotamiens“, schließlich Johannes nach Ephesus gesandt, während er selber und Paulus in Rom mit den übrigen Brüdern zurückgeblieben sei (A. Mingana, *Woodbr. Studies* III, Cambridge 1931, S. 400 f.). — Auch Geo Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955 (Sonderdruck aus *Numen* I und II), S. 116 [140], Anm. 334 nennt die Chronik von Arbela „eine sehr zuverlässige Quelle“ und verweist auf Debevoise, *A political History of Parthia*, Chicago 1938, S. XXXII.

Addai,¹²² den die Syrer unter den sieben Jüngern des Herrn nennen und als Schüler des Zwölfapostels Thomas bezeichnen, kurz vor dem Jahre 100 in der Adiabene zu missionieren begonnen hat; er wirkte in den Bergdörfern, hat aber in der Hauptstadt Arbela nicht Fuß fassen können. Erst sein Schüler Pekida vermochte um 105 in Arbela eine Gemeinde zu gründen und hat sie zehn Jahre lang, bis zu seinem Tode, als Vorsteher geleitet. Danach blieb die Gemeinde sechs Jahre lang verwaist und erhielt erst durch das Eingreifen eines durchreisenden Bischofs einen neuen Vorsteher. Es sind die Jahre, in denen die Römer das Land eroberten (115) und wieder räumten (117).

Die Didache ist von den Anfängen dieser Missionstätigkeit nicht zu trennen. Die Anknüpfung, die der jüdische Proselytenkatechismus bot, war angesichts der starken Judenschaft der Adiabene von größter Bedeutung, und den kleinen Christengemeinden, die sich in den Bergdörfern sammelten, gaben die klaren Vorschriften der übrigen Kapitel den notwendigen Halt. Für die zeitliche Ansetzung ergeben sich in diesem Rahmen verschiedene Möglichkeiten, von denen zwei sich aufdrängen: vielleicht hat der in die Adiabene entsandte Apostel bereits das Schriftchen mitgenommen, um es den Neubekehrten als Richtschnur für ihr Gemeindeleben in die Hand zu geben, vielleicht hat er auch aufgrund seiner ersten Erfahrungen bei einer Reise in die Heimat die Zusammenstellung erwirkt, um die Ergebnisse seiner Missionierung zu sichern. Im ersten Falle würde die Didache um 90 oder kurz danach anzusetzen sein, im zweiten Falle um 100; die Entscheidung zwischen diesen beiden Daten wird offen bleiben müssen, wenngleich der Umstand, daß in der Didache eine Berücksichtigung der Landesverhältnisse des missionierten Gebietes nicht zu verkennen ist, in die Richtung der zweiten Möglichkeit deutet. Die Kräfte, die in diesem gestaltgebenden Beginn der Mission in Ostsyrien tätig waren, haben in der syrischen Kirche die hohe Wertschätzung der Didaskalia bewirkt, bis in die monophysitische Kirche des Mittelalters hinein, in der der Patriarch Michael I. die Aufzählung der kanonischen Bücher der Heiligen Schrift nach der Nennung von Jakobus, Judas und den beiden Klemensbriefen mit dem Satze schließt: „Die Apostel haben angeordnet, diese Bücher anzunehmen, zusammen mit der Offenbarung des Johannes und dem Buch der Didaskalia.“¹²³

¹²² Den Namen 'Addai als Kurzform von 'Adonaj zu erklären, ist sprachlich unmöglich. Auch 'Adonija kann nicht als Grundlage angenommen werden, da die Kurzform dieses Wortes 'Adona oder auch 'Aduna lautet (Belege bei P. Peeters, Anal. Bolland. 43, 1925, S. 270, Anm. 4). Von 'Adona wiederum ist die weitere Verkürzung 'Ado gebildet worden, die für die Adiabene bezeugt ist (Theodor bar Kōnai, Liber Scholiorum II, S. 345,1 Scher; französ. Übersetzung bei H. Pognon, Inscriptions mandaites des coupes de Khouābir, Paris 1898, S. 224). — Nach dem Muster 'Azzai, das von 'Azarja abzuleiten ist (H. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, S. 127), wäre *'Adarja als Vollform von 'Addai vorauszusetzen (vgl. 'Adarmelech).

¹²³ J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199), Bd. I, Paris 1899, S. 159 f.

Falls die hier vorgeschlagene Verbindung der Didache mit den Anfängen der syrischen Kirche sich vor der Kritik bewährt, ist das lange vermißte Zwischenglied wiedergefunden, dessen Fehlen uns den Einblick in die Ursprungslage dieser Kirche erschwerte, so daß bisher eine Kirchengeschichte der altsyrischen Kirche nicht geschrieben werden konnte. Nunmehr ergibt sich ein einheitlicher Zusammenhang, ausgehend von der Wegführung der zehn Stämme des israelitischen Nordreiches, die von Sargon in die Gebirgsgegenden nordöstlich des oberen Tigris verpflanzt worden waren und ihre eigene Tradition weiterentwickelt hatten, über die Bekehrung des adiabenenischen Königreiches zum Judentum und den dabei verwendeten Proselytenkatechismus hin zu den Anfängen der Christianisierung mit der Didache und deren bewußter Neufassung in der Didaskalia, und weiter bis hin zu der nestorianischen Kirche, die sich in entschlossenem Festhalten des Altüberlieferten konstituierte und in ihrer Ausbreitung bis nach Turkestan, China und Indien die Kraft ihres Ursprungs erwie.

3. Auch das Problem des terminus a quo bedarf erneuter Überlegung, da die Ansetzung auf die Zeit nach 70 im Grunde nur bedeutete, daß die Zeit vor 70 auszuschließen sei. Die Aussagen über das Gebet in Did 8 bieten eine Möglichkeit, die Entstehungszeit näher zu bestimmen. Hier ist die Gebetspraxis der „Heuchler“, also der Juden, abgelehnt, zugleich aber ist die jüdische Ordnung von drei Gebetszeiten angenommen. Wann ist diese Verbindung denkbar?

Offensichtlich handelt es sich bei dem abgelehnten Gebet nicht um das Schma; für dieses althergebrachte, im Tempelkult vor 70 übliche Gebet waren noch lange Zeit zwei Gebetszeiten, nämlich morgens und abends, vorgeschrieben.¹²⁴ Ein dreimal täglich zu wiederholendes Gebet begegnet uns erst in der Geschichte des Tefilla-Gebets, d. h. des Schemōnē-esrē. Seine Anfänge reichen in den Tempelkult hinein,¹²⁵ aber erst Gamliel II. hat sich als Leiter der Synode von Jabne (Jamnia)¹²⁶ einer Neuregelung angenommen und i. J. 90 die endgültige Form von achtzehn Bitten, wonach das Gebet seinen Namen erhalten hat, festgelegt. Die einzelnen Bitten waren so geformt, daß auch ein Judenchrist sie mitbeten konnte. Ein Ausschluß der Christen aus den Synagogen war also offenbar nicht beabsichtigt. Die Verschärfung, die zu einer solchen Scheidung führen sollte und sie auch erreicht hat, setzte erst kurz vor d. J. 100 ein. Damals hat Rabbi Samuel der Kleine im Auftrag Gamliels II. die Verwünschung der *minim*, der

¹²⁴ Billerb. IV 2, S. 837. O. Holtzmann, Berakot, Die Mischna, hg. v. Beer und Holtzmann, Gießen 1912, S. 6—10.

¹²⁵ Billerb. IV 1, S. 218, 220, 233—237.

¹²⁶ Rabbi Jochanan ben Zakkai, der Schüler Hillels, begründete den Gerichtshof von Jabne (= Jabneel, Jos. 15, 11) als die legitime Fortsetzung des großen Sanhedrin mit 72 Ältesten aus den Pharisäern (E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I, S. 656 ff.; W. M. Christie, The Jamnia Period in Jewish History, JThSt 26, 1925, S. 347—364). Die Fortführung der Bezeichnung „Zwölf Apostel“ könnte als Antwort der Ausläufer der Urgemeinde auf die Tätigkeit dieses Gremiums aufgefaßt werden.

„Schismatiker“, formuliert, und sie ist um 100 als zwölfte Bitte in das Gebet eingesetzt worden, ohne daß sein nunmehr unzutreffender Name geändert wurde.¹²⁷ Die neue Formulierung enthielt wahrscheinlich nur das Gebet gegen die *minim*, während die Einfügung des Wortes *nōšrim* erst später (zwischen 110 und 132) anzunehmen ist. So war kurz vor der Jahrhundertwende die Entscheidungsfrage an die christliche Gemeinde gestellt, ob die Gebetspraxis der Synagoge fernerhin noch die der christlichen Gemeinde sein könne und sein dürfe. „*Minim*“: mit diesem Namen waren alle Sondergestaltungen, alle „Arten“ und „Abarten“ gemeint, soweit sie eigene Regierung hatten und sich nicht der Leitung des Spruchkollegiums von Jabne unterstellten, also sowohl die Christen als auch die Essener. Weil die Christen gemeint, aber nicht offen genannt waren, konnten sie ihre jüdischen Gegner als „Heuchler“ bezeichnen; erst die spätere Einfügung des Terminus *nōšrim*, „Nazaräer“ (wörtlich: „Observanten“), brachte die unmißverständliche Klarheit und den endgültigen Bruch. Aber schon die Festsetzung des Gebetes gegen die *minim* forderte eine Entscheidung der Ausläufer der Urgemeinde; ich möchte annehmen, daß sie in Did 8,2 vorliegt, wo das Vaterunser als das christliche Gebet dem jüdischen Achtzehngebet, dessen Name selbst heuchlerisch geworden war, entgegengesetzt worden ist. Dabei enthält die gleiche autoritative Entscheidung, die sich so entschlossen den Inhalten der jüdischen Haltung entgegenstellt, ein Ja zu den drei Gebetszeiten, also zu der sinngemäßen Weitergeltung der echten Tempeltradition.

Für die Anfänge zu diesen Entwicklungen ist der terminus a quo auf das Jahr 90 zu setzen. Wollte man die Herausbildung des vollen Gegensatzes als den wahrscheinlichen Termin wählen, so müßte man das Jahr 100 nennen. Aber die Grundlinien der endgültigen Entscheidung traten i. J. 90 bereits an den Tag und fielen damals schon unter das Urteil „Heuchelei“; daher ist es geraten, den terminus a quo auf d. J. 90 anzusetzen. Von diesem Jahre ab ist die Ausscheidung der Christen aus den Synagogengemeinden in Erscheinung getreten, und das Jahr 110, das mit der Bibelübersetzung des Aquila (Onkelos) die Verwerfung der LXX dokumentierte, wird als Schlußpunkt dieser Entwicklung angesehen werden dürfen. Die Ausscheidung der früher geltenden, mit den Christen gemeinsamen Version der heiligen Schriften ist ein Datum, das die Scheidung der synagogalen und der christlichen Gemeinde als nicht wieder umkehrbares Ereignis anzeigt. Die Didache weist in die Zeit, da diese Entwicklung in den Anfängen stand, ihr Ziel aber schon deutlich erkennen ließ.

4. Doch zurück zu unseren Erwägungen über die Herkunft der Didache! Wenn die Entstehungszeit zwischen 90 und 100 liegt, engt sich der Kreis der Orte, die für die Abfassung in Betracht gezogen werden können,

¹²⁷ I. Elbogen, Artk. Schmone essre, Jüdisches Lexikon V, Berlin 1930, Sp. 182 bis 189. A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, BfChTh II 3, 1898, S. 17 f. G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, 1909, S. 111 f.

erheblich ein. Der Inhalt der Didache als Gemeindeordnung fordert den Namen eines Platzes, an dem der Sitz einer bevollmächtigten Leitung anzunehmen ist. Jerusalem kann kaum in ernsthafte Erwägung gezogen werden, obwohl der Fundort der Bryennios-Handschrift, die Bücherei des „Jerusalem-Klosters vom Allerheiligsten Grabe“ im Phanar-Viertel von Konstantinopel, als Hinweis auf eine Beziehung zu Jerusalem aufgefaßt werden könnte. Auch Antiochien ist als Abfassungsort schlecht denkbar; die hier verwurzelte lukanische Tradition spiegelt sich in der Didache nicht wieder, und auch die Briefe des Ignatius zeigen Verhältnisse, die für sich stehen. Nicht einmal bei Chrysostomus ist, soweit ich feststellen konnte, eine Kenntnis der Didache zu spüren; würde die Didache aus antiochenischer Tradition stammen, so müßte sich irgendwo bei dem wortreichen Prediger ein Anklang finden. Der einzige Satz, der Ähnlichkeit mit einer Formulierung der Didache hat, ist jedoch als rhetorische Neubildung aus dem Inhalt der Aussage heraus, die sich an 1. Kor 10, 16. 17 anlehnt, zu verstehen: „Denn wie das Brot aus vielen Körnern zusammengebracht und vereinigt wird, so daß nirgends die Körner erscheinen, sondern trotz ihrer Selbigkeit ihr Unterschied nicht sichtbar ist wegen ihrer engen Verbindung: so sind auch wir untereinander und mit Christus verbunden.“¹²⁸ Auch Severus von Antiochien kennt die Didache nicht. Im Exil zu Alexandrien schrieb er i. J. 535 eine Epistula synodica an Theodosius, den soeben gewählten Bischof dieser Stadt, und erwähnt darin „die göttliche Lehre der zwölf Apostel“,¹²⁹ aber der Zusammenhang zeigt deutlich, daß mit diesem Ausdruck die Didache nicht gemeint ist, sondern daß die Formel des Irenäus *ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή*¹³⁰ aufgenommen wird. Severus preist die zwölf Kapitel Kyrills durch den Vergleich mit den zwölf Toren des himmlischen Jerusalem, wie es der Prophet Ezechiel gesehen habe, und erklärt, seiner Meinung nach sei mit diesen zwölf Toren auf die „göttliche Lehre der zwölf Apostel“ prophetisch hingewiesen. Severus fügt also durch den Vergleich mit dem Inbegriff der Aposteltradition dem Opus Kyrills als weitere Steigerung des Lobes das Prädikat der Apostolizität hinzu. Aus dieser Stilwendung darf sogar auf das Gegenteil einer Anspielung geschlossen werden: Severus konnte nur deshalb so reden, weil ihm eine Schrift mit dem Titel „Lehre (malfānūtā) der zwölf Apostel“ unbekannt war. Dieser Schluß wird durch die Beobachtung verstärkt, daß sich in dem Zitatenthesaurus, den er gegen Johannes Grammatikus ausbreitet, nicht eine einzige Anspielung auf die Didache findet.¹³¹

¹²⁸ Chrysostomus, In ep. I ad Cor. Hom. 24, 2, zu 1. Kor 10, 13 (MPG 61, Paris 1862, col. 200 D): *Καθάπερ γὰρ ὁ ἄρτος ἐκ πολλῶν συγκείμενος κόκκων ἦν ὡς ὅτι μὴδαμὸς φαίνεται τοὺς κόκκους, ἀλλ' εἶναι μὲν αὐτοὺς, ἀδελφὸν δὲ αὐτῶν εἶναι τὴν διαφορὰν τῇ συναφείᾳ οὕτω καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ Χριστῷ συναπτόμεθα.*

¹²⁹ J.-B. Chabot, *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas* (CSCO 103), Louvain 1933/1952, S. 19, 23.

¹³⁰ Irenäus, haer. IV 33, 7; II S. 262 Harvey.

¹³¹ J. Lebon, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum* (CSCO 94, 102, 112), Louvain 1929, 1933, 1938. Die Werke des Severus sind um 700

Wenn an der Abfassung zwischen 90 und 100 festgehalten wird, kommt als Abfassungsort wohl nur der Sitz der kurz nach 66 aus Jerusalem ausgewanderten Urgemeinde in Betracht. Weil es sich nun in der Didache um großkirchliche Tradition handelt, scheidet der Sitz der ebionitisch-judenchristlichen Herrschsippe in Nazareth und Kokaba aus, und als wahrscheinlichste Vermutung bleibt Pella übrig.¹³² Pella, das heutige ṭabakāt fahil,¹³³ ist in vieler Beziehung als der geeignete Ort anzusehen. Wer einmal auf dem Terrassenhügel dieser hellenistisch-römischen Stadtsiedlung (ṭabakāt bedeutet „Terrassen“) gestanden hat, behält die Ähnlichkeit der Geländestruktur mit der Ortslage in Jerusalem im Gedächtnis: auch hier in Pella ein Doppelhügel inmitten eines umgebenden Bergkranzes, und rund um den Stadthügel tiefe Täler, mit dem Kidron- und Hinnomtal vergleichbar. Die Hügel liegen wie in Jerusalem eng aneinander, aber anders als dort ist die dem Tempelberg entsprechende Erhebung höher als der Westhügel. Unvergleichlich dagegen ist die Aussicht nach Westen und Nordwesten, auf die Berge rund um die Ebene Jesreel und besonders Galiläas, mit der mächtigen Taborkuppe am Horizont. Beides, Ähnlichkeit und Aussicht, mußte die Erinnerung an Jerusalem und Galiläa ununterbrochen wachhalten. Die Vergleichbarkeit reicht in noch tiefere Schichten. An der entsprechenden Stelle, wo in Jerusalem das Gräberfeld des Kidrontales und insbesondere das Monument des sog. Absalomgrabes liegt, entspringt in Pella aus einer nie ersterbenden warmen Quelle ein starker Bach, an dessen Ufern die immergrünen Bäume des Lebens, die Ölbäume, stehen: ein abbildlicher Hinweis auf die endzeitliche Verwandlung, die

durch Jakob von Edessa aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden, ihr syrischer Text stellt also nur den Sprachgebrauch um 700 dar. In der syrischen Übersetzung der Akten der ephesinischen Synode von 449, die in einer Handschrift v. J. 535 auf uns gekommen ist, wird *malfānūtā* im Sinne von „Berichterstattung“ gebraucht, nähert sich also dem Begriff *ὑπομνημόνευμα* (Joh. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode v. J. 449 syrisch, AGG 1917, S. 30, 17).

¹³² Der Name Pella ist, wie ich nachträglich feststelle, schon von G. Volkmar (Die neuentdeckte Schrift „Lehre der zwölf Apostel an die Völker“ deutsch herausgegeben und in Kürze erklärt, Leipzig und Zürich 1885, S. 45) vorgeschlagen worden, aber mit anderer Begründung, die für unseren Zusammenhang belanglos ist. Pella ist bei Euseb, Kirchengesch. II 5, 3 (S. 196, 16 Schwartz) genannt, während die syrischen Chroniken schweigen. Michael der Syrer hat den Namen aus Euseb entnommen (Chronique, ed. J.-B. Chabot, I S. 164 a; syr. Text: IV S. 99 a, Z. 8).

¹³³ M. Noth, Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Lehrkursus 1954 (Zeitschrift des Dt. Paläst.-Vereins 71, 1955, S. 20 f.). A. Harnack, Mission und Ausbreitung II, S. 635 ff. J. Jeremias, Gogtha, Leipzig 1926, S. 11. Joh. Weiß und R. Knopf, Das Urchristentum, Göttingen 1917, S. 557. J. Betz, Der Abendmahlskelch im Judenchristentum (Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952), S. 136 Anm. 62. John Richmond, Khirbet Fahil, Palestine Exploration Fund 66, 1934, S. 18–31, mit einer guten Lagekarte. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1949, S. 264–277; dazu ThLZ 77, 1952, Sp. 222–224 und die hyperkritischen Ausführungen von G. Strecker, EvTh 16, 1956, S. 456.

nach der Weissagung des Ezechiel dem Tempelberg widerfahren wird, da eben dort der Strom des Lebens am Ort der Gräber hervorbrechen und die Täler des Todes zum Garten Eden verwandeln wird. Diese Ausdeutung der Geländebeziehungen bleibt freilich eine nicht belegbare Vermutung, die den Gewißheitsgrad der bloßen Möglichkeit nicht überschreitet.

Wer allerdings der Auffassung ist, daß die Urgemeinde nach Beendigung des 1. jüdischen Krieges wieder nach Jerusalem zurückgekehrt ist, wird die Didache dort verfaßt sein lassen müssen,¹³⁴ und diese Möglichkeit darf nicht von vornherein abgewiesen werden. Jedenfalls hat eine kleine judenchristliche Gemeinde bis zum Jahre 135 in Jerusalem weiterbestanden; ihre Bischofsliste, die jedoch in ihrer chronologischen Struktur nicht durchsichtig ist, wird von Euseb mitgeteilt.¹³⁵ Dem an letzter Stelle genannten Bischof Judas, der sich mit dem Ehrentitel „Bruder (= Mitbischof?) des Jakobus“ bezeichnet und wohl kurz vor 130 anzusetzen ist, wird der Judasbrief zuzuschreiben sein. Dieser Brief läßt sich am besten verstehen als Kritik an den Zuständen, die der Herausgeberkreis der Didache noch positiv ordnen wollte. Das Wort *ἀγάπη* kommt im Plural als terminus technicus für die gemeinsamen Mahlzeiten vor und ist im selben Sinne wie in den Ignatiusbriefen gebraucht. Ein Mann der alten Zeit spricht, und seine Stimme klingt dunkel und schwermütig; sein Wort darf als Abwehr der optimistischen liberalen Anordnungen der Didache aufgefaßt werden. Daß diese aber in den Jahrzehnten davor vom gleichen Orte ausgegangen sei, ist etwas unwahrscheinlich. Daß es sich bei Didache und Judasbrief um zwei verschiedene Traditionskreise handelt, ist auch aus der Tatsache zu folgern, daß der Judasbrief nicht in den Kanon der ostsyrischen Kirche aufgenommen ist, also nicht in der Peschitta steht, während er in der gesamten übrigen Kirche sehr früh Anerkennung gefunden hat. Erst der Monophysit Philoxenus († 523) hat ihn ins Syrische übersetzt, und auch dieser Umstand deutet auf die Zugehörigkeit des Judasbriefes zur westlichen Tradition. Es ist nicht gut vorstellbar, daß in derselben Gemeinde, von wo der Judasbrief ausgegangen ist, die Verfasser der Didache gelebt haben.

Von hier aus kann also kein Ausschließungsgrund gegen die Hypothese vorgebracht werden, daß die Didache bald nach dem Jahre 70, am ehesten kurz nach 90, in Pella zusammengestellt ist, wobei die bei den Ausläufern der Urgemeinde herrschende katechetische, liturgische, kirchenrechtliche und paränetische Tradition in zweckbestimmter Auswahl zur Niederschrift gekommen ist. Der Zwang zur missionarischen Anpassung hat die Einfügung bestimmter Züge aus den Verhältnissen der Empfänger veranlaßt.

¹³⁴ R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte ³1, 1922, S. 254.

¹³⁵ Euseb, Kirchengesch. IV 5.

So ergibt sich als Antwort auf die Fragestellung des Themas: Es ist zu erwägen, ob nicht die Didache in ihrer Urgestalt zwischen 90 und 100 in Pella verfaßt ist, mit der Bestimmung, den jungen ostsyrischen Gemeinden als Richtschnur für ihren Gemeindeaufbau zu dienen.

In diesem Ergebnis ist die Umschreibung der Bestimmung eine These, der hohe Wahrscheinlichkeit zukommt; die zeitliche Ansetzung hat den Rang einer begründeten Hypothese; die Nennung des Abfassungsortes dagegen bleibt innerhalb des Rahmens einer hypothetischen Vermutung.

Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian

von Pastor Günter Klein, Bonn

Die geschichtliche Stellung Cyprians ist bekannt und vielfach beschrieben.¹ Unlängst noch hat Hans Freiherr von Campenhausen gezeigt, daß sie den „Schlußpunkt einer Entwicklung“ bezeichnet, in deren Verlauf „die einseitige Autorität des Amtes . . . zu ihrer vollen Ausbildung“ gekommen war.² Daß Cyprian andererseits auch den Anfang einer neuen Epoche markiert, sofern er „das kirchliche Denken des römischen Katholizismus bis auf diesen Tag (bestimmt)“, wird ebenso von ihm unterstrichen³ und offensichtlich nur aus Gründen der Themabegrenzung nicht im Einzelnen dargestellt.

Ist es aber richtig, daß sich „jede Interpretation notwendig in einem Zirkel (bewegt)“, sofern „das einzelne Phänomen . . . einerseits aus seiner Zeit (und Umgebung) verständlich (wird), . . . andererseits sie selbst erst verständlich (macht)“,⁴ so kann die Erkenntnis der geschichtlichen Stellung Cyprians so lange nicht völlig befriedigen, als nicht zugleich der Versuch gemacht wird, die Theologie des Kirchenvaters aus ihrem eigenen Wesen heraus zu verstehen.⁵ Nach dieser Seite hin wird die Frage, die sich mit der Gestalt Cyprians für die christliche Kirche erhebt, kaum jemals aus-

¹ Reiche Literaturhinweise neuerdings bei J. Quasten, *Patrology*, vol. II, *The Ante-Nicene Literature after Irenäus*, Utrecht u. Antwerpen 1953, S. 340 ff.

² *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Beiträge zur historischen Theologie 14, 1953, S. 330; vgl. das vorangehende Kapitel über „Cyprian und das Bischofsamt“, S. 292–322.

³ a.a.O. S. 294.

⁴ R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen* II, 1952, S. 223.

⁵ Zuweilen freilich wird bezweifelt, ob Cyprian überhaupt als Theologe zu begreifen sei; vgl. z. B. Quasten a.a.O. S. 373: „ . . . the man of action rather than of thought . . .“. Aber der Hinweis auf die Tatsache, daß alle Äußerungen Cyprians im Dienste seiner Kirchenpolitik stehen, ist kein Argument. Quasten konstatiert selbst a.a.O. die „theological authority“, die Cyprian für die Folgezeit darstellte. Inwiefern seine für den Tageskampf bestimmten Sätze tatsächlich von einem einheitlichen theologischen Denken normiert werden, kann nur in der Durchführung der Einzelinterpretation gezeigt werden.

drücklich entfaltet. Sätze wie: „Cyprian ist Abendländer, und schon darum spielt die Kirche in seinem Denken eine viel stärkere Rolle“ (scil. als bei Origenes)⁶ bereiten diese Fragestellung nur erst vor. Was war es denn, das im Abendländer Cyprian den abendländischen Traditionen entgegenkam?⁷ Was war es, das ihn bei der Fortbildung der Traditionen leitete? Geschmeidigkeit und taktische Klugheit,⁸ „Elastizität und Anpassungsfähigkeit“?⁹ Aber was veranlaßte ihn, solche Fähigkeiten zu entwickeln? Schließlich: Wodurch wurden die Gedanken Cyprians so bedeutsam — nur durch die „Wucht“,¹⁰ mit der er sie vertrat?

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die leitenden Aussagen Cyprians auf die existentielle Grundverfassung hin abzuhören, die sie hervortrieb und damit den hermeneutischen Bezugspunkt zu gewinnen, um den sich die (zum größten Teil in der Tradition schon bereitliegenden) Motive zu einer neuen gegliederten Ganzheit gruppieren. Nur wenn sich das Denken Cyprians in dieser Weise als Ausdruck eines „geschichtlichen Selbstverständnisses“¹¹ darstellen ließe, das in einer bestimmten Situation zu deren Bewältigung spontan erwuchs, würde das Maß des Einflusses wahrhaft verständlich werden, den es „bis auf diesen Tag“ ausübt — falls sich nämlich zeigen sollte, daß in diesem Selbstverständnis eine Grundmöglichkeit für die Kirche aufgedeckt blieb, sich in ihrem Sein zu verstehen.

Die Theologie Cyprians ist, auf ihren Gegenstand gesehen, Lehre von der Kirche;¹² die Frage nach den existentiellen Fundamenten seiner Theologie ist deshalb als die Frage nach der hermeneutischen Struktur seines Kirchengedankens konkret zu entfalten.

⁶ v. Campenhausen a.a.O. S. 292.

⁷ Vgl. die (nicht nur für die Erforschung der Gnosis gültige) Kritik, die H. Jonas am „Vorrang der Vergangenheit als Prinzip der Erklärung“ übt. „Die jeweilige geschichtliche Gegenwart möglichst als eindeutige Resultante der Vergangenheit zu begreifen, ist eine methodische Grundhaltung dieser Geschichtsbetrachtung . . . Mit ihrem ganzen Erkenntnisentwurf ist sie im vorhinein . . . auf die Schichten der ablösbaren, übernehmbaren, transportablen Gehalte (verwiesen), die . . . ihre eigene Kausalität entwickelt. Unbeantwortet und ungestellt bleibt aber dann die Frage, *warum* . . . gerade diese Motive aufgenommen . . . wurden, von welcher Tendenz diese Aufnahme geleitet war usw.“ (Gnosis und spät-antiker Geist, I, Die mythologische Gnosis, Forschungen zur Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments, N. F. 33, ²1954, S. 24 f.).

⁸ Vgl. v. Campenhausen a.a.O. S. 293.

⁹ Ebd. S. 319.

¹⁰ Ebd. S. 294.

¹¹ W. Kamlah, Christentum und Selbstbehauptung, 1940, S. 193; Christentum und Geschichtlichkeit, 1951, S. 151.

¹² „ . . . his teaching on the nature of the Church . . . forms the centre of his thought“, sagt auch Quasten a.a.O.

1. Die Bedeutung des Schismas für die Ausarbeitung des Kirchengedankens bei Cyprian

1. Das Problem

In seiner Polemik gegen das Schisma¹³ bringt Cyprian das Gleichnis von der Sonne, die eine Separation einzelner Lichtstrahlen nicht zulasse, gelegentlich auf die Formel: *divisionem lucis unitas non capit*.¹⁴ Dementsprechend kann er¹⁵ für die Kirche folgern: *scindi unitas non potest* (I, 231, 9; vgl. II, 615, 25; 752, 18). In auffallendem Widerspruch zu diesem Gedanken räumt er dagegen I, 211, 17 die Möglichkeit des *scindere unitatem*, 599, 17 die Wirklichkeit des *corpus scissum* ein. Bestreitet er II, 614, 9, *ut unitas iugiter et in totum vitietur*, so ist auch damit die Möglichkeit eines *temporaliter et particulatim vitii* indirekt zugestanden.

Wie ist diese Unausgeglichenheit der Gedanken zu erklären? Zunächst ist klar, daß der Grundsatz des *scindi non posse* der Interpretation bedarf. Denn je nach der Tendenz, die sich mit ihm verbindet, kann er sowohl zur Verketzerung eines jeden innerkirchlichen Gegners treiben (jedes *scindere* geschieht *ipso facto extra ecclesiam*) als auch seine Duldung vorbereiten (*sub specie unitatis ecclesiae* ist ein *scindere* grundsätzlich ausgeschlossen). In dieser zweiten Fassung kann der Gedanke dem Verständnis der Kirche als einer Größe des Glaubens vorarbeiten, der die Bewahrung der *unitas ecclesiae* dem Herrn der Kirche anvertraut und darum mit der Verketzerung innerkirchlicher Gegner zurückzuhalten vermag.

Cyprian aber vertritt den Grundsatz zweifellos in der ersten Fassung, wie schon aus der Charakteristik der Schismatiker als *antichristi* (II, 750, 11) und allem vorab aus der selbstverständlichen Nebenordnung von Schisma und Häresie erhellt (vgl. I, 211, 16; II, 471, 24). Doch enthüllt er die Problematik seines Standpunktes aufschlußreich in jenem gleichsam widerwilligen Zugeständnis der Möglichkeit des *scindere unitatem*. Die Tatsache der Kirchenspaltung ist zu offenkundig und weitreichend, als daß die Auskunft genügen könnte, jedes *scindere* als solches ereigne sich *extra ecclesiam* und sei deshalb für die *unitas ecclesiae* irrelevant. Die Situation der Kirchenspaltung nötigt Cyprian zu einer Präzisierung seines Kirchengedankens und, in eins damit, zu einer Präzisierung seines Verständnisses des Schismas selbst.

¹³ In erster Linie wahrscheinlich gegen das novatianische; vgl. Quasten a.a.O. S. 349.

¹⁴ S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, recens. Hartel (CSEL III, I—III), Wien 1868—1871; I, 214, 8.

¹⁵ Vielleicht in antithetischer Aufnahme eines gegnerischen Grundsatzes; vgl. K. Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung, Theol. Quartalschrift 94, 1912, S. 102.

2. Die Irrelevanz des schismatischen Selbstverständnisses

Cyprian bemerkt am Schisma eine eigentümliche Verhülltheit. Auch das Schisma kennt nämlich — entgegen seiner Bezeichnung — ein colligere (I, 215, 3), eine Art pax (I, 209, 13), es trägt das nomen christianum (I, 211, 15), es besitzt die rechtmäßigen Formeln des Taufsymbols und der Trinitätslehre (ep. 69, 7 = II, 756), ja, es weiß von einer Art fides (I, 212, 1). Gleichwohl sieht sich Cyprian nicht veranlaßt, diese Begriffe des gegnerischen Selbstverständnisses auf ihren Inhalt hin zu diskutieren. Er vermißt bei dem Gegner zwar angeblich den *redditus ad veritatis originem* (I, 212, 3) und unterstellt ihm auch gelegentlich *alienas doctrinas* (I, 227, 6), ohne jedoch auf deren Inhalt einzugehen. Daß eine Kritik des schismatischen Selbstverständnisses den Katholiken faktisch auch gar nicht möglich wäre, wird durch die Behauptung zugedeckt, nicht aufs *discernere schisma* komme es an (II, 750, 4). Vielmehr ist das *conventiculum* als solches ein Ereignis des *relinquere originem veritatis* (I, 220, 23). Das in *nomine Christi colligi* (ebd. Z. 21) hat das *convenire cum corpore ecclesiae* (ebd. Z. 19), das *esse posse filius Dei* das *natus esse in ecclesia* (II, 804, 1) zur Bedingung seiner Möglichkeit.

Daß dieser radikale Verzicht auf eine Diskussion des schismatischen Selbstverständnisses das Problem auf durchaus ungewöhnliche Weise angeht, erhellt aus den Fragen des Antonian und des Magnus an Cyprian, die beide eine dogmatische Abklärung des Gegensatzes vermissen. Bemüht sich Cyprian diesem gegenüber noch krampfhaft um die Konstruktion eines dogmatischen Dissensus (ep. 69, 7), so erklärt er jenem rundweg: *scias nos . . . nec curiosos esse debere quid ille (scil. Novatian) doceat* (II, 642 5). Einen Anspruch auf solches *debere* kann der nicht geltend machen, qui *foris docet* (ebd. Z. 6).

3. Das Schisma als unsittliches Phänomen

Vielmehr kommt es entscheidend auf den geschichtlichen Ort an, an dem christliches Selbstverständnis laut wird. Er entscheidet vorab über die Lauterkeit oder Unlauterkeit der Motive. *Praeter ecclesiam* wird das colligere zum spargere (I, 215, 4), die pax zur imago pacis (I, 209, 13), das nomen christianum zum titulus (I, 211, 16), der Glaube an die *remissio peccatorum* zum mendacium (II, 756, 15) und *praetextum* (I, 212, 1). Ja, das *non convenire cum corpore ecclesiae* macht, da nur in *ecclesia unanimes habitant* (I, 217, 17), sogar die abstrakte Möglichkeit fraglich, überhaupt noch *cum aliquo convenire* (I, 220, 19), sodaß Cyprian die Antithese *ecclesia — schisma* auch mit den Begriffen *concordia — discordia* (I, 221, 18), *caritas — odium* (II, 806, 7) umschreiben kann. Ist doch das Schisma motiviert durch die *discordia zeli* (I, 222, 1) der *perversa mens* (I, 218, 15). *Furor* (II, 620, 3), *pravitas* (II, 621, 11), *audacia temeritatis* (I, 226, 11) beherrschen den Schismatiker, qualifizieren ihn zum *peccator* (ebd., Z. 1) und zum *fugiendus* (I, 225, 25), und noch die Sprache seines Gewissens verrät die Herrschaft einer *voluntas sacrilega* (II, 731, 8).

4. Das Schisma als eschatologisches Phänomen

Die Antithese Kirche — Schisma, die sich unter sittlichem Gesichtspunkt als die von caritas und odium beschreiben läßt, gerät aber darüber hinaus sogar unter eschatologischen Aspekt und erscheint dort für Cyprian als Antithese von spes und desperatio (II, 806, 6), lux und tenebrae, immortalitas und mors (II, 773, 6). Folgerichtig versteht Cyprian das Schisma in Analogie zur Häresie¹⁶: non habent spiritum sanctum (II, 759, 6); es zählt zu den insidiae diaboli (I, 228, 2). Desgleichen fixiert der Begriff der rebellatio, ursprünglich in staatsrechtlicher Terminologie wurzelnd,¹⁷ in der Beziehung auf Christus als rebellatio contra Christi pacem einen eschatologischen Sachverhalt (I, 441, 13). Cyprian kann die eschatologische Auszeichnung des Schismas mit der Charakteristik des Schismatikers als antichristus (II, 750, 11) und mortuus (II, 772, 12) auch auf diesen übertragen. Die Schismatiker haben mit dem Akt ihrer Separation gewissermaßen die längst fällige Exkommunikation nachträglich selbst an sich vollstreckt, da von ihnen gilt: et si intus essent eiciendi fuerant (II, 732, 14). Seine Radikalität erreicht dieses Verständnis des Schismas als eines eschatologischen Phänomens endlich in dem Gedanken, daß das Schisma als amissio des prius fuisse sogar die *Vergangenheit* des Schismatikers qualifiziert (II, 642, 9).

5. Die Idee zeitlicher Priorität und ihr Zusammenbruch

Die eigentümliche Verlegenheit einer Polemik, die den Gegner erledigen muß, ohne sein Selbstverständnis antasten zu können, meldet sich aber unüberhörbar in dem Versuch, den Dissensus mit dem Gegner am Leitfaden der Idee zeitlicher Priorität aufzureihen. Mit dem Verständnis des postmodum als eines konstitutiven Strukturmoments des Schismas (I, 220, 23) gegenüber dem nemo ante der Großkirche (II, 630, 1) scheint die Diskussion in der Tat unter ein objektives Kriterium gebracht zu sein. Im Streit um die Ketzertaufe stellt sich jedoch alsbald heraus, daß dieser formalisierte Grundsatz jedem zufälligen praevenire in einer Streitsache dienstbar gemacht werden kann (II, 798, 3), sodaß Cyprian gezwungen ist, ratio (II, 773, 10) und veritas (II, 787, 9; vgl. 712, 25) kritisch gegen die consuetudo auszuspielen und damit die grundsätzliche Irrelevanz der Idee zeitlicher Priorität anzuerkennen. Freilich versteht Cyprian veritas nie als allgemeine Wahrheit, sondern er läßt sie durch die origo divinae traditionis (II, 808, 1), die traditio wiederum durch ihr unde (II, 800, 8) bestimmt sein. Doch ist die Fragestellung damit nur wieder auf ihren Ausgangspunkt zurückgefallen, denn gerade die Schwierigkeit, die Illegitimität des Schismas

¹⁶ Vgl. dazu E. Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche (Arbeiten zur Kirchengeschichte 20), 1932, S. 94 f.

¹⁷ A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1930, S. 163.

an dessen Selbstverständnis, und das heißt an dessen Verständnis der *traditio divina* zu demonstrieren, hatte Cyprian ja veranlaßt, die Diskussion auf die Frage nach der zeitlichen Priorität der Konkurrenten zuzuspitzen.¹⁸

6. Die theologische Diktatur des Kirchengedankens

Der einzige Dissensus, den Cyprian zwischen den konkurrierenden Gemeinschaften wirklich aufzuzeigen vermag, bleibt die Differenz ihres geschichtlichen Standortes. Diesem Gesichtspunkt muß deshalb notwendig das ganze ethische und eschatologische Gewicht des Streites zugemutet werden. Das *praeter ecclesiam esse* ist die Ursünde, ja, im Grunde die einzige wahre Sünde. Cyprian verdeutlicht das an einer Interpretation von Philipper 1, 18 (ep. 73, 14 = II, 788), indem er das *προφάσει καταγγέλλειν*, das für Paulus wie das *ἀληθεία καταγγέλλειν* ein Gegenstand der Freude ist, auf *fratres inordinate ambulantes* bezieht und diese mit den *fratres evangelicam veritatem servantes* den Schismatikern gegenüber zur Gruppe derer, *qui intus in ecclesia sunt*, zusammenfaßt (II, 788, 20). Error und crimen, die I, 231, 6 noch verschiedene Momente am Schisma beschrieben, fallen auf dieser Stufe der Argumentation zusammen: Die eigentliche *pravitas*, der gegenüber jeglicher Unterschied möglicher Existenzweisen *innerhalb* der Kirche dahinsinkt, ist der schismatische error (II, 621, 11).

So gewinnt der Kirchengedanke, weil einzig an ihm das Selbstverständnis der Großkirche dem Schisma gegenüber sich seiner selbst zu vergewissern vermag, zwangsläufig seine diktatorische Stellung innerhalb der cyprianischen Theologie. Freilich ist mit seiner Erhebung zum beherrschenden Prinzip der Theologie die Auseinandersetzung längst nicht entschieden. Hat die Idee zeitlicher Priorität erst einmal ihre Unzulänglichkeit enthüllt, so ist es dem Schisma ein leichtes, die Souveränität des Kirchengedankens zuzugestehen und sich selbst als die wahre Kirche zu verstehen. Wenn Cyprian demgegenüber geltend macht, daß die *una ecclesia* unmöglich et *intus et foris* sein könne (II, 752, 9), so verdeutlicht er nur das Dilemma, denn gerade die geschichtliche Grenze von *intus et foris* ist ja strittig. Wenn die Auseinandersetzung schon notgedrungen auf eine Diskussion des gegnerischen Selbstverständnisses verzichten mußte, so muß sie, will sie nicht in einen grandiosen Zirkel auslaufen, zumindest den Inhalt des Kirchengedankens diskutieren, um womöglich mit dem Aufweis eines verschiedenen formalen Verständnisses von *ecclesia* endlich das objektive Kriterium zu gewinnen, dessen sie nicht entraten kann. Bevor wir die konkrete Entfaltung des Kirchengedankens bei Cyprian verfolgen, sei die Bedeutung der bisher beschriebenen Problematik für die Geschichte des kirchlichen Selbstverständnisses skizziert.

¹⁸ Die Idee zeitlicher Priorität geht später ein in die klassische Definition des Katholischen bei Vincenz von Lerin (*Commonitorium* II, 3, Jülicher S. 3), während das Verständnis der *veritas* als kritischer Instanz der *consuetudo* bei Gratian zu dauernder Geltung kommt; z. B. *dictum* vor c. 4, D VIII (*Corp. iur. can., instrux.* Friedberg, I, 1879, Sp. 14): *veritati et rationi consuetudo est postponenda*; vgl. Beck a.a.O. S. 149, Anm. 1.

7. Die geschichtliche Bedeutung der Situation der Kirchenspaltung

a) Das wichtigste Ergebnis der schismatischen Situation ist zweifellos die bis dahin unerhörte Umkehrung des Verhältnisses von Glauben und Gliedschaft an der Kirche. Hier, und nicht etwa erst in der Ausarbeitung der hierarchischen Struktur der Kirche, scheint überhaupt die unvergängliche Aktualität der Frage zu gründen, welche die Erscheinung Cyprians für die Kirche bedeutet. Hatte noch Irenäus den alten Gedanken, daß die Gliedschaft an der Kirche die notwendige Konsequenz des Glaubens an Christus sei,¹⁹ in der Weise festgehalten, daß er *ecclesia* und *spiritus Dei* als Korrelatbegriffe verwendete²⁰ und den *ordo sacerdotalis* der Gläubigen in ihrem Charakter als *iusti* begründet sah,²¹ und hatte Tertullian als Katholik das *verum sacerdotium* ganz ähnlich noch im *spiritu orare* verwirklicht gesehen,²² so kehrt Cyprian das Verhältnis um: Die Gliedschaft an der Kirche macht Gotteskindschaft überhaupt erst möglich (II, 804, 1). Ja, der Kirchengedanke erreicht eine solche Souveränität, daß sein Bezug auf die Existenz des Glaubenden schließlich selbst in solcher Umkehrung mit der Preisgabe des primären Interesses an Lebenshaltung (ep. 73, 14) und Selbstverständnis (II, 642, 5) des Menschen gefährdet erscheint. Der einzig denkbare Ausbruch in die Profanität ist die *segregatio ab ecclesia* (vgl. I, 214, 22 mit Z. 20) als der entscheidenden *dispositio Dei* (I, 226, 4). Von nun an wird ein ungebrochener Hinblick auf Selbstverständnis und Existenzhaltung geschichtlicher Gemeinschaften unmöglich. Die Gliedschaft an der Kirche wird zum undiskutierten Postulat für einen jeden Wahrheitsanspruch (ep. 69, 7 = II, 756), gleichsam zum *articulus stantis et cadentis fidei* (vgl. I, 213, 8). Wie die Kirche gegenüber der Wahrheit den Vorrang hält, so gegenüber der Existenz und in gewisser Weise selbst gegenüber der Liebe (s. u. unter II, 2 b.c). Daß die katholische Theologie nicht nur des Mittelalters eigentlich Ekklesiologie ist und eines eigenen *locus de ecclesia* deshalb im Grunde entraten kann, ist mit dieser Erhebung des Kirchengedankens zum allmächtigen theologischen Prinzip angebahnt.

b) Man muß freilich beachten, daß die Verabsolutierung des Kirchengedankens Cyprian durch das Schisma aufgezwungen worden ist. Wer, wie fast alle Theologen vor ihm, vornehmlich mit Glaubensgemeinschaften zu kämpfen hat, deren Selbstverständnis dem Glauben der eigenen Gemeinschaft klar entgegensteht, hat es offenbar leicht, die Auseinandersetzung auf die Diskussion der Glaubensinhalte zu lenken²³ und das alte Verständnis der Gliedschaft an der Kirche als Konsequenz des Glaubens festzuhalten.

¹⁹ Vgl. A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5 1931, I, S. 406.

²⁰ *Adv. haer.* III, 24, 1 (Sagnard S. 398); 11, 8 (S. 194).

²¹ *Adv. haer.* IV, 8, 3 (Harvey II, S. 167).

²² *De orat.* 28, Kath. (Reifferscheid-Wissowa, CSEL XX, 1, S. 198).

²³ Gerade wenn man sich von Walter Bauer (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Beiträge zur historischen Theologie 10, 1934) und neuerdings von Hans Conzelmann (*Was glaubte die frühe Christenheit?*, Schweizerische Theologische Umschau 25, 1955, S. 61 ff., bes. Abschnitt V) darüber be-

Die Diskussion mit der Separation steht vor ungleich größeren Schwierigkeiten. Nicht zufällig führt die erste Auseinandersetzung mit einem Schisma, von der die Kirchengeschichte weiß, der Streit des Diotrephes mit dem Verfasser des 3. Johannesbriefes, zu einer Vorbildung des „extra ecclesiam nulla salus“.²⁴

Cyprian, der als erster das Ereignis der Separation theologisch zu bewältigen hat,²⁵ verdeutlicht selbst die eigentümliche Problematik seiner Aufgabe, wenn er sich dagegen verwahrt, daß die Separatisten wegen Fragen der Disziplin den status confessionis proklamieren (ep. 55, 21 = II, 638 f.) und wenn er für sich selbst diese Praxis beharrlich vermeiden will (II, 765, 23 ff.; 778, 5; ep. 73, 26 = 798 f.). In der Tat dürfte zumeist leichtfertige, d. h. für das Selbstverständnis nicht konstitutive Proklamation des status confessionis ein Schisma provozieren. Die folgenschwere Diktatur des Kirchengedankens für das Denken der Großkirche wird aber dadurch angebahnt, daß Cyprian diesen Grundsatz²⁶ nicht durchzuhalten vermag, sondern sich von den Separatisten die Ebene der Diskussion so weit vorschreiben läßt, daß er den von ihnen einmal ausgerufenen status confessionis anerkennt (vgl. II, 588, 18 f.: *accipiat sententiam quam prior dixit*). Die nur geschichtliche Grenze²⁷ zweier Gemeinschaften desselben Glaubens erhält damit, ganz nach Art der Separatisten, eschatologisches Gewicht, sie wird zur Grenze von *intus et foris* (II, 752, 9) mit allen Konsequenzen. Da sie diesen Charakter in Wahrheit nicht hat, kann ihre unterscheidende Funktion nur in der Darstellung ihres geschichtlichen Grenzcharakters verständlich gemacht werden. Das bedeutet aber, daß die bis dahin nur dem glaubenden Verstehen zugängliche Grenze von Kirche und Welt nunmehr für den neutral betrachtenden Blick aufweisbar²⁸ wird. Der mißverständlich so genannte „empirische“ Kirchengedanke hat in diesem Vorgang der Eschatologisierung des Schismas seine Wurzeln.

lehren läßt, daß die Anfänge des Christentums durch eine Vielzahl konkurrierender Ketzereien bestimmt sind, aus deren Neben- und Gegeneinander die rechtläubige Kirche erst erwächst, wird es besonders deutlich, daß in der ersten Zeit das jeweilige Selbstverständnis im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stehen muß.

²⁴ Vgl. E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge*, ZThK 48, 1951, S. 303 Anm. 3. Die Verhältnisse lagen hier freilich insofern einfacher, als die Kontrahenten Unterschiede in ihrem Selbstverständnis aufwiesen, die nach Käsemanns Urteil immerhin bis an die „Grenze des kirchlich Erträglichen“ gingen (S. 302).

²⁵ Und für den das Problem der Häresie nicht aktuell war; vgl. v. Campenhausen a.a.O. S. 309 f.

²⁶ Der eigentlich auf der Linie eines „glaubenden“ Verständnisses des Grundsatzes des *scindi non posse* liegt; vgl. oben unter 1.

²⁷ Der Begriff der „Grenze“ ist dem cyprianischen Sprachgebrauch entnommen (vgl. II, 786, 12: *terminos vitalium fontium*).

²⁸ Der Begriff des „Aufweisbaren“ bzw. des „Vorhandenen“ bleibt im Folgenden streng an dem oben beschriebenen Vorgang orientiert. Als Gegenbegriff schwebt also niemals eine „Unsichtbarkeit“ oder „Idealität“ der Kirche vor, sondern die Verborgenheit ihres eschatologischen Charakters für den Unglauben; zur Sache vgl. v. Campenhausen a.a.O. S. 296: „Das Bild dieser heiligen Kirche bei

II. Die konkrete Entfaltung des antischismatischen Kirchengedankens bei Cyprian

1. Die Darstellung der Aufweisbarkeit der Kirche am Leitfaden der hierarchischen Idee

Die Erkenntnis, daß Kirchenspaltungen durch widerrechtliche Proklamation des status confessionis ausgelöst werden, präzisiert Cyprian II, 730, 3 ff. in der Weise, daß er den Ursprung des Schismas in die Empörung gegen den episcopus verlegt, qui ecclesiae praeest. Diese Verlegung erscheint in gewisser Weise natürlich, weil Cyprian die hierarchische Struktur der Kirche als ein Moment ihrer Sichtbarkeit bereits vorfindet.²⁹ Gleichwohl macht sie unter den Voraussetzungen, denen sie bei Cyprian unterliegt, den Ruin des urchristlichen Kirchengedankens komplett. Denn da das Verständnis der Separation als eines eschatologischen Ereignisses das Verständnis der Kirche als eines aufweisbaren Phänomens, wie wir sahen, zur notwendigen Folge hat, fällt mit der Gleichung Schisma = Separation vom Bischof der hierarchischen Struktur der Kirche die bis dahin unerhörte Last zu, die Aufweisbarkeit der Kirche zu garantieren.³⁰

a) Der Hierarch als Garant der eschatologischen Grenze von Kirche und Welt

So sieht Cyprian die Bedeutung schon des Petrus als des Repräsentanten der ceteri apostoli (I, 213, 2)³¹ primär darin, daß er die ecclesia Christi una „monstriert“ (Z. 4) und ihre Einheit „manifestiert“ (Z. 1) — das heißt doch: sie als feststellbare Phänomene garantiert für den betrachtenden Hinblick von jedermann, unter Absehung vom Glauben. Diese Funktion des Petrus geht in der Folge auf die Bischöfe über als auf diejenigen, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt (II, 729, 20): Die eschatologische Grenze der una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa fällt nun zusammen mit der geschichtlichen Grenze des

Cyprian ist konkret soziologisch gedacht. Sie ist unbeschadet ihres geistlichen Sinnes wie schon bei Tertullian vor allem sichtbare, menschliche Gemeinschaft, und sie erscheint — über Tertullian hinaus — ausschließlich in dieser Form . . .“

²⁹ Vgl. z. B. Irenäus, IV, 33, 7 (Harvey II, S. 262): character corporis Christi secundum successionem episcoporum.

³⁰ Die Idee der Hierarchie erscheint bei Cyprian unter dem Titel des episcopatus (z. B. I, 213, 15; II, 600, 17; 739, 22). Der Streit um das Verhältnis von episcopatus und episcopus, der sich hauptsächlich um die Interpretation des Satzes: episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur (I, 214, 1 f.) und in ihm um das Verständnis des in solidum dreht (Beck a.a.O. S. 153 ff.: Begriff des Privatrechts; O. Casel, Eine mißverständene Stelle Cyprians, Revue Bénédictine 30, 1913, S. 418 f.: Begriff des Sachenrechts; H. Koch, Cathedra Petri, BZNW 11, 1930, S. 60 ff., 182: Keine juristische Bedeutung; weitere Literatur bei J. Ludwig, Der heilige Märtyrerbischof Cyprian von Karthago, 1951, S. 30, Anm. 4; hinzu kommt noch M. Bévenot, In solidum and St. Cyprian, JThSt N.S. 6, 1955, S. 244 ff.), ist für unsere ontologische Fragestellung, welche die Bedeutung der hierarchischen Struktur für den Kirchengedanken ermitteln will, irrelevant. Ihr genügt die Beobachtung, daß der episcopus der konkrete Repräsentant des episcopatus ist (vgl. z. B. II, 642, 14).

³¹ Der leidenschaftliche Streit um den Primat Petri bei Cyprian dürfte durch die Arbeiten Kochs entschieden sein; vgl. v. Campenhausen, a.a.O. S. 304, Anm. 3.

episcopatus unus episcoporum multorum concordia numerositate diffusus (II, 642, 13 ff.; vgl. die Alternation der Begriffe I, 214, 1 f.). Das in ecclesia esse ist identisch mit dem cum episcopo esse (II, 733, 6), das extra ecclesiam esse mit dem contra episcopos rebellare (II, 594, 24 f.), ein Handeln adversum sacerdotes mit der repugnatio contra ecclesiam (I, 226, 2 ff.), wie denn Cyprian den praesidentes ausdrücklich die Aufgabe zuweist, terminos vitalium fontium custodire (II, 786, 12). Dementsprechend, daß die catholicae ecclesiae unitas durch den episcopatus als durch ihr glutinum (II, 733, 10) zu einer connexa et ubique coniuncta wird (II, 642, 15), kann sie auch einfach unitas sacerdotalis heißen (II, 683, 11). — Sofern das ad cognoscere sacerdotem als Voraussetzung der cognitio ecclesiae gilt (II, 694, 6), wird die Idee der Hierarchie zum hermeneutischen Schlüsselbegriff des Kirchengedankens. Denn da die Abkünftigkeit der ecclesia von den episcopi für die ecclesia divina lege „konstitutiv“ ist, weist sich omnis actus ecclesiae als solcher dadurch aus, daß er als Akt hierarchischer gubernatio erfolgt (II, 566, 11 ff.).

Mit der Identität von catholicae ecclesiae unitas und collegium coepiscoporum (II, 639, 1) vollzieht sich ein verhängnisvoller Austausch ihrer Charaktere: Wie die Aufweisbarkeit der Hierarchie auf die ecclesia als auf das eindeutig abgrenzbare domicilium veritatis (II, 614, 15) übergeht, so überträgt die ecclesia wiederum ihren eschatologischen Charakter auf die Hierarchie: Daß die ordinatio ecclesiae durch die constitutio super episcopos (II, 566, 11) garantiert wird, gilt als divina lege fundatum (ebd., Z. 13). Innerhalb der aufweisbaren Kirche ist deshalb jeder sacerdos ordinatus de sententia Dei (II, 672, 17), durch ein iudicium Dei et Christi (II, 730, 12), durch die ordinatio dominica (II, 783, 23); nur eine voluntas sacrilega (II, 731, 8) kann an seiner dignitas zweifeln (II, 727, 7), denn er hat den spiritus Dei empfangen (II, 785, 12). Reduzierung der Kirche auf ein eindeutig „terminiertes“ Phänomen und Eschatologisierung der Hierarchie treiben sich eben wechselseitig hervor.

Garantiert der episcopus so in seiner Eigenschaft als praesidens die eschatologische Grenze von Kirche und Welt, so hütet er als sacerdos dieselbe Grenze innerhalb der Kirche als die sakramentale, ja, er ist diese Grenze selbst. Aus seinem Handeln entspringt die Heiligkeit der Sakramente. Denn da das baptisma die remissio peccatorum spendet (II, 759, 11; 783, 13), das dimittere peccata aber das habere spiritum sanctum zur Bedingung seiner Möglichkeit hat (II, 759, 13), da andererseits der Bischof der eigentliche Geistträger in der Kirche ist (vgl. II, 785, 12 mit 768, 1), so ist sein mundare et sanctificare aquam der konstitutive Grund für das posse peccata hominis ablueri der Taufe (II, 767, 14 ff.). Der Grundsatz des nemo baptizari foris extra ecclesiam posse (Z. 8) = remissio peccatorum non nisi in ecclesia dari (II, 768, 9) ist die natürliche Folgerung. — Entsprechend hängt beim Abendmahl, da die oblatio zu einer sanctificata erst wird durch den spiritus sanctus (II, 725, 1), die veritas et plenitudo sacrificii an dem priesterlichen offerre (II, 713, 14 ff.).

Wie der Hierarch seine Heiligkeit im priesterlichen Handeln auf die Sakramente überträgt, so kann er sie an sein Kirchen„volk“ (II, 711, 15 usw.) delegieren. Als iudex vice Christi (II, 672, 3) ist er die Instanz, vor der die exhomologesis criminis, die confessio delicti geschieht (I, 248, 21; 258, 17). Da nicht omnia peccata paria sind (II, 635, 6), regelt diese Instanz mit salutaria praecepta (I, 254, 7 f.) das iter paenitentiae des Einzelnen. Mit der kirchlichen pax, für die das priesterliche dari konstitutiv ist (I, 261, 23), verleiht diese Instanz dem Einzelnen schließlich zugleich den spiritus patris (II, 653, 25). Als der, qui iram Dei avertere nititur (I, 253, 24), ist der Priester Herr über die purgatio conscientiae (I, 248, 21). Da wir sine aliquo vulnere conscientiae esse non possumus (I, 375, 3), ist diese Herrschaft keine gelegentliche, sondern eine prinzipielle. Die eschatologische Grenze von Kirche und Welt, die der Hierarch als die Grenze von intus et foris, heilig und profan hütet, garantiert er damit zugleich als die existentielle Grenze, als welche sie durch das Gewissen des Einzelnen verläuft.

Der ungeheuren Bedeutung, welche die Idee der Hierarchie für den Kirchengedanken gewinnt, entspricht es, wenn sich für Cyprian in der Person des Hierarchen sozusagen das biblische Heilsgeschehen fortsetzt. Was das Verständnis der Abkünstigkeit der praepositi von den Aposteln (II, 729, 20; 821, 6) besagen will, lehrt die schlichte Gleichung: apostoli id est episcopi (II, 471, 16). Im Handeln des Hierarchen ist Christus gleichsam gegenwärtig, wie die Übertragung von Lukas 10, 16 auf die praepositi erläutert (II, 729, 20). Ihre Kulmination erreicht die Idee der Hierarchie in der Klimax: adversum sacerdotes — contra ecclesiam — adversus sacrificium Christi (I, 226, 2 ff.) — contra ordinationem Dei (Z. 10) — contra Deum (Z. 20). Die aufweisbare Kirche, das domicilium veritatis (II, 614, 15), domestiziert in der Person des Hierarchen also gleichsam Gott selbst. Der an und für sich uralte³² Grundsatz des nemini salus esse nisi in ecclesia posse (II, 477, 5; 795, 3) hat dadurch, daß als ecclesia ausschließlich noch die *bischöfliche* Gemeinde gilt, deren Haupt salus (I, 254, 7) und salubritas (II, 477, 6) in lehrender und herrschender Verfügung hat, seine totale Verwandlung erfahren.

Durch einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung wird die sachliche Bedeutung dieses neuen Verständnisses vollends klar. Die prinzipielle Trennung von Hierarchie und Kirchen„volk“, die sich seit 1. Klem 40, 5 anbahnt,³³ wird definitiv. Das donatistische Verständnis des sacerdos als des vivax Christus, welcher der mediator inter populum et Deum ist,³⁴ gibt einer seit Cyprian selbstverständlichen Meinung Ausdruck. Das Verständnis der Gemeinde als eines βασιλειον ιεροτέλεσμα (1. Petr. 2, 9), wie es Tertullian³⁵ mit der Frage festhält: nonne et laici sacer-

³² Vgl. v. Campenhausen, a.a.O. S. 311, Anm. 1.

³³ Ebd. S. 100.

³⁴ CSEL LII, 45, 13; LI, 61, 14.

³⁵ De exh. cast. 7 (montanistisch); vgl. v. Campenhausen S. 250 ff.

dots sumus, indem er den Unterschied inter ordinem et plebem auf den honor per ordinis consessum sanctificatus zurückführt (ebd.), und wie es bei Irenäus in dem Satz zur Sprache kommt: omnes enim iusti sacerdotalis habent ordinem und: sacerdotes sunt discipuli omnes Domini,³⁶ geht bei Cyprian endgültig verloren. Zwar ist schon für Ignatius von Antiochien der Bischof als vicarius Gottes und Christi (Eph 5, 1; Trall 2, 1) mit der Kirche identisch (Phil 3, 2),³⁷ und schon für Irenäus ist die successio episcoporum in gewissem Sinne wesentlich.³⁸ Wie jedoch Ignatius von einer des Bischofs beraubten Gemeinde sagen kann: *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπῇσει* (Röm 9, 1), so ist für Irenäus der hierarchische Gedanke nur eine Hilfslinie für den Erweis der Legitimität der christlichen Wahrheit: *traditio . . . per successiones presbyterorum in (!) ecclesiis custoditur*.³⁹ Heilsnotwendig ist das oboedire presbyteris deshalb nur in Bezug auf das ihnen verliehene charisma veritatis.⁴⁰

Mit der totalen Vergöttlichung der hierarchischen Ordnung bei Cyprian empfängt die Kirche dagegen, ganz nach Art innerweltlicher Dinge, die Struktur purer Vorhandenheit und verwandelt sich damit zu einem aufweisbaren Phänomen, welches so wenig ein Objekt des Glaubens bleibt, daß vielmehr nicht nur der Glaube, sondern sogar ein sachgemäßes Vorverständnis desselben (interrogatio; II, 756, 13) erst nachträglich aus der Gliedschaft an der Kirche entspringen.⁴¹

Der Vorgang der Vergöttlichung hierarchischer Satzung erschließt sich aber nur dann in seiner vollen Bedeutsamkeit, wenn man seinen Ursprung in der Theologie Cyprians streng im Auge behält: Nicht auf willkürliche hierarchische Hybris, sondern letzten Endes auf die Eschatologisierung des Schismas ist es zurückzuführen, wenn sich für Cyprian *ecclesia* und *episcopus* zu synonymen Begriffen entwickeln und die Anerkennung dieser Synonymität zu einem debitum des Glaubens wird (II, 733, 5). Denn daß der schismatische error in die perditio stürzt (II, 594, 24 f.), kann nur in der Weise verständlich gemacht werden, daß er als recessus de ecclesia mit der rebellatio contra episcopos gleichgesetzt wird (II, 595, 1).

³⁶ IV, 8, 3 (Harvey II, S. 167); V, 34, 3 (S. 422).

³⁷ Vgl. v. Campenhausen S. 109 ff.

³⁸ S. o. S. 56, Anm. 29.

³⁹ III, 2, 2 (Sagnard S. 100).

⁴⁰ Vgl. v. Campenhausen S. 188 f.

⁴¹ Wollte man mit v. Campenhausen (S. 306) sagen: „Cyprian glaubt an den Episkopat, wie er an die katholische Kirche glaubt“, so ist doch deutlich, daß dieser „Glaube“ vom Glauben an das Evangelium grundsätzlich zu unterscheiden ist, weil er ihm zeitlich vor- und sachlich übergeordnet wird im Sinne des augustinischen „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ (c. ep. fund. 5, CSEL XXV, S. 197).

*b) Das Postulat qualitativer Heiligkeit der Kleriker als Index
der Überforderung der hierarchischen Idee*

Cyprian bezeugt selbst ein Bewußtsein für die unerhörte Neuerung, welche die Erhebung der Hierarchie zum eschatologischen Garanten einer aufweisbaren Kirche bedeutet, wenn er hartnäckig an dem Grundsatz der personalen Heiligkeit des Bischofs festhält und diese Heiligkeit qualitativ versteht. In der Deutung von Joh 9, 31 auf sacerdotes, qui gravia delicta in se adduxerunt (II, 723, 14 ff.), in der Bestreitung des oblationem sanctificare posse für denjenigen, qui Dominum ipse violavit (II, 725, 1 ff.), in der Warnung vor der strafbaren contagio, die in der communicatio cum sacerdote peccatore liegt (II, 737, 5 f.; 758, 17), hält sich nicht nur ein merkwürdiger fossiler Rest urchristlichen Enthusiasmus durch.⁴² Vielmehr meldet sich darin ein eigentümliches Ungenügen an der Lösung, welche die antiseparatistische Sicherung der Kirche gefunden hat. Das schlichte Faktum des ordinari nonnumquam indigni non secundum Dei voluntatem sed secundum humanam praesumptionem (II, 739, 2) lenkt den Blick ja notwendig auf die bloße Weltlichkeit der Hierarchie als einer Schöpfung menschlicher Satzungen, welche den eschatologischen Charakter der Kirche so wenig zu garantieren vermag, daß vielmehr die Grenze von Kirche und Welt mitten durch sie selbst verläuft. Demgegenüber bedeutet das Festhalten an dem Postulat qualitativer Heiligkeit der Kleriker den fatalen Versuch, die Hierarchie aus einem Phänomen der Welt in ein eschatologisches Phänomen zu verwandeln, um es so für seine eschatologische Funktion zu disponieren: Das priesterliche audiri a Deo (II, 737, 4) wird auf das immaculatus et integer esse des antistes gestellt (II, 736, 21). Damit wird jedoch die hermeneutische Schlüsselposition der hierarchischen Idee für den antiseparatistischen Kirchengedanken aufs schwerste gefährdet. Denn indem das immaculatus esse dem antistes esse gegenüber den Vorrang erhält, empfängt die hierarchische Ordnung ein Strukturmoment, das sich prinzipiell jeder Aufweisbarkeit entzieht und im Grunde Glauben fordert. So zieht sich Cyprian bezeichnenderweise den Anschuldigungen des Florentius gegenüber gelegentlich nicht auf seinen Charakter als episcopus zurück, sondern kann sie nur als mendacia abweisen (II, 731, 10). Da die Bedeutung der Hierarchie für Cyprian aber gerade in ihrer Funktion als einer Garantie der Aufweisbarkeit der Kirche gründet, muß er notwendig auf den Versuch verfallen, das immaculatus esse als einen konstitutiven Grund des antistes esse ebenfalls als ein aufweisbares Phänomen verständlich zu machen. Er tut das, indem er in dem de traditione divina et apostolica observatione servare der cele-

⁴² Der Satz Kamlahs: „Wenn Cyprian an der personalen Heiligkeit der Priester noch festhält, . . . so hat er die neue Lage (scil. die durch die kallistische Wende heraufgeführt war) noch gar nicht durchschaut“ (Christent. u. Selbstbeh., S. 156; Christent. u. Geschichtl., S. 124) ist zu präzisieren. Warum konnte er sie gar nicht durchschauen?

bratio ordinationis (II, 739, 7 ff.) die Garantie für das eligere dignos sacerdotes (II, 738, 1) erblickt. In dieser Sicherung des immaculatus (II, 736, 21) durch das rite (II, 739, 9) wird die Vermischung von Eschatologie und Weltlichkeit handgreiflich.⁴³ Die Bedeutung des cyprianischen Postulats qualitativer Heiligkeit der Priester liegt daher nicht nur in den zumeist ausschließlich beleuchteten historischen Folgen, sondern ebenso in der Tatsache, daß es unübersehbar den theologischen Notstand signalisiert, in den jede Konstitution der Kirche als einer eschatologischen Größe auf die Hierarchie als ein Phänomen der Welt notwendig hineingerät.

2. Der Vorrang der aufgewiesenen Kirche

Eine zusammenfassende Charakteristik der bisher beschriebenen Vorgänge hätte sich an der Abfolge: Eschatologisierung des Schismas — Enteschatologisierung der Kirche — Eschatologisierung der hierarchischen Verfassung zu orientieren. Eine solche Formulierung wäre jedoch so lange mißverständlich, als sie nicht klarstellte, daß die Kirche nur einer partiellen Enteschatologisierung unterliegt. Daß das Verständnis der Kirche als einer eschatologischen Größe selbstverständlich auch bei Cyprian⁴⁴ nicht einfach verschwindet, erhellt sogleich aus dem Umstand, daß für ihn die Identität von ecclesia und fides (I, 213, 9) bzw. evangelium (I, 248, 27) nicht weniger geläufig ist als die von ecclesia und episcopus. Die Eigenart des cyprianischen und seitdem des katholischen Kirchengedankens liegt gerade darin, daß die Kirche als ein eschatologisches Phänomen als aufweisbar gilt. Eben in dieser Verquickung von Eschatologie und Welthaftigkeit liegt das Motiv für den Anspruch dieser Kirche auf absoluten Vorrang gegenüber Wahrheit, Liebe und glaubender Existenz.

a) *Der Vorrang vor der Wahrheit.* Der „stoische Rationalismus“, der Cyprian in der Tradition Tertullians überkommen ist, wird häufig vermerkt.⁴⁵ Selten dagegen stellt man die Frage nach seinem sachlichen Sinn innerhalb der cyprianischen Theologie. Und doch fordert schon die erstaunlich rationalistische Erwähnung jener foris remanentes, qui et si intus essent eiciendi fuerant (II, 732, 13) diese Frage heraus. Das unevangelische Verständnis des Grundsatzes unitas scindi non potest⁴⁶ gelangt hier in der Fassung: solae possunt paleae de ecclesia separari (Z. 16) bzw.: nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere (I, 218, 7) auf seine Höhe. Denn in seinem Bezug auf die ecclesia als auf die aufgewiesene besagt es, daß dieser Kirche grundsätzlich nichts Neues mehr zustoßen kann. Das Ereignis der Separation bedeutet in keinem Falle eine Beunruhigung für die Kirche,

⁴³ Ganz ähnlich werden die Donatisten später versuchen, ein diligens examen die priesterliche Heiligkeit garantieren zu lassen (CSEL LIII, 300, 19).

⁴⁴ So wenig wie bei irgend einem andern seiner Zeitgenossen; vgl. Kamlah S. 172 f. bzw. S. 137.

⁴⁵ v. Campenhausen S. 321 spricht von dem „rationalistischen Moralismus“ Cyprians.

⁴⁶ S. o. S. 50.

sondern ist die Vollstreckung der legalen Exkommunikation an den Separatisten, die unter der ira Dei stehen (II, 681, 12), durch diese selbst (II, 591, 14 ff.). Die aufgewiesene Kirche hat a priori dem schismatischen veritatis corruptor (II, 694, 5) gegenüber immer recht. Die Separatisten kommen als kritische Frage an die Kirche so wenig in Betracht, daß ihre perfidia discordans vielmehr nur noch zur Folie für die probatorum fides integra dient (I, 218, 15 ff.). Das Schisma ist im Grunde ein erfreuliches Ereignis: Gratulandum est, cum tales de ecclesia separantur (Z. 2). Denn was die Kirche selbst nicht vermag, zizania a frumento discernere (II, 643, 17), das leistet es für sie in der Weise, daß es den Unterschied von frumentum und palea dem videre zugänglich macht (II, 674, 25 f.).

Der Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der Wahrheit kommt auch in Cyprians eigentümlichem Verzicht auf die Proklamation eines status confessionis⁴⁷ zutage. Der Sinn dieser Zurückhaltung⁴⁸ zeigt sich darin, daß sie keineswegs dem Schismatiker gegenüber geübt wird. Wenn er gleichwohl in der Frage der Ketzertaufe und theoretisch auch in der bereits entschiedenen Frage der Rekonziliation der Ehebrecher (ep. 55, 21 = II, 638 f.), die beide an dogmatischem Gewicht den von Felicissimus und Novatian angerührten Fragen nach Laxismus bzw. Rigorismus in der Bußpraxis zumindest gleichkommen, die unuscuiusque episcoporum libera potestas arbitrii sui freigibt (II, 798, 11),⁴⁹ und wenn er seine leidenschaftliche Stellungnahme nicht als praescriptio (Z. 10) oder lex (II, 778, 5) verstanden wissen will, so bedeutet das nicht etwa einen Hinblick auf einen möglichen Wahrheitsanspruch des kirchlichen Bruders und die Bereitschaft zum Gespräch, sondern eine gewaltsame Unterdrückung der Wahrheitsfrage um der ungestörten concordia sacerdotii (II, 798, 18) willen.^{49a} Die aufgewiesene Kirche hat solchen Vorrang gegenüber der Wahrheit, daß selbst quaedam propria usurpata zu Angelegenheiten der administratio ecclesiae bagatellisiert werden können (778, 3 ff.), solange sie nur innerhalb der Kirche auftauchen.

Dieser Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der Wahrheit bedeutet das Ende der Einheit von Glauben und Verstehen und den Beginn der Einheit von Glauben und Gehorsam gegen den kirchlichen Konsensus. Da die unitas ecclesiae kein divortium voluntatum concludendum verträgt (I, 215, 8), ist die freie Erörterung einer Streitfrage von vornherein gehemmt.⁵⁰

⁴⁷ S. o. S. 55.

⁴⁸ Die später von Augustin rühmend hervorgehoben werden wird; vgl. K. Goetz, Geschichte der cyprianischen Literatur, 1891, S. 101.

⁴⁹ Vgl. dazu v. Campenhausen, S. 320 f.

^{49a} Es handelt sich also auch keineswegs um einen Sieg des "living reality, the Church" über Cyprians "theoretical attitude" (so M. Bévenot, 'Primatus Petro datur', St. Cyprian on the Papacy, JThSt N.S. 5, 1954, S. 35), sondern gerade umgekehrt um eine Bewältigung kirchenpolitischer „Realitäten“ von der Grundlage einer für Cyprian viel realeren „Theorie“ aus.

⁵⁰ Mit Recht kann daher Augustin von Cyprian sagen: Universae ecclesiae concordissimae auctoritati et ipse sine dubio cederet, si iam illo tempore quaestio-

b) *Der Vorrang vor der Liebe.* Mit dem Verständnis des Schismas als eines gratulandum wird aber nicht nur der Blick auf einen möglichen Wahrheitsanspruch des Anderen abgeblendet, sondern in eins damit der Blick auf diesen Anderen selbst. Deshalb ist die aufgewiesene Kirche dem Schismatiker als dem *perditor caritatis* (II, 694, 5), *qui dilectionem Christi perfida dissensione violavit* (I, 223, 2), nichts weiter schuldig als die selbstgewisse Verkündigung von 1. Korinther 13 (I, 222). Das Kirchenrecht meistert die Liebe.⁵¹

Aber auch *innerhalb* der aufgewiesenen Gemeinde behauptet die Kirche einen Vorrang vor der Liebe, wie vor allem die Theorie der *episcoporum concordia* (II, 683, 22) erkennen läßt.⁵² Bezeichnenderweise trägt Cyprian sie in einem Finalsatz vor: *idcirco corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere temptaverit, subveniant ceteri, oves dominicas in gregem colligant* (II, 746, 3 ff.). In dieser Bindung an ein *ut* geht der *concordia mutua* ihr urchristlicher Charakter als eines bedingungslosen Daseins für den Anderen so gründlich verloren, daß sie geradezu zur hermeneutischen Hilfskonstruktion der Idee einer aufweisbaren Kirche entartet: Mit dem Gedanken der *concordia episcoporum* wird die hierarchische Sicherstellung der Einzelgemeinde für die Gesamtkirche relevant.⁵³ Das *cohaerere sacerdotum* erschöpft seinen Sinn darin, daß es als *glutinum* der kirchlichen Einheit dient (II, 733, 10), das *concordiam collegii sacerdotalis optinere* soll das *catholicae ecclesiae cohaerere* des Amtsträgers garantieren (II, 624, 5).⁵⁴ Dies eben verdirbt den Gedanken der Einmütigkeit, daß ihre primäre Bedeutung nicht in ihrem Bezug auf den Bruder gesehen wird, sondern in ihrem Charakter eines *vinculum* kirchlicher Einheit (II, 639, 4).⁵⁵

c) *Der Vorrang vor der glaubenden Existenz.* Der Vorrang der aufgewiesenen Kirche behauptet sich endlich auch vor der Existenz des einzelnen Christen. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen⁵⁶ stimmt die von Cyprian ausgebildete Bußpraxis mit dem späteren Bußsakrament in der Wahrung dieses Vorranges überein. Die Erkenntnis, daß ein Sünder nicht in *totum mortuus* ist, daß in ihm irgendein Bezug *ad fidem* stecken kann, dem die Möglichkeit eines allmählichen *revallescere* offen bleibt (II, 635,

nis huius (scil. der Ketzertaufe) *veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur* (CSEL LI, 179, 14 ff.).

⁵¹ Vgl. Kamlah, *Christentum u. Selbstbeh.*, S. 143 (in Chr. u. Gesch. fehlt der entsprechende Abschnitt).

⁵² Vgl. dazu v. Campenhausen S. 307 f.

⁵³ Vgl. Kamlah, a.a.O. S. 142.

⁵⁴ Übrigens gilt auch die gemeinchristliche *concordia* in erster Linie als ein *vinculum*, das dem *unitatem servare* dient (I, 408, 13 ff.).

⁵⁵ Wenngleich die katholische Kirche die Unzulänglichkeit des *vinculum* bischöflicher *concordia* alsbald erkennen und es durch die solidere Primatstheorie ersetzen wird, so wird ihr doch die Vorordnung der Kirche vor die Liebe immer geläufig bleiben; vgl. Augustinus *caritas enim Christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri* (CSEL LII, 107, 11).

⁵⁶ Neuerdings scharf herausgearbeitet von B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3), 1951.

ursinn: op. 59

20 ff.), die Einsicht also in die Kontinuität der christlichen Existenz, findet hier die eigentümliche Einschränkung, daß die Kirche die Daseinsbewegung in objektive Stadien aufzugliedern habe. Die Existenz zerfällt — grundsätzlich sichtbar für jedermann — in ein *ante expiata delicta* = *ante purgatum conscientiam* (I, 248, 20) und in die Zeit der *pax accepta* (II, 653, 24). Nicht der Glaube ist die Scheidelinie, sondern der *manu sacerdotis* effektive kirchliche Rechtsspruch (I, 248, 20). Das *pulsare ad ecclesiam* (II, 684, 17) ist ohne das priesterliche *recipi et admitti* (Z. 19) so wertlos, wie das *fieri per sacerdotes* für die *remissio* konstitutiv ist (I, 258, 18). Die betonte Erwähnung der selbstverständlichen Tatsache, daß *exhomologesis* *apud inferos non est* (II, 636, 6), zeigt, daß die *exhomologesis* als heilsnotwendig gilt. Sie ist ja die Vorbedingung für das *solacium pacis* (Z. 12), das dem *sumere* des Glaubenden ohne priesterliche Vermittlung nicht erreichbar ist (I, 261, 22). So wenig wird der Rekonziliationsakt am Glauben des Poenitenten orientiert, daß er den Maßstab für das, was *justum* und *licitum* ist (I, 250, 15), an dem äußerlichen Prinzip des *non statim* bzw. *non cito* gewinnt (I, 253, 21; 260, 20).⁵⁷

Seinen schärfsten Ausdruck findet der Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der glaubenden Existenz indessen in der Bestreitung des *ad confessionem idoneus inveniri posse* für denjenigen, der nicht zuvor die kirchliche *pax* empfangen hat (II, 653, 24). Wird damit schon der Grundsatz: *lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere* (I, 227, 20) empfindlich eingeschränkt, so ist dem außerhalb der aufgewiesenen Kirche stehenden Christen damit rundweg jede Möglichkeit bestritten, seine Glaubensentscheidung in der *confessio Christi* zu bewähren (II, 794, 20). Das *occidi pro nomine Christi foris* eröffnet nicht das *admitti posse ad ecclesiae pacem* (II, 647, 18) = *coronari posse* (II, 636, 6), denn es bedeutet nicht eine *corona fidei*, sondern eine *poena perfidiae* (II, 694, 15). Da die aufgewiesene Kirche ihren eschatologischen Charakter auch in der Weise festhält, daß sie sich als die *regnatura* versteht (I, 222, 8), so ist ein *ad regnum pervenire posse* außerhalb ihrer ausgeschlossen. In der Schlußfolgerung: *Esse martyr non potest qui in ecclesia non est* (ebd.) wird der Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der glaubenden Existenz formellhaft festgehalten.

Die ungeheure Tragweite dieses Verständnisses deutet sich schon bei Cyprian selbst an, wenn er den eschatologischen Vorrang des Schismas vor der Unsittlichkeit und der Verleugnung betont. Das *inordinate ambulare* (II, 788, 10) ist im Vergleich mit der Schuld der Separation von der gleichen relativen Harmlosigkeit wie das Vergehen der *lapsi*, die

⁵⁷ Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, die Busspraxis mannigfach zu variieren. Gewiß erfolgte der Fortschritt zu größerer Milde in der Wiederaufnahme der Gefallenen „unter den Gegebenheiten und Auseinandersetzungen jener krisenhaften Jahre“ (v. Campenhausen S. 313). Aber der Fortschritt ist nicht das entscheidende. Wie kommt es, daß in Bezug auf das Wann der Wiederaufnahme überhaupt eine „dilatatorische“ (ebd.) bzw. „entgegenkommende“ (ebd. S. 314) Praxis mögliche Verhaltensweisen werden konnten, zwischen denen es ein Fortschreiten von der einen zur anderen geben konnte?

Verleugnung (I, 227, 9). Rechtgläubigkeit und Lebensführung, für das Urchristentum eine unzerreißbare Einheit,⁵⁸ sind endgültig auseinander gebrochen; Lehre und Leben treten gegeneinander. —

III. Das Ergebnis des neuen Kirchengedankens: Der ferne Gott

Die totale Diktatur des Kirchengedankens ermöglicht zugleich einem Gottes- und Menschenverständnis seine totale Herrschaft, das sich bislang nur in eigentümlicher Konkurrenz zu urchristlichen Motiven entfalten konnte. Nicht zufällig ist der Begründer des katholischen Kirchengedankens zugleich der Schöpfer der katholischen Verdienstlehre.

1. Das Versagen des Offenbarungsglaubens als Symptom der Ferne Gottes

Die überwältigende Nähe der weiterhin eschatologisch begriffenen Kirche als eines aufweisbaren Phänomens verstellt dem Glauben den Zugang zu Gott. Mit der hierarchischen Garantie der Grenze von Kirche und Welt auch im Gewissen des Einzelnen⁵⁹ kommt Gott vornehmlich in Betracht nur noch als der zürnende. Das hierarchische *purgare conscientiam* vollzieht sich ja als *iram Dei avertere* (I, 253, 24). Das *non statim* des Rekonziiliationsaktes hat seinen Grund darin, daß Gott *non facile miseretur* (I, 262, 22). — Dieser Gedanke des zürnenden Gottes erfährt auch nicht etwa durch den Offenbarungsglauben eine Modifikation. Wie der Hierarch gerade in seinem richterlichen Handeln Christus vertritt (vgl. II, 673, 3 mit 713, 14), so erscheint Christus selbst primär als der *iudicaturus* (II, 391, 8). Der Sinn seines *adventus* (I, 374, 14) erschöpft sich in seinem *mandata divina et praecepta caelestia*, in seinem *legem dare* (I, 378, 21; 374, 15), wie denn die Begriffe des *doctor* und *magister* gern auf ihn angewendet werden (I, 242, 6; 378, 19). Darüber hinaus kommt er für den Glauben allenfalls noch als *exemplum* in Betracht (I, 210, 8). Wird auch das alte Verständnis des Todes Christi als eines *sacrificium* nicht einfach preisgegeben, so kommt es doch nur noch innerhalb der Abendmahlanschauung zur Sprache und unterliegt dort⁶⁰ der charakteristischen Einschränkung, daß die *priesterliche imitatio eius, quod Christus fecit*, dem sakramentalen Handeln sakrifiziellen Charakter verleiht (II, 713, 14 f.); ja, es wird mit der These: *passio est enim Domini quod offerimus* (II, 714, 22) in sein Gegenteil verkehrt. — Insgesamt wird der Gedanke des zürnenden Gottes durch den Offenbarungsglauben so wenig berührt, daß als das primäre Merkmal der *lex Domini* (scil. Christi) vielmehr ihr *coartare* und ihr in *angustum concludere* gilt (I, 373, 17). —

2. Die Verdienstlehre als Symptom der Ferne Gottes

Wie Gott wesentlich der zürnende ist, so ist das Verhältnis des Glaubenden zu ihm wesentlich durch *satisfacere* und *placare* bestimmt (I, 376, 18; 259, 3 usw.). Entsprechend steht das Verhältnis zu Christus unter dem Gesichtspunkt des *rependere pro pretio passionis* (I, 391, 5), die *vita aeterna* unter dem des

⁵⁸ Vgl. z. B. Röm 6, 10 f.; Gal 5, 1.25.

⁵⁹ S. o. S. 58.

⁶⁰ Vgl. Harnack a.a.O. S. 467 ff.

mercari (I, 379, 11). Das lavacrum aquae salutaris tilgt ja nur die delicta ante contracta (I, 374, 4); seitdem sine aliquo conscientiae vulnere esse non possumus (I, 375, 3). Orationes, ieiunia und deprecationes aber sind ohne die accessio factorum et operum nicht efficaces (I, 377, 17). Deswegen sind die opera misericordiae die via tuenda salutis (I, 373, 20); sie haben satisfaktorischen Wert (I, 262, 28; 374, 1) und gelten insofern instar baptismi (Z. 11). — So sehr man Harnacks Urteil zustimmen wird, daß die Kirche, wenn sie sich mit dieser Konstruktion begnügt haben würde, den „letzten Rest ihrer Christlichkeit“ verloren hätte,⁶¹ so genau wird man zu beachten haben, daß die spätere katholische Verdienstlehre bei Cyprian grundsätzlich fertig ist. Denn der Weg der Werke ist andererseits als eine Veranstaltung des reservare hominem redemptum (I, 373, 13) doch auch ein Produkt göttlicher providentia und clementia (Z. 11), eines zweiten Aktes der pietas divina subveniens (Z. 19), die satisfaktorischen opera gelten doch als von Gott ostensa (Z. 20), die via tuenda salutis als durch ihn aperta (374, 1), die remedia salutaria der Werke (I, 375, 15) als divinae indulgentiae salubre munus (Z. 1). — Die menschliche Eigenmacht wird also gleichsam eingeklammert und mit dem Vorzeichen der Gnade versehen; abgesehen davon ist die operatio als securitatis nostrae salubre praesidium posita in potestate facientis (I, 394, 14 ff.) — eine klassische Bewältigung des Problems der Gottferne.

3. Der anstaltliche Charakter der Kirche als Symptom der Ferne Gottes

Am krassesten verrät sich die Ferne Gottes in dem sogenannten „anstaltlichen“ Charakter der Kirche. Zugleich wird hier der innere Zusammenhang zwischen Verabsolutierung des Kirchengedankens und Entfernung Gottes unübersehbar. — Die aufgewiesene und dennoch eschatologische Kirche entwickelt eine so totale Diktatur, daß sie Gott für den Glauben völlig verdrängen müßte, wollte sie nicht ihre Totalität sub specie Dei eigentümlich einschränken.⁶² So muß dem extra ecclesiam nulla salus notwendig die Versicherung korrespondieren: neque enim praecudicamus (scil. mit der Gewährung der kirchlichen pax) Domino iudicatur (II, 636, 13). Je selbstgewisser die aufgewiesene Kirche den ausschließlichen Zusammenhang zwischen ihrem ligare und dem δεδεμένον ξεσεῖν von Matth 18, 18 betont, um so notwendiger muß sie, will sie nicht gänzlich an die Stelle Gottes treten, den Zusammenhang zwischen ihrem solvere und dem λελυμένον ξεσεῖν in ein bloß konjunktivisches Verhältnis verwandeln (solvi posse; II, 651, 5).⁶³ Wie die Kirche dem Poenitenten nur das göttliche misereri posse in Aussicht stellen kann (I, 263, 15), wie die Erteilung der kirchlichen pax ihm nur ein subsidium spei salutaris gewähren kann (II, 651, 1), wie sein suscipi in ecclesiam interimistischen Charakter hat (II,

⁶¹ A.a.O. S. 466.

⁶² Vgl. den Satz Harnacks: „Ihr Wesen ist depotenziert, ihre Kompetenz erweitert“ (a.a.O. S. 445).

⁶³ Vgl. dazu v. Campenhausen a.a.O. S. 316 f.

647, 14), so gilt grundsätzlich: *Non omne quod petitur in praeiudicio petentis, sed in dantis arbitrio est* (I, 252, 3). Die Praxis des *nec ecclesiam cuiquam cludere* (II, 683, 12), die Nachsicht auch gegen *peccata in Deum commissa* (Z. 17) sind wegen dieses interimistischen Charakters der kirchlichen Rekonkiliation weniger folgenswer, als es zunächst scheint.

Der Selbstgewißheit der aufgewiesenen Kirche entspricht also eine charakteristische Heilsunsicherheit, die den katholischen Glauben seitdem nie mehr verlassen hat: Die *salus* gilt als *fastigium*, dem man sich nur schrittweise annähern kann (I, 228, 18). Die aufgewiesene Kirche als der Ort der werkgerechten Selbstbehauptung hat nur die Aufgabe, *nos Deo servare* (I, 214, 19), *qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit* (II, 647, 16). Der Glaubende wird darum zeitlebens in der Schwebe gehalten zwischen dem *desperare misericordiam Domini* und dem *vindicare veniam* (I, 262, 15);⁶⁴ ja, der *metus*, da er der *correctio* der Existenz dient (I, 253, 17), erscheint geradezu als ein Merkmal der glaubenden *conscientia* (I, 232, 24). Der Entfernung Gottes vom Menschen korrespondiert also eine eigentümliche Entfernung der Kirche vom Menschen. Der Mensch bleibt im Grunde bei sich allein, getrieben von seiner Angst, Zuflucht suchend in moralischer Selbstvergewisserung. Die Kirche vermag ihm nur die Unheilsgewißheit zu nehmen. Sie ist die *conditio sine qua non* für das Heil — mehr nicht. Das besagt der berühmte Satz: *habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem* (I, 214, 23; vgl. II, 804, 24). Das Verständnis der *ecclesia* als der „Mutter“ der Glaubenden (I, 230, 16 und *passim*) ist ein Index für die Entfernung der Kirche vom Glaubenden und für den Zusammenbruch der paulinischen Vorstellung vom *οἶμα Χριστοῦ*, das die Glaubenden so wenig „haben“, als sie es vielmehr selber *sind*.⁶⁵

IN. Zusammenfassung IV.

Die Situation der Spaltung der Kirche in mehrere Gemeinschaften desselben Glaubens, die Cyprian als erster in der Kirchengeschichte theologisch zu bewältigen hat, wird von ihm in der Weise gemeistert, daß er die andere Gemeinschaft desselben Glaubens mit dem Antichristen gleichsetzt. Dieses eschatologische Urteil kann nur in eschatologischer Abhebung der schismatischen von der großkirchlichen Gemeinschaft verständlich gemacht werden. Die Abhebung ist faktisch aber nur im Hinblick auf die empirische Verschiedenheit beider Gemeinschaften möglich. Deshalb empfangen ihre geschichtlichen Grenzen eschatologischen Charakter. Das bedeutet anderer-

⁶⁴ „... das Verhältnis, in dem die moralische Forderung . . . zur ebenso straff betonten Güte und Nachsicht Gottes steht, ist nicht geklärt und wird von Fall zu Fall nach wechselnden Gesichtspunkten entschieden“ (v. Campenhausen a.a.O. S. 308). Wiederum ist zu fragen: Wie ist diese mangelnde „geistliche Eindeutigkeit“ (ebd. S. 309) zu verstehen? Entspringt sie einem zufälligen Mangel an theologischer Reflektionskraft, oder ist sie ein notwendiges Ergebnis des theologischen Ansatzes?

⁶⁵ Vgl. z. B. 1. Kor. 12, 13.

seits, daß die eschatologische Grenze der Kirche aufweisbar wird, da sie mit der geschichtlichen Grenze der großkirchlichen Gemeinschaft zusammenfällt. Die Ausarbeitung dieser Aufweisbarkeit vollzieht sich am Leitfaden der hierarchischen Idee. Die hierarchische Grenze der Großkirche, bisher nur eine geschichtliche Grenze, repräsentiert nun die eschatologische Grenze der Kirche in allen Dimensionen. Die so schlechthin aufgewiesene Kirche behauptet einen Vorrang vor Wahrheit, Liebe und Existenz und trennt damit den Menschen von Gott. Der seiner Angst überlassene Mensch wird auf den Weg moralischer Selbstvergewisserung verwiesen. Denn da der Erhebung der aufgewiesenen Kirche in die absolute Vorrangstellung ein charakteristischer Rangverlust *sub specie Dei* korrespondiert, vermag sie nicht mehr, als dem Menschen die Gewißheit des Scheiterns seiner Selbstbehauptung abzunehmen.

Diese Beschreibung des cyprianischen Kirchengedankens ist an den Strukturen der cyprianischen Theologie orientiert. Die dargestellte Abfolge: Eschatologisierung des Schismas — Enteschatologisierung der Kirche — Eschatologisierung der Hierarchie — Vorrang der aufgewiesenen Kirche — Entfernung Gottes will weder historisch, noch psychologisch, noch auch bloß logisch verstanden sein, sondern meint einen ontologischen Sachverhalt: Das eschatologische Verdammungsurteil über eine andere Gemeinschaft desselben Glaubens führt *notwendig* bei sich die totale Selbstverabsolutierung. Für historische Betrachtung ist die Eschatologisierung des Schismas das kritische Moment in der cyprianischen Theologie. Die Frage, *warum* Cyprian auf das Ereignis der Separation mit dem eschatologischen Verdammungsurteil geantwortet habe, ist keine historische mehr, sondern fällt auf den Fragenden selbst zurück als die Frage nach dem Grund seines eigenen Glaubens und dem Maß seiner eigenen Liebe.

Zu den Briefen Berns von Reichenau*

von Franz-Josef Schmale

Bern stammte aus niederem Adel und war in Fleury und Prüm Mönch gewesen, bevor ihn Heinrich II. im Jahre 1008 zum Abt des Klosters Reichenau einsetzte, ein Amt, das er 40 Jahre hindurch bis zu seinem Tode versah.¹ Er war ein Mann tiefer Religiosität, die sich gegen sein Lebensende zusehends verstärkte, und von vielseitigem Interesse, zumal auf liturgischem und kirchenmusikalischem Gebiet. Zwar schuf er in diesen Disziplinen nichts grundsätzlich Neues, doch war er für neue Formen in der Liturgie aufgeschlossen und half vermittels seiner Kenntnisse Entscheidungen herbeiführen, die noch heute gelten.² Große Sorge galt seinem Kloster, dessen Besitz er zu erhalten und zu mehren wußte und zu dessen baulicher und künstlerischer Ausstattung er durch seine Bemühungen beitrug.³ Erwägen wir noch seine väterliche Fürsorge für seine ihm untergebenen Mönche, deren Achtung und Liebe er sich bald erwarb, trotz der unter seinen Vorgängern im Konvent entstandenen Spannungen,⁴ so würde diese reiche Tätigkeit bereits vollauf genügen, auch ein langes Leben auszufüllen und den Abt als einen bedeutenden Mann seiner Zeit zu kennzeichnen.

Aber das vielfältige Wirken für sein Kloster hinderte ihn nicht, darüber hinaus der Freund der Kaiser zu sein, an ihrem und des Reiches Schicksal tätigen Anteil zu nehmen und gelegentlich auch aus eigenem Ent-

* Diese Studie entstand aus den Vorbereitungen zu einer Ausgabe der Briefe im Auftrag der Monumenta Germaniae Historica.

¹ Auf die Biographie Berns gedenke ich hier nicht näher einzugehen, das Wichtigste dazu findet man jetzt bei C. Erdmann, *Bern von Reichenau und Heinrich III. Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühma.* (1951) S. 112—119; dort auch die bis dahin erschienene einschlägige Literatur.

² Dazu gehören seine Darlegungen über die Adventssonntage (Ep. 13), über die Quatemberfasttage (vgl. Ep. 16) und sein Eintreten für die Einführung des Gloria in die römische Messliturgie (*De officio missae*, Migne 142, 1058).

³ Vgl. Epp. 11, 12, 14, 15 und K. Beyerle in: *Die Kultur der Reichenau* 1 (1925) 125 ff.

⁴ Vgl. Epp. 1, 7, 8. Ich verwende hier bereits die Zählung der zukünftigen Ausgabe; um welche Briefe es sich jeweils handelt, ist aus den Ausführungen weiter unten zu sehen.

schluß in besonders schwieriger Situation einzugreifen.⁵ Er diene den Herrschern ergeben, trotz gelegentlicher Verstimmung,⁶ und besaß doch die innere Unabhängigkeit, von Zeit zu Zeit ein ermahnendes Wort anzubringen, wozu ihn sein geistlicher Stand berechtigte.⁷ Bern war in seiner Zeit gewiß nicht der einzige Mann dieser Art, vielmehr ein typischer Kirchenfürst, wie er eben dieser Zeit das Gepräge gab: innerlich ungeteilt der Kirche und dem Reich, der einen durch das andere dienend. Er hat unter diesen Männern seiner Zeit nicht einmal eine überragende Rolle gespielt, gerade nicht im Politischen, aber er war doch wohl einer der besten und ausgeglichsten; unser besonderes Interesse für ihn wird jedoch dadurch erweckt, daß wir seiner Persönlichkeit besser habhaft werden können als mancher anderer, die vielleicht eine entscheidendere Rolle spielte, weil er uns durch seine zahlreichen Werke, besonders seine Briefe, deutlicher erkennbar ist. Und eben darum sind uns diese Briefe, abgesehen von den in ihnen enthaltenen Nachrichten, als ein besonders leichter Zugang zum Verständnis der Zeit wertvoll.

Ihre Zahl ist nicht übermäßig groß, doch im Vergleich zu denen anderer Männer seiner Zeit noch recht ansehnlich.⁸ Wenn wir zwei kleinere Abhandlungen in Briefform, drei Widmungsbriefe zu zwei Traktaten und einer Vita, sowie die Fragmente und die uns nur als dürres Regest bekannt gewordenen Schreiben hinzuzählen, kommen wir auf insgesamt dreißig, von denen 29 bisher schon bekannt waren. Eine Neuausgabe würde also kaum völlig unbekanntes Material bringen, doch wäre sie aus mancherlei Gründen gerechtfertigt. Sie könnte nicht nur die verstreuten, an sehr verschiedenen Stellen veröffentlichten Stücke erstmalig vereinen, manche Berichtigung in Datierung und Interpretation bringen und den Nachweis der Zitate erweitern, sondern vor allem könnten zahlreiche auf eine sehr viel sicherere und breitere handschriftliche Basis gestellt werden, da die Werke Berns in wesentlich mehr Hss. überliefert sind, als man bisher wußte. Mit dieser Überlieferung und der Datierung der einzelnen Briefe werden sich die folgenden Ausführungen beschäftigen, sie sollen die Grundlage einer etwaigen Gesamtausgabe der Briefe Berns schaffen.

Die bisherige allgemeine Literatur über Bern hat, was nun die Briefe betrifft, nur von wenigen Hss., darunter drei verlorenen und einer Abschrift des 17. Jahrhunderts Kenntnis genommen;⁹ hinzu kommt noch ein in der Chronik des Gallus Öhem in mittelhochdeutscher Übersetzung erhaltenes Schreiben.¹⁰ Eine sorgfältige Durchsicht der Kataloge und der ein-

⁵ Vgl. bes. Epp. 3, 10.

⁶ Vgl. Epp. 3, 15.

⁷ Vgl. Nr. 26.

⁸ Vgl. Wattenbach-Holtzmann, GQ. 1, 415 ff.

⁹ Vgl. M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des MA. 2 (1923) 61 ff.

¹⁰ Die Chronik des Gallus Öhem, hg. K. Brandi, Q. u. F. z. Gesch. der Abtei Reichenau 2, 1893.

schlägigen Literatur zeigt jedoch, daß die Briefe, vor allem die Widmungsbriefe und traktatartigen Schreiben, einzeln oder in Gruppen, in mindestens 39 vollständigen Hss. überliefert sind, die meist dem 11. oder 12. Jahrhundert angehören. Darunter befinden sich Originale oder sehr frühe direkte Abschriften von diesen oder genaue Kopien derselben, mit deren Hilfe der authentische Text einwandfrei sichergestellt werden kann.

Bereits Bern selbst hat seine Briefe, allerdings vermischt mit seinen übrigen Schriften und Sermonen, gesammelt und wenigstens einmal in einem Kodex vereint, den er um 1043/44 Kaiser Heinrich III. überreichte.¹¹ Dieses Widmungsexemplar ist uns nicht erhalten, doch können wir es einwandfrei erschließen. Duch hat gezeigt, daß die Magdeburger Centuriatoren bei der Abfassung der Centuria XI einen Bern-Kodex zur Hand hatten, dessen Inhalt zeitlich bis etwa 1043/44 reichte, wie sich aus einem von den Centuriatoren erwähnten und ausgezogenen Brief an Heinrich III., dem spätest datierbaren und von ihnen benutzten Stück, zu ergeben scheint.¹² Nun wissen wir nicht nur aus einer Abschrift Duchesnes, in der uns das Fragment eines Briefes an Heinrich III. erhalten ist,¹³ daß Bern diesem seine Werke widmete, sondern wir können auch aus einem anderen sehr umfangreichen Schreiben an denselben Kaiser erschließen, daß dies Ende 1044 geschehen sein muß.¹⁴ Betrachtet man den Auszug der Centuriatoren, die nur einen, eben den von ihnen erwähnten Brief an den Kaiser zu kennen scheinen, so stimmt dieser auffällig zu dem wahrscheinlichen Datum der Überreichung, und wir dürfen annehmen, daß unter dem von den Centuriatoren benutzten Kodex das Widmungsexemplar zu verstehen ist.¹⁵

Diese heute leider verlorene Hs. enthielt also Berns Werke bis 1044 und damit auch die Mehrzahl der uns bekannten Briefe, nämlich 25, darunter allerdings auch 8,¹⁶ die uns andernorts nicht überliefert sind und die wir nur aus den kurzen Auszügen der Centuriatoren, deren Regesten oder Erwähnungen kennen. Doch sind die Excerpte der Centuriatoren auch sonst nicht unwichtig, sie nennen nicht nur die Empfänger manch anderer Schreiben, die bis dahin nicht recht einzuordnen waren, mit vollem Namen, sondern werden uns auch durch ihre abweichenden Lesarten gelegentlich einen Hinweis auf die Entstehung der Sammlung und für die Zusammenhänge der Überlieferung geben können.¹⁷

¹¹ A. Duch, Eine verlorene Hs. der Schriften Bernos von Reichenau, ZKG. 53 (1934) 422 ff.; Erdmann S. 114 f.

¹² Flacius Illyricus, *Historia integram ecclesiae Christi . . . ideam . . . secundum centurias complectens per aliquot viros in urbe Magdeburgica congesta* 7, 1559—1574. Vgl. auch unten S. 85 f.

¹³ Paris BN. Collection Duchesne 93, f. 127—127^v; vgl. R. Poupardin, *Catalogue des manuscrits des collections Duchesne e Bréquigny* (1905) S. 105, Erdmann S. 113, unten S. 87.

¹⁴ Vgl. Nr. 27.

¹⁵ Vgl. auch Erdmann S. 114 f.

¹⁶ Epp. 18—25.

¹⁷ Vgl. unten S. 72, 86, 90 f.

Von den übrigen 22 mehr oder weniger vollständig erhaltenen Schreiben ist die Mehrzahl, nämlich insgesamt 13,¹⁸ in der St. Gallener Hs. 898 überliefert, nur für zwei von diesen 13 liegen auch noch andere Hss. vor.¹⁹ Alle übrigen Briefe sind als Einzelstücke, bzw. zusammen mit den Werken, denen sie als Widmung vorangestellt sind, oder einmal in einer Gruppe zu zweit überliefert. Wir können also die Tradition nicht für die Gesamtheit der Briefe klären, sondern haben dies für jeden mehrfach abgeschriebenen Brief selbständig zu tun. Wenn wir uns daher im Folgenden mit den Hss. beschäftigen, wird es zweckmäßig sein, uns dabei an die für eine etwaige Ausgabe aufzustellende Reihenfolge zu halten. Für die Anordnung der Schreiben würden wohl zwei Prinzipien maßgebend sein: So weit die St. Gallener Hs. reicht, wird deren Ordnung beibehalten, die übrigen Schreiben werden zeitlich eingeordnet werden.

Der Sangallensis 898 (S), saec. XI, foll. 55, wahrscheinlich in St. Gallen geschrieben, beginnt mit der den Mönchen Purchard und Kerung gewidmeten Schrift über die authentischen und plagalischen Tonarten (Ep. 1) und endet mitten in dem Traktat an Erzbischof Aribio von Mainz über die Adventssonntage (Ep. 13).²⁰ Der Kodex ist also die Abschrift einer Hs., die umfangreicher war, als er selbst heute ist, und die mindestens noch den vollständigen Traktat enthielt. Ob diese Vorlage von S die Hs. der Centuriatoren war, kann nicht sicher entschieden werden, ich halte es aber für wahrscheinlich, wenn auch mit einer sukzessive in Reichenau entstandenen Hs. gerechnet werden muß, die ebenfalls als Vorlage in Frage käme. Ein Einwand gegen unsere Vermutung fände Unterstützung in einigen kleineren Abweichungen der Exzerpte der Centuriatoren von den Texten in S, doch sind sie nicht schwerwiegend und können durch Schreiberversehen, ungenauen Abdruck oder Änderungen seitens der Centuriatoren verschuldet sein.²¹

¹⁸ Epp. 1—13.

¹⁹ Nr. 6, 13.

²⁰ Vgl. G. Scherrer, Verzeichnis der Hss. der Stiftsbibliothek von St. Gallen (1875) S. 314 f.

²¹ Vgl. Ep. 2: S *Sustollam te . . . Cent.: Ubi exaltatus fueris* (Isai. 58, 14); S *ad te sic . . . Cent. sic ad te*; S *exclamantem . . . Cent. clamantem*. Deutlicher wird es vielleicht noch bei Nr. 7: Gleich zu Anfang des Briefes heißt es in S *de cariorum . . . in Christo dormientium prohibeamur contristari* und es scheint nach dem Sprachgebrauch in anderen Briefen Berns (8, 10) sicher, daß *obitu* zu ergänzen ist. Cent. XI hat an dieser Stelle *de charis in Christo dormientibus* etc. Es ist, glaube ich, unwahrscheinlich, daß die Vorlage für den Widmungscodex *charis dormientibus* hatte, die für S aber die andere Lesart, die mir gerade wegen der Lücke die unbedingt richtige zu sein scheint. Eine Veränderung der einen Lesart in die andere durch Verschreibung oder Verlesung kommt ebenfalls nicht in Frage, also wird der Widmungscodex ebenfalls schon die Lücke gehabt haben; in S wurde sie unverbessert übernommen, während die Centuriatoren auf ihre Weise korrigierten. Vgl. auch unten S. 86, 90 f.

S enthält die Schriften Berns in annähernd chronologischer Reihenfolge, die genaue zeitliche Abfolge ist, entgegen der Meinung der bisherigen Forschung, nicht eingehalten, sondern mehrfach durchbrochen, was immerhin gewisse Rückschlüsse auf die Entstehung der Sammlung zulassen wird.²² In einer zukünftigen Ausgabe müßten also die Briefe dieser Hs. als erste gedruckt werden.

Ep. 1. Bern an die Mönche Purchard und Kerung über die authentischen und plagalischen Tonarten.²³ Wahrscheinlich ist der Brief zu Anfang der Regierungszeit Berns geschrieben, aber sicher vor 1030, da Purchard höchstwahrscheinlich mit dem Reichenauer Mönch Burchard identisch ist, der 1030 Abt von St. Emmeram in Regensburg wurde.²⁴

Ep. 2 ist an Abt Odilo von Cluny gerichtet²⁵ und wohl bald nach 1008 geschrieben; wirklich sichere Datierungsgrenzen sind allerdings nur der Amtsantritt Berns (1008) und das Todesjahr beider Äbte (1048). Die Stellung des Briefes in S und die Bezeichnung Odilos als Vorbild weisen aber vielleicht auf eine Abfassung bald nach 1008.

Ep. 3. An Erzbischof Gero von Magdeburg.²⁶ Die Datierung des Briefes ist sehr umstritten. Giesebrecht,²⁷ Hirsch²⁸ und Beyerle²⁹ wollten das Schreiben auf 1018 beziehen, da Thietmar den Erzbischof zu diesem Jahr als Friedensstifter nennt,³⁰ als welcher er auch von Bern in diesem Brief bezeichnet wird. Strehlke,³¹ Manitius³² und das UB. Magdeburg³³ sind dagegen für das Jahr 1013. Dies ist wohl das richtige Datum;

²² Schon Duch, 431, hatte die chronologische Reihenfolge angezweifelt, war aber von Erdmann S. 115 Anm. 2 zurückgewiesen worden, da dieser Ep. 6 nicht an Burchard von St. Emmeram, sondern mit Recht an B. von St. Gallen gerichtet sein ließ. Doch läßt sich die Ungenauigkeit der zeitlichen Reihenfolge an anderen Briefen nachweisen, vgl. unten S. 80 Anm. 67.

²³ S p. 2—5. Drucke: B. Pez, Thesaurus 6, 199 ff. nach S; M. Gerbert, SS. ecclesiastici de musica sacra potissimum 2 (1784) 114 ff. nach S; Migne 142, 1155 f. nach Gerbert.

²⁴ Wenn der Empfänger Purchard, wie wahrscheinlich, mit dem späteren Abt von St. Emmeram in Regensburg identisch ist (vgl. Hermann Aug. Chronicon, MG. SS. 5, 131 a. 1030; MG. Poet. 5, 1, 260, 262 ff.), der 1030 Abt wurde, ergibt sich daraus der Terminus ante quem.

²⁵ S p. 31—32. Drucke: Pez 6, 201 f.; Migne 142, 1157 f.; im Auszug Cent. XI, 280 f.

²⁶ S p. 45—50. Drucke: Pez 6, 202; Migne 142, 1159; UB. Magdeburg, ed. F. Israel/W. Möllenberg, 1, 190 ff. n. 134 (nach Pez); teilweise Cent. XI, 230. Reg.: Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis, ed. G. A. v. Mühlverstedt, 3 (1886) 490 n. 43.

²⁷ Geschichte der dt. Kaiserzeit 2⁵, 616.

²⁸ Jbb. des Deutschen Reiches unter Heinrich II. 3, 86.

²⁹ A.a.O. 112/29 ff.

³⁰ Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitungen, hg. R. Holtzmann, MG. SS. rer. Germ., N. S. IX, VIII, 1.

³¹ E. Strehlke, Brief Abt Bernos von Reichenau an König Heinrich III., AÖG. 20 (1859) 189—206.

³² A.a.O. 64.

³³ A.a.O. 190.

denn Heinrich II. wird noch als König bezeichnet (*aves regie maiestatis*), und die Ratschläge Berns für Geros Amtsführung haben eigentlich nur kurz nach dessen Amtsantritt Sinn.³⁴ Im übrigen werden wir uns damit abfinden müssen, daß um 1013 unter Geros maßgebendem Anteil ein Friede mit den Polen zustande kam, über den wir sonst keine Nachrichten haben.

Ep. 4, an Kaiser Heinrich II. gerichtet, muß bald nach 1014 Februar 14 geschrieben sein, da Bern dem Kaiser mit diesem Brief zur Krönung gratuliert.³⁵

Ep. 5, Bern an den Abt Hildrad von Prüm,³⁶ ist sicher in den Jahren zwischen 1018 und 1026 geschrieben, in denen der Freund Berns, der ihn aus seiner eigenen Zeit als Mönch in Prüm persönlich kannte, das Kloster leitete.³⁷ Vielleicht können wir aber das Stück noch genauer auf 1021 datieren. Dieses Jahr ist angesichts der größeren Reise, die Bern in dem Schreiben ankündigt (*longioris vie . . . iter arrepturus*) und die wir vielleicht mit Berns Teilnahme am Romzug von 1021 identifizieren dürfen, sehr wahrscheinlich.

Ep. 6, an einen Hofkaplan Friedrich^{37a} über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum freien Willen des Menschen, ist nicht genauer zu datieren; das Stück gehört aber wahrscheinlich in die Zeit zwischen 1008 und vielleicht 1027, dem Entstehungsjahr des letzten Schreibens in S. Dieser Brief ist das erste Schreiben des Abtes, das weitere Verbreitung gefunden hat, es ist wenigstens in noch zwei Hss. außer S überliefert. Der Clm. 14464, ehemals St. Emmeram in Regensburg (E₁), ist eine Sammelhandschrift, die den Brief auf fol. 1—4 in einer in das 11. Jh. gehörenden Abschrift ent-

³⁴ Ebenso hat auch der Satz *quo . . . quandoque pervenire valeatis ad regna Polorum* futurische Bedeutung und träfe 1018 nicht mehr zu (gegen Steindorff 3, 21 zu 1015). Außerdem wäre zu dieser Stelle noch zu bemerken, daß sie doch wohl lediglich besagt, daß erst einmal der Friede hergestellt sein muß, bevor an eine Missionsfahrt zu denken ist; die abfällige Bemerkung Steindorffs (3, 87 Anm. 1), daß der hohe Klerus nur Missionsziele im Auge gehabt habe, ist wohl weder dieser Stelle noch dem Verständnis der Zeit überhaupt angemessen. Gero wurde 1013 Erzbischof.

³⁵ S p. 58—61. Drucke: Pez 6, 205 ff. n. 3; Migne 142 1161 f. n. 3.

³⁶ S p. 61—62. Drucke: Pez 6, 207 f. n. 4; Migne 142, 1162 f. n. 4.

³⁷ Series abbatum Prumensium, MG. SS. 13, 302. Zu Berns Aufenthalt in Prüm vgl. auch G. Bruschi, Chronologia monasteriorum Germaniae praecipuorum (1682) S. 40 f.

^{37a} S p. 62—75. Drucke: Pez 6, 214 ff. n. 11; Migne 142, 1167 ff. n. 11; Martène-Durand, Collectio amplissima 1, 390 ff. (nach St.). Der Empfänger ist nicht näher zu bestimmen, wenn auch der Brief noch einen Hinweis erlaubt. Bern sagt gegen Ende des Schreibens: *Sic . . . dignus eris, qui de medio fratrum eligaris, ut sacerdotio coram Deo fungaris*. Das klingt stark an eine Stelle aus der Reg. s. Benedicti c. 62 an: (*abbas*) *de suis elegat, qui dignus sit sacerdotio fungi*; der Empfänger könnte also wenigstens ursprünglich Mönch gewesen sein. Einen anderen Fingerzeig gibt der gleich zu nennende Stabloer Codex; dort lautet das Rubrum: *Epistola Bern abbatis Augiensis ad Fridericum palatinum capellanum*, ohne daß uns allerdings damit dessen Person faßbarer würde.

hält.³⁸ Diese ist allerdings nicht vollständig, sondern beginnt erst dort, wo in dem Brief Berns die umfangreichen Auszüge aus den Kirchenvätern einsetzen, und endet auch wieder mit diesen.³⁹ Wenn wir uns erinnern, daß ein Reichenauer Mönch, nämlich Burchard, einer der Empfänger von Ep. 1, Abt von St. Emmeram wurde, ist es nicht schwer, sich vorzustellen, daß dieser die Vorlage für diese Abschrift aus der Reichenau beschaffte. Diese Annahme liegt um so näher, als E₁ sehr eng mit der Hs. S, für die ebenfalls auf eine Reichenauer Vorlage geschlossen werden darf, zusammengeht.

E₁ hat jedenfalls mit der dritten diesen Brief enthaltenden Hs. unmittelbar nichts zu tun. Diese liegt heute als Add. Ms. 16964 im Britischen Museum in London, gehörte aber früher nach Stablo⁴⁰ und ist, wie eine Kollation deutlich zeigt, mit dem von Martène-Durand für den Druck dieses Schreibens benutzten Codex Stabulensis⁴¹ identisch (St). Auch diese Abschrift aus dem 12. Jh., auf fol. 1—4 der Hs. und sehr fehlerhaft, ist unvollständig und läßt nach der verstümmelten Adresse den Beginn des Briefes aus; sie endet an der gleichen Stelle wie E₁. Dennoch sind E₁ und St nicht unmittelbar miteinander verwandt, vielmehr beweist ein Vergleich der beiden Hss. die Sonderstellung von St und macht es wahrscheinlich, daß St in einer auf das Original zurückgehenden Tradition steht.⁴² Die ziemlich ähnliche Verstümmelung des Briefes in E₁ und St wird daher entgegen dem äußeren Eindruck nur der Tatsache zu verdanken sein, daß in beiden Fällen allein an dem theologischen Problem ein Interesse bestand, welches das Schreiben behandelte, nicht aber an dem Anfang und dem Schluß, die beide persönlicher gehalten waren.

Dieses Verhältnis von S und E₁ zu St, das eine vom Original mehr oder weniger abweichende Überlieferung auf der Reichenau vermuten läßt, wird uns im Prinzip noch öfter begegnen, dabei werden gerade die Hss. aus

³⁸ Geschrieben von Otloh von St. Emmeram; fol. 1 ist Palimpsest.

³⁹ Der Brief ist noch weiter durch Beschneidung des unteren Randes verstümmelt.

⁴⁰ Fol. 1: *Iste liber pertinet ecclesie sancti Remacli in Stabulaus.*

⁴¹ Martène-Durand 1, 390.

⁴² Zum Beweis einige Varianten:

SE ₁	St
Mataritanus	Maharitanus
persecutore	persequitore
scientia	conscentia
opitulatione Dei	beneficio creatoris
-----	ibi
possum	invenio (in einer Bibelstelle, die dem Sinn nach beide Lesarten ermöglicht).

Allein 13 mal hat St eine andere Wortstellung als SE₁. Natürlich ist die Gruppierung der Hss. zuweilen auch anders, das ist aber durch ihren Charakter als Abschriften zu erklären.

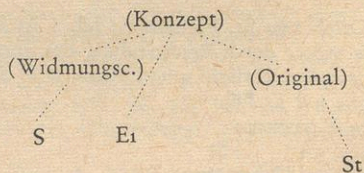
St. Emmeram in Regensburg auch weiterhin eine wichtige Rolle spielen;⁴³ die Schlußfolgerungen daraus werden allerdings erst weiter unten gezogen werden können. Für die Ausgabe dieses Briefes wird S als die vollständigste und beste Hs. zugrunde gelegt werden müssen, St ist zu sehr verderbt, als daß sich, trotz einiger zweifelsfrei als Original-Lesarten feststellbaren Varianten, der genaue Text des Originals wiederherstellen ließe.

Ep. 7, an den Abt Burchard von St. Gallen über den Tod des Reichenauer Mönchs Heinrich.⁴⁴ Das Stück ist sicher zwischen 1014 (Heinrich II. wird als Kaiser bezeichnet) und 1022, dem Todesjahr Burchards von St. Gallen, geschrieben.⁴⁵ Die Worte *pro quo* (der verstorbene Mönch Heinrich) *etiam omnis pene cohors palatina gemit trahitque suspiria* scheinen es nahe-zulegen, daß sich Bern zur Zeit des Schreibens am Hof befand. Das war nachweislich 1016 August 29 der Fall, als der Abt in Dammerskirch im Elsaß ein kaiserliches Privileg erhielt.⁴⁶ Vielleicht ist der Brief zu dieser Zeit am Hof entstanden.

Ep. 8, an den Konvent in Reichenau,⁴⁷ betrifft die Gedächtnisgottesdienste und Almosenspenden anlässlich des Todes des Mönchs Heinrich, bestätigt also die Vermutung, die schon bei Ep. 7 aufgestellt wurde, daß Bern sich zu dieser Zeit außerhalb seines Klosters aufhielt.

Ep. 9, ein Freundschaftsbrief an den Bischof Heinrich von Parma, gehört in die Zeit zwischen 1015 und 1026 (Regierungsjahre Heinrichs),⁴⁸ doch kann wohl noch ein genaueres Entstehungsdatum bestimmt werden. Das Schreiben scheint nicht allzu lange nach 1015 abgefaßt zu sein, der Satz: *Tuus (Tullius), non vester, ideo dixi, quia salva interim seorsum reverentia non ut nunc episcopum, sed ut quondam amicum te statui alloquendum*, weist vermutlich auf die erst kürzlich erfolgte Amtsübernahme Heinrichs. Fragen wir von hier aus weiter, wann sich mehrere Gelegenheiten zu Zusammenkünften zwischen Heinrich und Bern innerhalb

⁴³ Das folgende Stemma könnte aufgestellt werden:



⁴⁴ S p. 75—77. Drucke: Pez 6, 209 f. n. 6; Migne 142, 1164 n. 6.

⁴⁵ Daß Erdmanns Vermutung, Burchard von St. Gallen sei der Empfänger, richtig ist (vgl. oben Anm. 22), wird durch die zwischen Reichenau und St. Gallen bestehende Gebetsverbrüderung bestätigt (MG. LC. 140 f.).

⁴⁶ MG. DH II. n. 354. Der nächste nachweisbare Aufenthalt Berns beim Kaiser fällt erst ins Jahr 1022 beim 2. Italienzug Heinrichs, an dem aber auch Burchard teilnahm und auf dem dieser verstarb.

⁴⁷ S p. 77—79. Drucke: Pez 6, 208 f. n. 5; Migne 142, 1163 f. n. 5; erwähnt in Cent. XI, 300.

⁴⁸ S p. 79—81. Drucke: Pez 6, 210 n. 7; Migne 142, 1164 n. 7.

kurzer Zeit ergeben haben können, wie sie der Brief zu erschließen erlaubt, bietet sich uns am ehesten das Jahr 1017 an, in dem Heinrich von Parma in Deutschland weilte und am Polenzug Heinrichs II. teilnahm.⁴⁹

Ep. 10 unterrichtet den Bischof Alberich von Como vom Tod Kaiser Heinrichs II. und der auf 1024 September 6 angesetzten Wahlversammlung der deutschen Fürsten in Kamba. Daraus ergibt sich auch einwandfrei die Datierung: 1024 Juli 13 (Tod Heinrichs II.) — 1124 September 6.⁵⁰

Ep. 11, Bern bittet den Bischof Hugo von Lausanne anlässlich der Translation des hl. Ursus um einige Reliquien dieses Heiligen.⁵¹ Da die Translation sonst nirgends erwähnt ist, können wir nur sagen, daß das Schreiben in die Regierungszeit des Bischofs, also zwischen 1018 und 1037 fällt. Vielleicht läßt sich dieser Zeitraum angesichts dessen, daß S nur bis 1027 reicht, noch auf 1018—1027 einengen.

Ep. 12, in der gleichen Sache an einen Herrn Cuono, offenbar einen Laien, gerichtet, dürfte in dieselbe Zeit gehören.⁵² Wir erfahren in diesem Schreiben noch, daß Bern die Reliquien für ein neues Gotteshaus auf der Reichenau erbittet, doch hilft uns auch diese Angabe nicht zu einer genaueren Zeitbestimmung; denn leider wissen wir nicht, welches der verschiedenen Bauvorhaben des Abtes gemeint ist, deren Beginn zudem in keinem Fall genau bekannt ist.⁵³

Ep. 13, der Brieftraktat über die Adventssonntage, dem Erzbischof Aribio von Mainz gewidmet, ist das letzte in S, dort allerdings nur noch fragmentarisch erhaltene Schreiben Berns und entstand 1027 vor Dezember 3.⁵⁴ Diese Abhandlung hat infolge ihres für die Liturgie bedeutungsvollen Inhaltes weitere Verbreitung gefunden als die meisten Briefe Berns, ja wir besitzen sogar eine Überlieferung, die dem Original, auch wenn dieses selbst, wie bei allen bisherigen Schreiben, verloren ist, sehr nahe steht. Braubach-Levison haben bewiesen, daß dieses schon sehr früh in Mainz in einen umfangreichen Kodex übertragen wurde, der später nach Werden gelangte und von Martène-Durand für den Druck des

⁴⁹ Hirsch-Bresslau, Jbb. des Deutschen Reiches unter Heinrich II. 3, 56.

⁵⁰ S p. 81—83. Drucke: Pez 6, 211 f. n. 8; Migne 142, 1165 f. n. 8; Giesebrecht 2, 709 n. 4, erwähnt in Cent. XI, 207.

⁵¹ S p. 83—85. Drucke: Pez 6, 213 f. n. 9; Migne 142, 1166 f. n. 9; teilweise Cent. XI.

⁵² S p. 85—86. Drucke: Pez 6, 214 n. 10, Migne 142, 1167 n. 10.

⁵³ Der Empfänger ist nicht zu identifizieren, vielleicht war er der Thesaurar. Um welches Gotteshaus es sich handelt, das Bern bauen will und für das er die Reliquien wünscht, wissen wir nicht. Beyerle aa.O. 116 nimmt wohl mit Recht das des hl. Adalbert an, vgl. auch ebd. 121 u. 391 f.

⁵⁴ S p. 109—110 (Fragment). Drucke: Pez 4, 2, 41 ff.; Martène-Durand 1, 383 ff.; Migne 142, 1079 ff.; P. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum 3, 365 n. 27. Reg.: Böhmmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe 1 (1877) 151 n. 3. Der in dem Brief angegebene Fall, daß Weihnachten auf einen Montag fällt, traf in der in Frage kommenden Zeit (Aribio regierte 1021—1031) 1021 und 1027 ein; da der Bischof Adelbold von Lüttich als bereits verstorben († 1026) erwähnt wird, bleibt nur das letzte Jahr.

Briefes an Aribo benutzt wurde.⁵⁵ Verschiedene Fragmente dieser Hs., die heute in Bonn liegen, aber nicht mehr das Schreiben Berns enthalten, lassen den Inhalt des ehemaligen vollständigen Kodex noch erkennen und liefern den Beweis dafür, daß die Wiener Hs. 701 (W₁) aus dem 12. Jh. eine genaue Kopie des verlorenen Kodex ist, ein Ergebnis, das auch durch den Vergleich von W₁ mit dem Druck Martènes (W) bestätigt wird.⁵⁶ Für den Druck müßte also W₁, die Hs., die die Originalüberlieferung vertritt, zugrundegelegt werden.

Dennoch sind auch die anderen Hss. nicht unwichtig; sie machen uns auf eine schon bei Ep. 6 angedeutete Tatsache aufmerksam. Diese weiteren, insgesamt drei, den Brief an Aribo enthaltenden Hss. stammen alle aus Regensburg: der Clm 14 477 (E₂)⁵⁷ und der Clm 14 708 (E₃)⁵⁸ aus St. Emmeram und der Clm 27 300 (N)⁵⁹ aus dem Kloster Niedermünster.

Vergleichen wir die Lesarten aller Hss. unter Beschränkung auf die echten Varianten, so bilden zweifellos E₂E₃N eine besondere, wenn auch in sich noch unterschiedene Gruppe gegenüber WW₁.⁶⁰ Dabei stehen sich E₂ und E₃ besonders nah,⁶¹ doch ohne direkt voneinander abhängig zu

⁵⁵ M. Braubach, W. Levison, Ein Bruchstück einer verschollenen Werdener Hs., NA. 50 (1953) 457—474; vgl. auch A. Schmidt, Hss. der Reichsabtci Werden, Zbl. f. Bibl. 22 (1905) 241 ff.

⁵⁶ Braubach-Levison 466; ausführlich zur Hs. M. Andrieu, Les ordines Romani du haut moyen âge 1, Les manuscrits (1931) 373.

⁵⁷ Die Hs., foll. 83, s. XI, enthält hauptsächlich Sallusts *Bellum Catilinae* und *Bellum Iugurthinum*, außerdem von Bern fol. 57 Prolog zum *Tonarius* (Inc. *Omnis igitur regularis*), fol. 68—72 Brief an Aribo *De adventu*; der Anfang, genau 1 Seite des Clm 14 708, fehlt. Fol. 72 *Rescriptum Aribonis*; 72' *Item racio generalis de initio adventus Domini secundum auctoritatem Hilarii episcopi*, 74' *Confirmatio eiusdem sententie*, 74' *Item prologus eiusdem abbatis ad supradictum archiepiscopum de observatione IIII^{er} temporum*, 75 *Incipit dialogus*.

⁵⁸ Die Sammelhs., foll. 81, s. XI—XIII, enthält in einem ersten selbständigen Teil die Werke Berns mit einigen anderen Schriften in der gleichen Reihenfolge wie in E₂; Ep. 13 auf fol. 16—18. Die übrigen Teile der Hs. enthalten u. a. Macrobius *Commentarius*, Flores *dictaminum* des Bernhard v. Meung. Fol. 81' ein Besitzvermerk: *Iste liber est Spertenreither dictus Caspar*. Schon der äußere Eindruck sagt, daß der erste Teil mit E₂ eng verwandt ist, er läßt zunächst sogar an eine direkte Abhängigkeit der Hs. E₂ von E₃ denken.

⁵⁹ Ehemals kgl. allg. Reichsarchiv Regensburg, Kl. Niedermünster, foll. 75, s. XI. Enthält außer verschiedenen musiktheoretischen Schriften auf fol. 61—66 Ep. 13, darauf alle die auch in E₂ und E₃ genannten Schriften in gleicher Reihenfolge und mit den gleichen Rubriken.

E ₂ E ₃ N	WW ₁	E ₂ E ₃ N	WW ₁
que	que et	—	<i>Deum, Dominum</i>
nativitatem	natale	non	—
carne	in carne	dicimus	<i>didicimus</i>
saltem (regelmäßig)	saltem	atque Hilario	—
E ₂ E ₃	NWW ₁		
mundanam	mundandam		
annis	adnisu		
evenerit	evenerint		
—	in		
que	—		

sein.⁶² Beide Hss. gehen also auf eine gemeinsame Vorlage (X^E) zurück. Sie muß auch die Grundlage für N abgegeben haben,⁶³ doch hat N noch einen weiteren Text herangezogen und ist dadurch in größere Nähe zu der Gruppe WW_1 gerückt als E_2E_3 .⁶⁴ Fragen wir wiederum, wie die wichtigsten Varianten der E-Gruppe zustande gekommen sind, so ist das Nächstliegende, auch hier eine eigene Reichenauer Überlieferung anzunehmen, die wegen der Unterschiede zur Originalüberlieferung wahrscheinlich auf das Konzept zurückgeht ([K]). Größere Sicherheit erhielten wir, wenn S nicht nur ein kleines, für genauere Bestimmungen unzulängliches Fragment enthielte; für unsere Annahme aber spricht, daß die E-Gruppe nach St. Emmeram gehört und der Abt Burchard, der ehemalige Reichenauer Mönch, für eine Reichenauer Vorlage der Abschriften gesorgt haben könnte.

Ep. 14, der Brief Berns an den Bischof Werner von Straßburg, ist in der Zeit zwischen 1024 Sept. 8 und 1027 März 26 geschrieben.⁶⁵ Er stand, wie wahrscheinlich alle bisherigen, ebenfalls in dem Widmungskodex,⁶⁶ ist

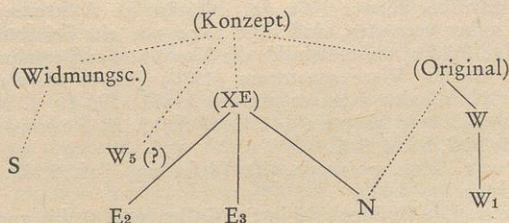
⁶² Der äußere Eindruck der Hss. und die Varianten in Ep. 13 ließen noch an eine Abhängigkeit E_2 von E_3 denken, vgl. z. B.

E_2	E_3
<i>lex eius</i>	<i>lectio</i> (auf Rasur)
—	<i>inquiens</i> a. R.

Außerdem fehlt in E_2 einiges gegenüber E_3 . Doch zeigt Ep. 16, wo E_3 eine Auslassung gegenüber E_2 aufweist, daß eine solche Abhängigkeit nicht besteht.

⁶³ Zu dieser Annahme zwingen schon die Hss. als solche, die Lesarten ganz allgemein und eine besonders auffällige Variante in Ep. 13: E_2 : —, N: *in* (über der Zeile nachgetragen). Damit wäre wenigstens noch eine weitere, jetzt offenbar verlorene Hs. dieses Briefes erschlossen, die schon die unseren drei Hss. gemeinsamen Fehler aufgewiesen haben muß, die in diesen aber in einzelnen Fällen mit Hilfe einer weiteren Vorlage korrigiert wurden.

⁶⁴ Vgl. Anm. 61. Noch eine weitere Hs. überliefert diesen Traktat: Wien 1863, fol. 79—79', s. XII (W_5), wenn auch nur als Fragment. In der Photokopie ist nur noch die erste Seite zu lesen, die zweite ist fast vollständig abgegriffen, der kurze Text hat keine Lesart, die einwandfrei die Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen beweisen würde, scheint aber doch näher bei der E-Gruppe zu stehen. Danach könnte man etwa folgendes Hss.-Stemma aufstellen:



⁶⁵ A. Holder, Ein Brief des Abtes Bern von Reichenau, NA. 13 (1888) 630 f.; Reg.: Regesten der Bischöfe von Straßburg 1, 2, bearb. v. P. Wentzcke (1908) 268 n. 243. Die obige Datierung ist einwandfrei von A. Schulte, Die Urkunde Walahafred Strabos, ZGO. NF. 3 (1888) 351 f., nachgewiesen.

⁶⁶ Cent. XI, 23: *Argentinae, ubi episcopum egit Werinbarius, ad quem epistolam scripsit Berno.*

heute aber nur noch als Einzelstück in dem ehemals Reichenauer, jetzt Karlsruher Cod.Aug. CXLVI (R₁), einer Quarths. von 113 Bll. (saec. XI) auf fol. 113 überliefert.⁶⁷ Der Brief müßte in einer Neuausgabe diesen Platz erhalten, da er dem letzten Schreiben in S zeitlich am nächsten steht.

Ep. 15, Widmungsbrief zu der Vita Udalrici an Abt Fridebold von St. Afra in Augsburg, zwischen 1019 und 1030, in der Amtszeit Fridebolds, geschrieben.⁶⁸

Das Original der Vita ist nicht erhalten, doch besitzen wir verschiedene Überlieferungen, die diesem sehr nahe stehen. An erster Stelle wäre hier die Wiener Hs. 573 (A), entstanden in Augsburg, zu nennen. Man hat sogar zeitweise angenommen, daß diese Hs. das Original der Vita darstellt,⁶⁹ doch hat Merton wohl überzeugend nachgewiesen, daß es sich lediglich um eine allerdings höchst genaue Kopie handelt, die in Augsburg im 12. Jh. angefertigt wurde.⁷⁰ Wichtig ist aber auch die Hs. Karlsruhe, Cod.Aug. LXXXIV aus dem 11. Jh., die auf foll. 149—165' die Vita Udalrici enthält (R₂). Die Hs. ist nicht nur durch die typischen Reichenauer Initialen, sondern auch durch einen Vermerk als ehemaliger Reichenauer Besitz ausgewiesen.⁷¹ Wesentliche Unterschiede zwischen A und R₂, die nicht als Lesefehler nachgewiesen werden könnten, sind nicht vorhanden; der Originaltext, der dem des Konzepts völlig gleich gelaute haben muß, wie ein Vergleich von A und R₂ zeigt, kann also als einwandfrei gesichert gelten.

Die Vita des hl. Udalrich war wohl das am meisten verbreitete Werk Berns und ist auch heute noch in zahlreichen Hss. überliefert, doch bringen längst nicht alle auch den Widmungsbrief, sondern von den mir bekannten nur die folgenden: Einsiedeln 248 (Es),⁷² Heidelberg-Salem 9, 21 (Sa₁),⁷³

⁶⁷ Vgl. Die Hss. der großherzoglich badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe 5, Die Reichenauer Hss. beschrieben und erläutert von A. Holder 1 (1906) 352 ff. Fol. 2, *Genealogia regum Francorum*, die Bern in Ep. 26 benutzte. Da Ep. 14 nicht mehr in S steht, ist damit der Beweis geliefert, daß S die Schreiben Berns nicht in genauer chronologischer Reihenfolge enthält; diese ist auch bereits vorher einmal unterbrochen: 4 = 1014, 5 = 1021, 6 = 1008/27, 7 = 1016. Darüber hinaus läßt das selbständige Auftreten dieses Briefes in Reichenau selbst vermuten, daß dort nicht nur ein Briefbuch Berns, sondern auch einzelne Stücke, wahrscheinlich die Konzepte, aufbewahrt wurden.

⁶⁸ Drucke: L. Surius, *Vitae sanctorum* (1570) Juli 4; M. Velserus, *Opera historica et philologica sacra et profana* (1682) 596 f.; J. Mabillon, *AA. SS.* 7 (Venedig) 468; Migne 142, 1183 ff.; J. A. Schmeller, *St. Ulrichs Leben* 1844; MG. SS. 4, 381.

⁶⁹ A. Chroust, *Mon. palaeogr.*, 20. Lieferung, Taf. 9, Bl. 26 ff., dort auch eine Abbildung.

⁷⁰ A. Merton, *Die Buchmalerei in St. Gallen vom 9. bis zum 11. Jh.* (1932²), hg. A. Goldschmidt, S. 84; hier auch eine genaue Beschreibung der Hs. B. Kraft, *Die Hss. der bischöflichen Ordinariatsbibliothek in Augsburg* (1934) S. 69.

⁷¹ Holder 227 ff. Vermutlich geht R₂ wiederum auf das Konzept zurück.

⁷² Saec. XII; fol. 166.

⁷³ Saec. XIII, fol. 33—33'.

Clm. 22 021 (Mo),⁷⁴ Rom Vat. lat. 6444 (V),⁷⁵ St. Gallen 565 (S₁), Wien 3911 (W₂),⁷⁶ Wien Monasterium b. M. v. ad Scotos 210 (W₃),⁷⁷ Wolfenbüttel 1588 (Wo).⁷⁸ Eine Kollation vom Sa₁, Wo, V und Mo ergab keine wesentlichen Varianten oder Gruppierungen gegenüber dem durch R₂ und A festgelegten Text, wir haben uns daher auch nicht näher mit diesen Hss. zu befassen.

Ep. 16; Bern widmet seine in Form eines Dialogs mit dem Mönch Gerung abgefaßte Schrift über die Quatembertage dem Erzbischof Aribio von Mainz.⁷⁹ Man hat bisher angenommen, der Brief sei zu Beginn der Amtszeit des Erzbischofs geschrieben, da die die Quatemberfasten betreffende Entscheidung der Synode von Seeligenstadt mit der von Bern vertretenen Ansicht übereinstimmt, ja, so schloß man daraus, von dieser überhaupt erst veranlaßt worden sei.⁸⁰ Doch hat schon H a u c k darauf hingewiesen, daß die Abhängigkeit zwischen dem Traktat und dem Synodalbeschuß sehr wohl auch umgekehrt sein kann. Die Worte Berns: *Tu vero nunc, o presulum decus . . . perpende, utrum nam sit dignum pronuntiatione*, müssen ja nicht unbedingt dahingehend verstanden werden, als sei durch diese Bitte der Synodalbeschuß bewirkt worden.⁸¹ Wer den Brief unvoreingenommen liest, erhält eher den Eindruck, daß Bern seine Ansichten dem Erzbischof Aribio darlegt, weil er dessen Meinung kennt und nur bestätigt haben möchte, ob seine eigenen Ausführungen damit übereinstimmen.⁸² Damit stünde auch einer späteren Datierung nichts mehr im Wege, die aus anderen Gründen nahe gelegt wird.

Brief 16 ist nicht mehr in S überliefert, und da in dieser Hs. die chronologische Reihenfolge im allgemeinen eingehalten ist, dürfen wir fast annehmen, daß er auch erst nach dem bereits behandelten Schreiben an Aribio über die Adventssonntage von 1027 entstanden ist. Diese Vermutung erscheint um so richtiger, als auch die Hss., die beide Schreiben an Aribio überliefern, das über die Quatembertage nach jenem anderen bringen. Wir werden dieses Schreiben also auf 1027—1031 (Todesjahr Aribos) datieren.

⁷⁴ Ehemals Wessobrunn, saex. X, fol. 188—188' (Vorsatzblatt).

⁷⁵ Ehemals St. Magdalena in Frankental (Fol. 243': *Iste liber pertinet monasterio beatae Marie Magdalene in maiore Franckental inter Spiram et Wormaciam circa Renum situato*; fol. 93: *Ad maius Franckental pertinet liber iste*).

⁷⁶ Saec. XV, fol. 110.

⁷⁷ Saec. XIV, fol. 1. Vgl. E. Hauswirth, *Catalogus codicum mss. qui in bibliotheca monasterii b. M. v. ad Scotos Vindobonae servantur* (1899) S. 230.

⁷⁸ Saec. XV, ehemals Augsburg, dann Köln, wahrscheinlich der von Mabillon, AA. SS. 7, 468 erwähnte Codex Coloniensis.

⁷⁹ Pez 4, 2, 56; M. Gerbert, *Verus liturgia Alemannica* 2 (1776) 56; A. Würdtwein, *Commentatio historica de stationibus ecclesiae Moguntinensis* (1782) S. 79; Migne 142, 1087; Jaffé, *Bibliotheca* 3, 372 n. 29. Reg.: Böhmer-Will 1, 161 n. 80.

⁸⁰ So noch K. Beyerle aa.O. 112/30.

⁸¹ Hauck, KG. 3⁴, 531 Anm. 5.

⁸² Anlaß war vielleicht die günstige Antwort Aribos auf Ep. 13, das Rescriptum Aribonis (Jaffé, *Bibl.* 3, 372 n. 28).

Von den den Text überliefernden Hss. sind bereits drei, nämlich E₂E₃N, die auch jenen anderen Brief an Aribo enthielten, behandelt worden.⁸³ Sie weisen keine wichtigeren voneinander abweichenden Lesarten auf, außer einer, die, wie schon bei Ep. 13 erwähnt, die direkte Abhängigkeit der Hs. E₂ von E₃ ausschließt; doch wird E₃ als der beste Kodex dem Druck zugrundegelegt werden. Eine weitere Hs., die den Brieftraktat Berns überliefert, Cheltenham Ms. 392, s. XI (Ch), war mir bisher leider nicht zugänglich, auch nicht in einer Photokopie.⁸⁴

Ep. 17, Bern widmet dem Erzbischof Pilgrim von Köln (1021—1036) seinen Tonarius, ist nicht näher zu datieren, wenigstens nicht mit absoluter Gewißheit, doch scheint mir Beyerles Vermutung, daß der Tonarius nach 1311 entstanden ist, annehmbar, da auch der Brief an Pilgrim nicht in S steht und daher wahrscheinlich wenigstens nach 1027 entstanden ist.⁸⁵

Dieses musiktheoretische Werk Berns war das neben der Ulrich-Vita am weitesten verbreitete; wenn es auch nicht von Veränderungen und Erweiterungen im Laufe der Zeit verschont geblieben ist, so wurde doch der uns hier allein interessierende Widmungsbrief davon nicht betroffen. Die wichtigste Grundlage für die Textgestaltung wäre natürlich auch hier das Original, und wir sind tatsächlich in der glücklichen Lage, wenn schon nicht das ganze, so doch wenigstens einen Teil desselben zu besitzen, der immerhin ausreicht, die daneben beste Überlieferung festzustellen. Dieses Original-Fragment ist ein einzelnes Pergamentblatt von 212:152 mm, das heute im Besitz von Mario Uzielli in Liestal in der Schweiz ist (U). Das vollständige Exemplar, das als verschollen gelten muß, hat Trithemius noch persönlich gesehen, und eine zeitlang war es in Schönbornschem Besitz in Aschaffenburg. Das Fragment, das erste Blatt des Tonarius, besteht aus einer sehr prächtig ausgeführten Initiale in typischer Reichenauer Manier und dem vollen Titel des Empfängers auf der ersten Seite und etwa einem Viertel des Brieftextes in normaler Buchschrift auf der Verso-Seite.⁸⁶

Eine Kollation der übrigen Hss. mit diesem Fragment erweist den Clm. 14 663 aus St. Emmeram in Regensburg als die daneben wichtigste Hs., die mit dem Original vollkommen übereinzustimmen scheint und die daher zur Grundlage des Textes gemacht werden wird (E₄).⁸⁷ Andere heute noch

⁸³ Vgl. oben S. 79.

⁸⁴ H. Schenkl, *Bibliotheca patrum latinorum Britannicae* 1, 2, Die Philippsche Bibliothek in Cheltenham, 1892.

⁸⁵ J. Mabillon, *Annales O.S.B.* 4 (1739) 294; Gerbert, *De musica* 2, 62 f.; Migne 142, 1099 f. Nur treffen die Gründe für Beyerles Vermutung (a.a.O. 1, 112/30 f.) nicht zu. Offenbar hat B. seinen Beitrag in großer Eile abgeschlossen, anders wären wohl die zahlreichen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten, die hier immer stillschweigend berichtigt sind, nicht zu erklären.

⁸⁶ O. Homburger, Die Widmungsseite von Berns Tonarius, Ein unbekanntes Blatt der Liuthargruppe, Form und Inhalt, Festschrift für O. Schmidt (o. J.) S. 43—50; zur Geschichte der Hs. bes. S. 50. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Prof. B. Bischoff.

⁸⁷ 51 foll., s. XII/XIII, fol. 29. Der Codex enthält nur musiktheoretische Schriften Guidos, Oddos und den unvollständigen Tonarius.

erhaltene Hss. sind Bamberg M IV 5 (B),⁸⁸ Kassel 8^o Ms. Math. 4 (K),⁸⁹ Leipzig 1493 (L),⁹⁰ Clm. 9921 aus Ottobeuren (O),⁹¹ Clm. 18 937 aus Tegernsee (T),⁹² Rochester N. Y. Sibley Musical Library 1 (Ro),⁹³ Rom Pal. lat. 1344 (P),⁹⁴ Trier 1897/18 (Tr)⁹⁵ und Wien 51 (W4). Weitere Hss., die den Widmungsbrief enthielten, müssen als verloren gelten. Der von Potthast aufgeführte Cod. Frisingensis P. G. 1 ist dem handschriftlichen Katalog der ehemaligen Freisinger Bibliothek von Desing entnommen, konnte aber unter den ehemaligen Freisinger Hss. der Münchener Staatsbibliothek nicht mehr gefunden werden. Ebenfalls nicht festzustellen war der von Mabillon benutzte Stabloer Kodex (Sti),⁹⁶ während eine Villinger Hs. nach Gerbert 1768 verbrannte (Vi).⁹⁷

⁸⁸ 32 foll., s. XI/XII, fol. 28. Die Hs. besteht nur aus der unvollständigen Philippica des Cicero und dem fragmentarischen Tonarius.

⁸⁹ Saec. XII, fol. 1; enthält nur den Tonarius. Ehemals im Besitz von M. Meibom, von diesem an B. Rottendorff geschenkt, wie aus einem Vermerk, fol. 1, hervorgeht.

⁹⁰ Vgl. J. Feller, *Catalogus codicum* (1686) S. 328; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* 2 (1722) 600; Migne 142, 1097; vielleicht der von Gerbert benutzte Leipziger Codex.

⁹¹ Der von Gerbert a.a.O. benutzte Ottobonianus.

⁹² Saec. XV, ab fol. 230 s. XI. Dieser zweite Teil enthält neben den Sprichwörtern Otlohs von St. Emmeram u. a. den Tonarius ab fol. 261 und ist von Otloh selbst geschrieben.

⁹³ Saec. XI, fol. 143. 1929 aus dem Besitz von Dr. Werner Wolfheim, Berlin, erworben. Vgl. S. de Ricci, W. J. Wilson, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada* 2 (1937) 1871 f.

⁹⁴ Quarths. von 33 foll.; enthält nur den Tonarius (s. XI).

⁹⁵ Ehemals St. Matthias (s. XI/XII), Widmungsbrief fol. 46'; vgl. M. Keuffer, *Beschreibendes Verz. d. Hss. d. Stadtb. z. Trier* (1888) S. 277.

⁹⁶ Mabillon, *Annales* 4, 294.

⁹⁷ Gerbert, *de musica* 2, 61. Diese Villinger Hs. könnte sehr wohl auch noch anderes von Bern enthalten haben, auch den großen Brief an Heinrich III. (Ep. 27), den Mabillon, Ann. 4, 432, aus einer Villinger Hs. kennengelernt haben will. Da ein solcher Codex existierte, braucht man nicht mit Erdmann (S. 116 Anm. 3) an ein Versehen Mabillons zu glauben. — Weitere Hss. enthalten den Tonarius ohne Widmungsbrief: Darmstadt 1988; Wien 1836 (vgl. oben Anm. 64); London BM. Arundel 77 (*Catalogus of Mss. of the BM, New Series* 1 (1834) 21 f.); Wien 2502; Kassel 4^o Mss. math. 1, ehemals Fulda; Leipzig 431 (nur ein kleines vom Druck stark abweichendes Fragment); Rochester N. Y. Sibley Musical Library Nr. 14 (de Ricci, Wilson 2, 1875), ehemals Admont, dürfte mit dem von Gerbert a.a.O. benutzten Admonter Cod. identisch sein. Den ursprünglichen, von allen späteren Veränderungen noch freien Text des Tonarius, allerdings ohne den Brief, bietet der Karlsruher Cod. 504, s. XI/XII, ehemals St. Michael in Bamberg; vgl. Die Hss. der großherzoglichen Badischen Hof- und Landesbibl. 4, Die Karlsruher Hs. bearb. von W. Brambach (1896) 92 ff., W. Brambach, *Die Reichenauer Sängerschule*, Bh. z. Zbl. f. Bibl. 2, 11.

Jahr des Amtsantritts des Bischofs, und 1043/44, dem wahrscheinlichen Abschluß der Widmungshs., geschrieben worden sein.¹⁰¹ In zwei anderen Regesten erfahren wir von einem weiteren Brief Berns, Nr. 21, der an einen Meginfred gerichtet war und den wir nur auf wahrscheinlich vor 1043/44 datieren können;¹⁰² genaueres können wir auch über Nr. 22, an einen Klausener Werinher, nicht sagen.¹⁰³

Ep. 23, ein Brief Berns, der den vertriebenen König Peter von Ungarn zur Standhaftigkeit und Geduld mahnt, muß zwischen 1041 und 1044 verfaßt worden sein und ist uns durch einen kleinen Auszug bei den Centuriatoren und eine eigene Erwähnung Berns in einem späteren Schreiben bekannt.¹⁰⁴

Als Nr. 24 möchten wir das Fragment eines Briefes an den Kaiser Heinrich III., ebenfalls als Auszug bei den Centuriatoren erhalten, einordnen. Es war von Erdmann als ein Teil des ebenfalls nur fragmentarisch überlieferten Widmungsbriefes an Heinrich angesehen worden.¹⁰⁵ Zu diesem Ergebnis führte ihn die Überlegung, daß die Centuriatoren nur das eine, von ihnen ausgezogene Schreiben an den Kaiser zu kennen scheinen, dieses das offenbar jüngste datierbare des ihnen vorliegenden Kodex war und nicht allzu lange vor der mutmaßlichen Überreichung der Werke Berns geschrieben worden sein kann. Diese These Erdmanns ist an sich nicht unwahrscheinlich, doch nicht im Geringsten zwingend, und manches spricht gegen sie.

Wer den Widmungsbrief und den Auszug miteinander vergleicht, wird sofort den unterschiedlichen Charakter bemerken: im einen höfisch, im anderen predigthaft, aus dem geistlichen Amt des Absenders geboren und dem von Nr. 27 entsprechend. Nicht ganz einzusehen ist auch, was die Erwähnung der öffentlichen Buße des Kaisers beim Begräbnis seiner Mutter in einem Widmungsbrief zu suchen hat, der in seinem Inhalt, so weit wir ihn eben kennen, keinen Anknüpfungspunkt dafür zu bieten scheint. Sollte das Exzerpt wirklich zu dem Widmungsbrief gehören, würden wir vielleicht auch noch weitere Auszüge daraus erwarten. Auch scheint es mir nicht überzeugend, wenn Erdmann meint, der Widmungsbrief müsse das erste Schreiben des Abtes an den Herrscher sein; einleuchtender ist doch wohl, daß bereits vorher die Verbindung zwischen Abt und König hergestellt war, vielleicht eben mit dem Brief, aus dem unser Auszug stammt, vielleicht eben aus Anlaß der öffentlichen Bußeleistung Heinrichs, die ihn mög-

¹⁰¹ Cent. XI, 56 und M. Flacius, *Catalogus testium* 2 (1597) 360.

¹⁰² Cent. XI, 219. Vielleicht identisch mit dem Empfänger eines an einen Meginfred (und Benno) gerichteten, in der Heidelberger Hs. 9, 20, fol. 69—82 überlieferten und bei Migne 142, 1131 ff. gedruckten Traktats, *De varia psal-morum atque cantuum modulatione*.

¹⁰³ Cent. XI, 23, 262.

¹⁰⁴ Cent. XI, 231 f., Duch 426.

¹⁰⁵ Cent. XI, 298, Duch 424 f., Erdmann S. 114. Der Widmungsbrief (Ep. 26) bei Erdmann S. 113. Es handelt sich um die öffentliche Bußeleistung Heinrichs III. beim Begräbnis seiner Mutter Gisela.

licherweise dem Abt als einen verwandten Geist darstellte.¹⁰⁶ Ist doch anzunehmen, daß Bern seine Werke nicht überreichte, ohne daß bereits vorher irgend eine Beziehung zwischen ihm und Heinrich III. bestand, sondern erst, als er auf ein sicheres Interesse dafür rechnen konnte.

Bleiben diese Überlegungen immer noch, wenn auch nicht weniger wahrscheinliche Vermutungen als die Erdmanns, so führt ein anderer Hinweis vielleicht doch noch weiter. Auf dreierlei Weise konnte der Widmungsbrief den Werken Berns beigegeben sein: Er konnte an der Spitze seiner Schriften stehen, unter Umständen am Ende oder aber als loser Brief zusammen mit der Hs. überreicht werden. Im ersten Fall wäre Voraussetzung, daß der Kodex überhaupt erst für diesen speziellen Zweck zusammengestellt wurde, aber nicht nur erwähnen die Centuriatoren nicht das Geringste, daß Bern seine Werke Heinrich III. widmete, was man immerhin, auch wenn dem keinerlei Beweiskraft zukäme, einmal erwägen muß, sondern auch der Kodex S, den ich oben S. 72 zumindest mit einiger Wahrscheinlichkeit als eine Abschrift der Widmungshs. nachgewiesen habe, weiß nichts von einem Dedikationsschreiben. Daraus ergäbe sich, daß die dem König überreichte Hs. die Widmung nicht an ihrer Spitze trug und also wohl schon zu einem früheren Zeitpunkt entstanden war. Die zweite Möglichkeit — Widmung am Ende der Hs. — ist an sich schon unwahrscheinlich, hier aber sicher ausgeschlossen, da die Centuriatoren ein anderes Schreiben an einen unbekannten Empfänger nennen, das den Schluß der Hs. bildete.

Es bleibt also wohl nur die dritte Möglichkeit, daß der Widmungsbrief nicht in der Hs. stand, und sie wird uns besonders nahe gelegt, wenn wir erwägen, wie er auf uns gekommen ist. Duchesne, der ihn abschrieb, kann kaum eine Hs. mit den Werken Berns vor sich gehabt haben, sondern eine Vorlage, die nur den Brief enthielt und selbst offenbar schon Fragment war; so weit wir es erkennen können, muß das Schreiben also als selbständiges Stück überliefert gewesen sein,¹⁰⁷ möglicherweise sogar nicht einmal in Deutschland. Daher werden wir den Auszug der Centuriatoren als Teil eines sonst nicht bekannten, mit dem Widmungsschreiben an Heinrich nicht identischen Briefes an den Herrscher betrachten können.

Das letzte Stück der Hs., die den Centuriatoren vorlag, Nr. 25, ist nicht sicher als Brief zu bestimmen, doch möchten wir es als solchen bezeichnen, da die drei kleinen Auszüge, die wir allein von ihm kennen, jeweils mit dem Zusatz *in fine epistolarum* versehen sind. Es dürfte 1043, spätestens 1044 abgefaßt sein.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Vgl. auch Erdmann S. 116 f.

¹⁰⁷ Vgl. unten S. 87 f.

¹⁰⁸ Cent. XI, 151, 73, 68.

Unmittelbar danach wäre das bereits mehrfach behandelte, in der Abschrift Duchesnes (D) erhaltene Widmungsschreiben an Heinrich III. als Nr. 26 einzuordnen und auf etwas später als Nr. 25 zu datieren.¹⁰⁹

Bern muß in Heinrich III. einen ihm geistesverwandten, zutiefst religiösen Menschen gesehen haben, mehr noch als in Heinrich II.;¹¹⁰ er betrachtete ihn als den vollkommenen König, der auf vorbildliche und vollendete Weise die Aufgabe des christlichen Herrschers innerhalb der Kirche, vor allem als Friedensfürst, erfüllte. Ein beredtes Zeugnis dafür und überhaupt für das Licht, in dem der Kaiser vielen seiner Zeitgenossen erschien, ist und bleibt der umfangreiche folgende Brief an den Kaiser (Nr. 27), geschrieben nach dem erfolgreichen Ungarnfeldzug des Jahres 1044 in einer sehr gehobenen, an Zitaten reichen Sprache, die wir aber nicht als höfisch und panegyrisch abtun dürfen.¹¹¹ Die hier vorgetragenen Anschauungen Berns fügen sich nahtlos in seine sonstige Haltung ein, die klar, offen, ohne Bruch und ohne falschen Ton ist.

Das Stück wurde erstmalig bekannt durch Mabillon,¹¹² aber erst 1859 aus einem Heidelberger, ehemals Salemer Codex (Sa²) veröffentlicht.¹¹³ Der Brief, der von fol. 59—69 reicht, ist kein ursprünglicher Be-

¹⁰⁹ Vgl. oben S. 71, Erdmann S. 113. Anschließen möchte ich hier eine allerdings nicht sicher zu beweisende Vermutung. Gallus Öhem berichtet in seiner Chronik (Die Chronik des Gallus Öhem, ed. Brandi, 89): *Item (Bern) er haut hoch und schön epistel, das ist sendbrieff, geschriben kaiser Hainrichen von ursprung und lob und ere ains kunigs*; und die Centuriatoren (XI. Cent., 637, Duch 427) erwähnen unter den Werken Berns neben dem *Epistolarum ad diversos liber 1, De vera laude regis, epistolam ad Heinrichum II.* Erdmann hat wohl mit Recht angenommen, daß dieses Schreiben an Heinrich III. gerichtet war; er hat in ihm einen Königsspiegel sehen wollen, der mit keinem der uns sonst bekannten Briefe identisch ist, sondern als selbständiger Traktat zwischen 1044 und 1048 entstand. Diese Annahme ist durch nichts gesichert, und es sei erlaubt, ihr eine andere, kaum weniger wahrscheinliche entgegenzustellen. Es wurde gezeigt, daß das Widmungsschreiben wahrscheinlich selbständig neben dem Widmungskodex existierte. Betrachtet man den Inhalt des Fragments, das vom Unterschied zwischen dem Tyrannen und dem wahren König ausgeht und Heinrich aufgrund seiner Herkunft zu den letzteren rechnet, so zeigt sich sofort, daß eine Abhandlung *De vera laude regis* sich sehr wohl sinngemäß daran anschließen konnte. Ich glaube deshalb, daß dieser „Königsspiegel“ mit dem Widmungsbrief identisch ist.

¹¹⁰ Vgl. Erdmann S. 119.

¹¹¹ Der Ungarnkrieg von 1044 muß bereits beendet sein, Terminus ante quem ist der Aufenthalt Heinrichs in Zürich 1045 Januar 30, vor welchem Datum Bern seine Bitte betreffs der Äbtissin Hirmingart von Zürich angebracht haben wird; Erdmann S. 114.

¹¹² Annales 4, 471, nach Vi.

¹¹³ Strehlke 191 ff.; teilweise M. Doeberl, Monumenta Germaniae selecta 3 (1889) 5 ff. — Die Sammelhs. gehört dem 11., 12. und 15. Jh. an, das Vorsatzblatt bildet eine Salemer Urkunde von 1457. Der erste Teil reicht bis fol. 14 und besteht aus Auszügen aus den Kirchenvätern. Der nächste Teil, fol. 15—58, ist das Fragment eines größeren Ganzen und enthält hauptsächlich Ratrams *De perceptione corporis* (Migne 121, 125 ff.). Dann folgt fol. 59—68 Berns Brief an Heinrich III. und ebenfalls als ehemals selbständiger Teil, also wahrscheinlich wiederum das Original, fol. 69—82, der Meginfred und Penno (vgl.

standteil der Hs., sondern erst später hinzugebunden. Er scheint lange selbständig gewesen zu sein, wie sich aus den stärker verblaßten und abgeriebenen Vorder- und Rückseiten ergibt, und besteht aus einem Quaternion und einem Doppelblatt; er war früher einmal quer gefaltet, vielleicht auch einmal der Länge nach. Die D-Initiale des Briefes ist groß und sehr sorgfältig ausgeführt und zeigt das für die Reichenau typische verschlungene Rankenwerk;¹¹⁴ die übrige Schrift, auch abgesehen von den schönen und roten Unzialen der Adresse, ist klar, sauber und sorgfältig, der Text sehr sorgsam korrigiert und bis auf zwei kleine Verschreibungen fehlerfrei. Das Ganze macht den Eindruck einer sehr sorgfältigen Reinschrift, und es scheint mir nicht zweifelhaft, daß wir hier das Original des Briefes vor uns haben, um so mehr, als seine Reichenauer Entstehung im Verein mit seinem selbständigen Auftreten anders kaum zu erklären sein dürfte.

In einem früheren Brief hatte Bern von sich gesagt, daß er sich mit zunehmendem Alter immer mehr auf die Theologie verwiesen sehe,¹¹⁵ und wir finden die Aussage bestätigt, wenn wir seine letzten teils erhaltenen, teils nur aus seinen eigenen Erwähnungen bekannten Schriften und Briefe betrachten. Schon in dem gerade behandelten Stück überwog das Theologische bei weitem das praktische Anliegen, die nun noch folgenden zeugen noch mehr davon.

Als Nr. 28 wäre ein verlorener Brief Berns an einen nicht näher bekannten Adressaten zu nennen, dessen Gegenstand — die Frage, ob Christus eine Seele gehabt habe — der Abt selbst in dem nächsten Schreiben, Nr. 29, bezeichnet, und der wie dieses aus den letzten Lebensjahren Berns, 1044—1048, stammt.¹¹⁶ Dieses zuletzt genannte Schreiben ist ebenfalls wie Epp. 24, 26 und 27 an Heinrich III. gerichtet. Mit ihm überreicht Bern verschiedene nach 1044 entstandene Werke — *De varia psalmorum atque cantuum modulatione*, den erwähnten Brief 28 und verschiedene Sermonen. Aber auch dieser Brief ist uns leider nicht vollständig erhalten, sondern nur in seinem Mittelstück, in einer Hs. des 11. Jh., die sich früher in der Privatsammlung von Werner Wolffheim in Berlin befand (Be), 1929 aber nach Amerika verkauft wurde.¹¹⁷

oben Anm. 102) gewidmete Traktat. Der Rest, fol. 83—121, war wie die beiden Stücke Berns, lange Zeit ungebunden und enthält ein allegorisches Werk über das Alte Testament nebst Liturgischem; den Schluß bildet u. a. Hucbalds *Musica enchiridis* (Migne 132, 957 ff.).

¹¹⁴ Sie zeigt größte Ähnlichkeit zu einer bei W. Vöge, Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausends, Kritische Studien zur Gesch. der Malerei in Deutschland im 10. u. 11. Jh., Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst, Ergb. 7 (1891) 345 Abb. 39 wiedergegebene D-Initiale.

¹¹⁵ Vgl. Ep. 21.

¹¹⁶ P. Blanchard, Note sur les oeuvres attribuées à Bernon de Reichenau, Rev. Bén. 29 (1912) 100 f.

¹¹⁷ Meine Nachforschungen führten bisher noch zu keinem weiteren Ergebnis. Vgl. J. Theele, Die Hss. des Benediktinerklosters St. Peter zu Erfurt, Beih. z. Zbl. f. Bibl. 48 (1920) 110.

Den Abschluß der Ausgabe wird jener nur in Übersetzung in der Chronik des Gallus Öhem erhaltene Brief Berns an einen Kaiser Heinrich bilden (Nr. 30).¹¹⁸ Deswegen und da der lateinische Wortlaut als verloren gelten muß, scheint es wenig sinnvoll, daß wir uns mit seiner Überlieferung auseinandersetzen, was ja einer Untersuchung der Hss. der Chronik Öhems gleichkäme, die bereits von Brandi für die Ausgabe der Chronik geleistet worden ist. Eine Ausgabe wird daher zweckmäßig Brandis Druck folgen.

Wichtiger, aber kaum sicher zu entscheiden ist die Frage, an welchen Kaiser Heinrich der Brief gerichtet war. Brandi und ihm folgend Erdmann haben sich für Heinrich II. entschieden,¹¹⁹ aber es muß dagegen betont werden, daß es für diese Zuordnung keinen zwingenden Beweis gibt. Hauptargument war die angebliche Übereinstimmung der Adresse von Nr. 30, deren ursprünglicher Wortlaut deutlich durch die Übersetzung hindurchscheint, mit der von Nr. 4. Das ist in einem gewissen Sinne richtig, aber die Adressen Berns lauten ja nicht nur auch sonst sehr ähnlich, sondern die von Ep. 30 zeigt durchaus auch Parallelen zu denen der Briefe an Heinrich III., schließlich liegt auch kein Grund vor, weshalb Bern nicht zwei verschiedene Herrscher ähnlich angedredet haben soll.¹²⁰ Schwererwiegend scheint mir vielmehr eine andere, von Brandi und Erdmann nicht genügend berücksichtigte Beobachtung, daß dieses Schreiben ja weder in S enthalten ist, wo alle zur Zeit Heinrichs II. entstandenen Briefe überliefert sind, noch in der vollständigeren Hs. der Centuriatoren stand und daher wahrscheinlich erst in den letzten Jahren Berns geschrieben worden ist, also wohl an Heinrich III. gerichtet war. Vom Inhalt her — es geht um einige italienische Besitzungen der Reichenau — ergibt sich weder für noch gegen unsere Ansicht irgendein Anhalt. Schließlich muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß der Text des Briefes stilistische Parallelen sowohl zu dem Brief an Heinrich II. wie auch zu den Schreiben an Heinrich III. aufgewiesen haben muß; eine Ausgabe wird dies belegen können. Meines Erachtens wäre dieses Stück also Heinrich III. zuzuordnen und zwischen 1044 und 1048 entstanden. Da sich aber keine absolute Sicherheit erreichen läßt, wird der Brief als nicht sicher einzuordnender an den Schluß der Ausgabe gestellt werden.

¹¹⁸ A.a.O. 86—88.

¹¹⁹ A.a.O. S. 118 Anm. 4.

¹²⁰ Vgl. Ep. 30: *Dem bezierten und gekrönten mit edlem krentzlin hochloblicher sigen grösten, fridsamen, Hainrichen, des meres und ertrichs herrscher, Bern, wie wol aller siner in verdienen der usrost: nach langwirung dis lebens sige üch unzergengliche zier und ere ewiger säligkeit.* Ep. 4 (Heinr. II.): *Domino meo Christiane religionis propagatori orthodoxo Heinricho imperatori augusto necnon terrarum marisque dominio honorifice a Deo sublimato atque coronato Bern suorum meritis extremus humillime, devotionis obsequia cum orationum instantia.* Ep. 27 (Heinr. III.): *Domino meo regum invictissimo Heinricho pacifico orthodoxae fidei propagatori gloriosissimo, Bern licet meritorum qualitate omnium suorum extremus, votivae servitutis assidueque orationis munus.* Ep. 26 (Heinr. III.): *Domino meo regum invictissimo Heinricho ac triumphatori glorio-*

Wir haben uns mit voller Absicht auf die Datierung und die Untersuchung der Überlieferung, soweit sie für die Textgestaltung belangvoll ist, beschränkt und eine ins Einzelne gehende Interpretation vermieden; dazu wird eine Ausgabe Gelegenheit bieten. Im allgemeinen weisen die Briefe ja auch nur wenige strittige Stellen auf. Es wäre wohl noch manches über die Persönlichkeit des Abtes, wie sie sich uns in den Briefen darstellt, zu sagen, besonders über die von D u c h aufgestellte These, Bern sei einer der großen politischen Äbte im Sinne der Cluniazenser gewesen, was von E r d m a n n wohl mit Recht bestritten wurde.¹²¹ Schließlich und nicht zuletzt mußten wir uns auch mit dem Briefschreiber Bern, mit seinem Stil, befassen, der aus zahlreicheren Quellen gespeist wird, als man bisher annahm und nicht nur dadurch von der Bildung des Autors zeugt — abgesehen von den theologischen Kenntnissen —, sondern noch mehr durch seine Geschmeidigkeit und seine Fähigkeit, alle Empfindungen angemessen auszudrücken.

Aber wir haben noch die Frage zu untersuchen, wie die Sammlung der Briefe Berns, besonders der Widmungskodex, entstanden ist. Sie wurde von der bisherigen Forschung eigentlich noch nicht direkt gestellt, aber im Grunde doch schon beantwortet, wenn E r d m a n n die chronologische Reihenfolge der Schreiben in S und wahrscheinlich auch im Widmungskodex behauptete.¹²² Denn das heißt doch nichts anderes, als daß jeder Brief sehr bald nach seiner Entstehung — von den sonstigen Werken in S gilt im Prinzip das Gleiche — aufgrund des Konzepts oder des Originals in ein Briefbuch eingetragen wurde. Wir sind aber jetzt nach der Untersuchung der hs. Überlieferung zu einer genaueren und berichtigenden Antwort in der Lage.

1. S, und damit die Reichenauer Vorlage, die vielleicht mit der Widmungshs. identisch ist, enthält die Briefe in nur annähernd richtiger chronologischer Reihenfolge, d. h. die Briefe können nicht unmittelbar nach der Entstehung in ein Briefbuch eingetragen worden sein.¹²³

2. Wir haben in der Überlieferung der einzelnen Stücke nicht vereinbare Varianten festgestellt, als deren Ursache wir Unterschiede zwischen Konzept und Original vermuteten. Diese Annahme wurde dadurch zur Gewißheit, daß sich die von der Original-Überlieferung unterscheidenden Hss., darunter auch S und die Centuriatoren, stets auf Reichenauer Vorlagen zurückführen ließen.¹²⁴

sissimo Bern licet vile Dei matris mancipium debitae servitutis officium et perennis vitae bravium sempiternum. Die Anspielung auf die Siege und das Attribut *fridsam* passen nach allen Briefen besser auf Heinrich III.

¹²¹ A.a.O. S. 112 Anm. 5.

¹²² E r d m a n n S. 115 Anm. 7.

¹²³ Vgl. oben S. 73, 80.

¹²⁴ Vgl. oben S. 75, 79, 84.

3. Bern hat verschiedene Briefe, die in der Sammlung Aufnahme fanden, außerhalb seines Klosters geschrieben. Solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, spricht alles dafür, daß der Eintrag in die Sammlung aufgrund des aufbewahrten Konzepts erfolgte.

Daraus ergibt sich die Antwort auf unsere Frage: In Reichenau wurden die Konzepte der ausgestellten Briefe (einschließlich der übrigen Werke; vgl. die Widmungsbriefe) als Einzelstücke aufbewahrt und aus ihnen nachträglich, frühestens nach 1027,¹²⁵ erstmalig die gesammelten Werke veranstaltet. Ob dieses Exemplar mit der Widmungshs. identisch war, ist nicht mehr sicher zu entscheiden, doch möchte ich es annehmen. Wir besitzen keinen Hinweis auf einen weiteren derartigen Reichenauer Gesamtkodex, und die mutmaßliche Anlage der Widmungshs. legt es nahe, daß keine besondere Hs. für diesen Zweck angefertigt wurde.¹²⁶ S wäre dann eine vor 1044 entstandene Abschrift dieser Hs.¹²⁷

Ein Wort sei aber noch zur Verbreitung der Werke, insbesondere der Briefe Berns gesagt. Die meisten Hss., und ihre Zahl ist sehr beachtlich, stammen noch aus dem 11. oder frühen 12. Jh., und sie zeigen, wie hoch der Autor, Theologe, Liturgiker und Musiker zumindest von seinen Zeitgenossen geschätzt wurde. Aber diese Feststellung trifft andererseits auch wiederum nur für einen Teil seines Gesamtwerkes zu; die Briefe im strengen Sinn, die selbständige, nur zum Zweck einer einzelnen ganz bestimmten Mitteilung abgefaßte Schriftstücke waren, sind davon nicht betroffen, das Hauptinteresse der Zeit richtete sich auf die theoretischen, theologischen Schriften oder solche Briefe, die eine allgemeinere Frage behandelten oder Widmungen zu sonstigen Werken waren und nur als Teil dieser selbst

¹²⁵ Sonst müßte der Brief an Werner von Straßburg (Ep. 14) in S stehen, denn er gehörte zu den „gesammelten Werken“, weil auch der Widmungscodex ihn enthielt.

¹²⁶ Vgl. oben S. 86. Erdmann geht wohl zu weit, wenn er behauptet (S. 114): „Die Centurien zitieren Worte Berns, die *in conclusione sui voluminis* ständen. Wenn Bern für seinen Codex einen Schluß schrieb, dann höchstwahrscheinlich auch einen Anfang, also eine Widmung.“ Der Schluß ist höchstwahrscheinlich ein Brief, kaum ein besonderes Schlußwort; aber selbst aus einem solchen kann man doch wohl auf keinen Fall eine im Codex stehende Widmung erschließen.

¹²⁷ Dies hat schon Duch angenommen, weil S nur Namenssiglen gebe und daher wohl eine verkürzte Kopie des Centuriatorencodex — der Reichenauer Lokals. — sei. (Die Centurien zitieren stets die vollen Namen der Adressaten.) Erdmann hat dies abgelehnt, da auch die Originalbriefe der Sitte der Zeit entsprechend wohl nur Initialen gehabt hätten, das Ausschreiben der Namen im Centuriencodex also eine Vermehrung gewesen wäre (S. 115 Anm. 6). Dazu ist zu sagen: 1. in 8 von den 13 Briefen in S sind die Namen ausgeschrieben. 2. In den beiden erhaltenen Originalen (17, 27) und der genauen Kopie (15) sind die Namen ausgeschrieben. 3. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß der Widmungscodex Überschriften hatte, wie Erdmann annahm. Außerdem darf man m. E. bei Bern, zumal wir aus dieser Zeit kaum Originalbriefe haben, noch nicht ohne weiteres die späteren festen Briefformen voraussetzen und darauf Schlüsse aufbauen.

weitere Verbreitung fanden.¹²⁸ Wir stehen damit vor einer Tatsache, die wir auch sonst in der ersten Hälfte des 11. Jh. und früher häufig, ja beinahe regelmäßig beobachten. Immer wieder vereinen Autoren ihre Briefe zu Sammlungen, zum Teil in rein literarischer Absicht, aber sie finden bis zur zweiten Hälfte des 11. Jh. kein breiteres Interesse, wie die meist geringe Zahl der Hss. beweist. Wir dürfen daraus keine Schlüsse über ihre und ihrer Verfasser Bedeutung ziehen. Berns eigentliche Briefe teilen dieses Schicksal mit denen weit berühmterer Männer. Denken wir nur an Gerbert; auch seine Sammlung, inhaltlich und literarisch sicher bedeutsamer, war kaum verbreitet. Wenn wir nach dem Grund für diese Erscheinung fragen, dürfen wir, ohne daß wir uns tiefer auf dieses Problem einlassen, ihn vor allem in zwei Tatsachen sehen.

Die erste ist das ruhigere geistige Klima der ersten Jahrhunderthälfte; erst die zweite Hälfte und dann besonders das 12. Jh. mit seiner an der Kirchenreform entzündeten Erregung und Aufgeschlossenheit, mit der Bewegung auf allen geistigen Gebieten, die auf engeren wechselseitigen Kontakt drängte, waren geeignet, für die weitere Verbreitung einzelner Briefe oder ganzer Sammlungen zu sorgen. Der Brief wurde nun die literarische Form geistiger Auseinandersetzung, das Mittel der Propaganda und der persönlichen Beeinflussung, das durch seine tatsächliche oder beabsichtigte Wirkung leicht allgemeine Bedeutung erhalten konnte. Der geistige Austausch beschleunigte sich, und in einer Zeit, die stärker zu Entscheidungen zwang, war nun vielfach allgemein Wichtiges, über das Persönliche Hinausgehendes im Brief mitgeteilt, oder das für einen einzelnen Gesagte wurde in seiner Bedeutung für viele erkannt und fand Verbreitung durch den Absender oder den Empfänger.¹²⁹

Eine zweite Tatsache, die aber von der ersten nicht unabhängig ist, liegt in der Wandlung des literarischen Geschmacks. Das Briefschreiben wurde eine Mode, eigene Schulen entstanden, besondere Theorien wurden ausgedacht, das Briefschreiben wurde mehr denn je zu einer speziellen Kunst. Man erlernte sie an Hand von anerkannten Vorbildern und verbreitete seine Produkte zu eben diesem Zweck; man verfaßte Briefchroniken, ja Briefromane, kurz, der Brief wurde zu einer beliebten literarischen Gattung. Alles das führte zu einem sprunghaften Anstieg des Briefschreibens, der Sammlungen und ihrer Verbreitung.

¹²⁸ Erdmanns Bemerkung (S. 112), Bern sei einer der ersten, die den durch Gerbert von Reims eingeleiteten literarischen Aufschwung auch in Deutschland zur Geltung brachten, ist ungenau, die literarische Bedeutung Gerberts — nicht als Einzelleistung — überbetont; sie müßte doch in erster Linie an den Hss. seiner Werke abgelesen werden. Bern kommt aus ganz anderem Geist. Für die Verbreitung der Werke Berns vgl. unten S. 93 f.

¹²⁹ Natürlich darf man die Verbreitung der Briefe, wie ja auch der Streitschriften im 11. Jh. nicht überschätzen. In dieser Zeit vermehrt sich die Zahl der Briefe weniger durch Vervielfältigung des einzelnen Stücks als dadurch, daß eben mehr Leute mehr Briefe schreiben.

Von der geistigen Unruhe und dem literarischen Treiben dieser Zeit wußte Bern noch nichts. Die später auftretenden Spannungen sind nur erst in Ansätzen vorhanden. Betrachten wir jenen großen Brief an Heinrich III. (Nr. 26), der die Aufrichtung des Gottesreiches durch den Kaiser als fast erreicht darstellt, erkennen wir deutlich den Unterschied zur Folgezeit. Thematisch und inhaltlich mußten die Briefe Berns, der von den bald aufbrechenden Problemen und ihrer Not noch nichts wußte und darum auch keine aus ihrem Durchdenken und Durchleben geborene Antworten besaß, ohne größeres Interesse bleiben und darum auch ohne größere Verbreitung. Ebenso wenig entsprach ihr hauptsächlich an der Bibel geschulter, kaum von den Klassikern geprägter Stil den später gestellten Anforderungen an die Form. Einerseits lag literarische Geschäftigkeit noch nicht in der Tendenz der Zeit Berns, andererseits ist er ein Opfer des Umstandes, daß er einer zu Ende gehenden Zeit angehörte, kurz vor einer Epoche lebend, die andere Bahnen einschlug.

Es wäre also falsch, an der Verbreitung der Schriften und Briefe deren und Berns Bedeutung ablesen zu wollen. Aber noch etwas: unter Berücksichtigung seines im Grunde mehr kontemplativen als aktiven Charakters, der doch zugleich beide Eigenschaften in glücklicher Ausgewogenheit vereinte, zeigen doch die an seinem Briefwechsel teilnehmenden Persönlichkeiten hinreichend die Achtung, die Bern genoß und die er erwarten konnte. Aber wir würden ihn vielleicht auch nicht ganz richtig sehen, fragten wir nur nach seiner Bedeutung und Rolle in seiner Zeit, für uns wird er auch noch durch etwas anderes wichtig! Und zwar weniger dadurch, daß er entscheidend oder Anstoß gebend in das politische oder geistige Leben seiner Zeit eingriff — auch das ist sicher weit mehr der Fall gewesen, als wir heute noch zu erkennen vermögen —, als daß er uns ein unmittelbares Bild des typischen Kirchenfürsten seiner Zeit vermittelt, das umfassend und harmonisch ist wie nur selten eins.

Anhang

Der Übersichtlichkeit wegen seien hier noch einmal die ermittelten Hss. der Briefe Berns in einer Liste vereint, die verlorenen, darunter auch die mit Sicherheit zu erschließenden stehen in Klammern.

1. (Widmungscodex) s. XI
2. S = St. Gallen 898, s. XI
3. E₁ = Clm. 14 464 s. XI
4. E₂ = Clm. 14477 s. XI
5. E₃ = Clm. 14708 s. XI
6. E₄ = Clm. 14663 s. XI
7. N = Clm. 27300 s. XI
8. Mo = Clm. 22021 s. XI
9. O = Clm. 9921
10. T = Clm. 18937 s. XI

11. W₁ = Wien 701 s. XII
12. W₂ = Wien 3911 s. XV
13. W₃ = Wien Monast. b. M. v.
ad Scotos 210
14. W₄ = Wien 51 s. XI
15. W₅ = Wien 1836 s. XII
16. (Augsburger Original der Vita Udalrici)
17. A = Wien 573 s. XII
18. R₁ = Karlsruhe Cod. Aug. CXLVI s. XI
19. R₂ = Karlsruhe Cod. Aug. LXXXIV s. XI
20. Sa₁ = Heidelberg 9, 21 s. XIII
21. Sa₂ = Heidelberg 9, 20 s. XI
22. B = Bamberg M IV 5 s. XI
23. K = Kassel 8^o Mss. math. 4 s. XII
24. L = Leipzig 1493
25. Wo = Wolfenbüttel 1588 s. XV
26. Tr. = Trier 1897/18 s. XII
27. S₁ = St. Gallen 565
28. Es = Einsiedeln 248
29. U = Mario Uzielli in Liestal s. XI
30. V = Rom Vat. lat. 6444
31. P = Rom Pal. lat. 1344 s. XI
32. Be = ehemals Dr. Wolffheim, Berlin s. XI
33. D = Duchesne 93 s. XVII
34. St = BM. Add. Ms. 16964 s. XII
35. Ch = Cheltenham Philipps 392 s. XI
36. Ro = Rochester N. Y. Sibley Musical Library 1
37. (W = Werden) s. XI
38. (Vi = Villingen)
39. (St₁ = Stablo)
40. (Cod. Frising. P. G. 1)
41. (Ms. Romanus)¹³⁰

Unvollständige Hss., d. h. solche, die die eigentlich zu den betreffenden Werken zugehörigen Widmungsbriefe nicht enthalten.

42. Darmstadt 1988 (Tonarius)
43. Karlsruhe 504 (Tonarius)
44. Kassel 4^o Mss. math. 1 (Tonarius)
45. Leipzig 431 (Tonarius)
46. London BM. Arundel 77 (Tonarius)
47. Rochester N. Y. Sibley Musical Library 14 (Tonarius)
48. Wien 2502 (Tonarius)
49. Augsburg B. O. B. 80 (Vita Udalrici)
50. Clm. 4417^d (Vita Udalrici)

¹³⁰ Nach Gerbert, Liturgia 2, 931: Ms. Romanus apud Thomasium.

51. Clm. 94 (Vita Udalrici)
52. Donaueschingen 131 (Vita Udalrici)
53. Erlangen 416 (Vita Udalrici)
54. Wien 573 (Vita Udalrici)
55. Wien 4028 (Vita Udalrici)
Bisher festgestellte Hss. der sonstigen Werke Berns.
56. Berlin Lisborn 702 (De officio missae)
57. Erfurt Amploniana qu. 128 u. 131 (De officio missae)
58. Montpellier, Ecole de médecine 303¹³¹ (De officio missae)
59. Oxford Codd. Rawlinsoniani A. 365 (De officio missae)
60. Wien 1001 (De officio missae)
61. Wolfenbüttel 4435 (De officio missae)
62. St. Gallen 546 (Hymnen)
63. St. Gallen 577(?) (De vita Meginrati)

¹³¹ Nach Mabillon, *Iter Burgundicum* S. 10.

Die Bilderfrage in der Reformation

von D. Dr. Hans Frhr. v. Campenhausen, Heidelberg

Welches theologische Gewicht die Bilderfrage in der alten und byzantinischen Kirche besessen hat, ist bekannt; ihre weittragende geistesgeschichtliche Bedeutung wird seit Jahren in immer neuen Untersuchungen verfolgt und ins Licht gehoben. Die Erneuerung und Fortführung, die der alte Streit in der Reformation gefunden hat, hat dagegen seltsamer Weise bisher kaum Beachtung gefunden. Selbstverständlich kommen die kunstgeschichtlichen Arbeiten auf die Folgen zu sprechen, die die reformatorische Kritik an der sakralen Kunst für die künstlerische Entwicklung gehabt hat, und es gibt auch eine Reihe von Versuchen, besonders Luthers Verhältnis zur bildenden Kunst zu klären.¹ Aber soweit ich sehe, gibt es nach wie vor keine Darstellung, die von der theologischen Bedeutung, Tiefe und Leidenschaft der damals geführten Auseinandersetzungen, die durchaus nicht nur das altgläubige Lager betrafen,² einen auch nur annähernd hinreichenden Eindruck vermittelte. Das mag dem nachstehenden, vorzüglich auf Zwingli und Luther konzentrierten Aufsatz zur Rechtfertigung dienen. Ich habe bei meinen Streifzügen durch ein weites Gebiet, das viel zu lange brachgelegen hat, bestimmt vieles übersehen und den interessanten Stoff nirgends erschöpft. Aber: ist das Bessere mit Recht des Guten Feind, so kann doch — bis es zur Stelle ist — möglicherweise auch das Vorläufige und Fragmentarische noch von Nutzen sein.

I.

Die gesamte reformatorische Bewegung, gleichviel welcher Richtung und Ausprägung, kehrt sich gegen den kultischen Betrieb und damit auch gegen den Bilderdienst der mittelalterlich-katholischen Kirche. Wie auf anderen Gebieten so bildet sie auch in der Bilderfrage darin eine Einheit. Die spätmittelalterliche kirchliche Praxis spielt für die Reformatoren insofern eine ähnliche Rolle wie der antike „Götzendienst“ für die Väter des Altertums.

¹ Vgl. die Literatur bei O. Thulin, Art. Bilderfrage (VI.), Reallex. zur deutschen Kunstgesch. 2 (1948) 572.

² Für die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche s. den inhaltreichen Aufsatz von H. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, Theol. Quartalschr. 116 (1935) 142 ff.; 404 ff.

Nur erscheint die neue Forderung jetzt natürlich nicht einfach als bedingungsloser Gegensatz, sondern eben als „Reformation“, d. h. als ein Versuch, die alte, ursprüngliche Ordnung der Kirche wieder in Kraft zu setzen. Der Bilderdienst gilt als eine Entartung; es kommt darauf an, die Anbetung und das Vertrauen wieder ganz auf Gott und auf Christus zu richten. Im Sinne der Rechtfertigungslehre wird darum nicht die überlieferte Christologie, die als solche in Kraft bleibt, sondern das Kultusproblem entscheidend, und praktisch stehen weniger das Christusbild als das Heiligen- und Marienbild und die Reliquienverehrung im Vordergrund der Auseinandersetzung. Die Akzente liegen hier von vornherein etwas anders als in der ikonoklastischen Kontroverse des Altertums.³

Dazu kommt die Veränderung der theologisch-philosophischen Denkform. Der Sieg der altkirchlichen Bilderorthodoxie, vorzüglich im Osten entschieden, war weitgehend mit den Waffen erfochten worden, die die alte platonisch-neuplatonische Begrifflichkeit zur Verfügung stellte. Die vom Betrachten aus psychologisch-subjektiv und vom Gegenstand her metaphysisch-objektiv verstandene Verbindung zwischen Urbild und Abbild rechtfertigte die traditionelle Verehrung des Bildes in Vertretung der im Bilde dargestellten wirklichen Person. Ein sublimes Bilddenken war ja ohnedies für die ganze theologische wie anthropologische Reflexion leitend geworden und bestimmte auch die gängige Parallelisierung von Bild und Wort in der Weise, daß dem Bild zugestandenermaßen ein Vorzug zuteil wurde. Die Reformatoren aller Richtungen gehen dagegen vom Worte aus und von dem unumgänglichen theologisch-ontologischen Vorrang, den es überall besitzen soll. Wenn sie Wort und Bild parallelisieren, so fällt der Nachdruck regelmäßig auf das Wort, noch stärker, als er in der griechischen Theologie auf das Bild gefallen war. Das hängt mit den zentralen reformatorischen Erkenntnissen natürlich wesentlich zusammen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß sie damit, geistesgeschichtlich gesehen, bis zu einem gewissen Grade doch eine gemeinabendländische Tradition weiterführen, die schon in der katholischen Theologie des Mittelalters erkennbar ist. Sie hat sich seit der Reformation auch in der römisch-katholischen Kirche verstärkt, so daß sie, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, den Protestanten z. T. näher steht als den alten und neuen Orthodoxen des griechischen Ostens.⁴

³ Für die altkirchliche Entwicklung darf ich ein für alle Mal auf meinen Aufsatz über „die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche“, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952) 33 ff. verweisen. Außer der dort genannten Literatur vgl. noch: Joh. Kollwitz, *Die Frühgeschichte der Bilderverehrung*, *Röm. Quartalschr.* 48 (1953) 1 ff.; E. Kitzinger, *The cult of Images in the age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) und die in den „Byzantine Studies and other Essays“ von Norman H. Baynes (Oxf. 1955) 116 ff.; 227 ff. wieder abgedruckten Aufsätze: *Idolatry and the Early Church*, und: *The Icons before Iconoclasm*.

⁴ Ich lasse bei dieser Bemerkung die katholische Entwicklung der neuesten Zeit außer Betracht.

Die klassische Bildtheorie der lateinischen Kirche war von jeher nicht das griechische Urbild-Abbildschema gewesen, sondern die Lehre von den heiligen Bildern als der „biblia pauperum“. Das heißt: die Bilder werden nicht sakral, als unmittelbare Vergegenwärtigung des Heiligen verstanden, sondern sind um ihres erzählenden, gleichsam werthaften Sinnes und um der in ihnen steckenden Rede willen kultisch legitimiert. Typisch ist dafür die spätere, auf Thomas zurückgeführte, aber nicht von ihm stammende Formel vom dreifachen Wert der kirchlichen Bilder: sie dienen 1. ad instructionem rudium, 2. zur Stärkung der memoria und 3. ad excitandum devotionis affectum. Thomas, der Südtaliener, hatte die alte Urbild-Abbild-Theorie selbst noch gekannt; aber zu Ausgang des Mittelalters scheint sie im Abendland so gut wie vergessen zu sein.⁵ Seit dem Tridentinum wird sie auch in gelehrten Werken zur Rechtfertigung der Bilder nicht mehr verwertet.⁶

Andere als rein theologische Erwägungen kommen für die kirchliche Beurteilung der Bilder selbstverständlich noch nicht in Betracht. Die Ansätze zu einer ästhetischen oder kunstphilosophischen Wertung, die in der italienischen Renaissance und in Deutschland etwa bei Dürer zu finden sind, haben noch keinerlei Breitenwirkung erreicht. Die Bilder sind für den Klerus, das Kirchenvolk, die Stifter und wohl auch für die Künstler in erster Linie kultische Objekte und werden um ihrer gegenständlichen Bedeutung willen geschätzt und verehrt. Sie sind der verehrenden Begegnung die Vergegenwärtigung der Heiligen und zugleich eine „allen verständliche Dauerpredigt“⁷ im Sinne der herrschenden Theorie. Das, was aller Verehrung und Pflege der Bilder, ihrer Stiftung und Ausschmückung, der Ehrung durch Kerzen und Weihrauch, den Wallfahrten, dem Devotionalienbetrieb usw. den stärksten und sich ständig erneuernden Anreiz schafft, ist aber ohne Zweifel die Rechnung mit dem geistlichen Gewinn und Verdienst, die Gewißheit, auf diesem Wege Ablass, Sühne, Heiligkeit, Schutz und Hilfe erwerben zu können. Dabei sinkt die Frömmigkeit der Massen natürlich vielfach weit unter das Niveau der theologischen Theorie. Die Bilder werden als die realen Träger heiliger Kräfte und praktisch wie die Person des Heiligen selber behandelt. Eine grobe Paganisierung des Bilderkultes macht sich breit und reizt besonders die feiner gebildeten Geister zum Widerspruch. Dazu sind die Besitzer der heiligen Bilder, die Kirchen, Klöster und die mit ihnen verbundenen Kreise an der wirtschaftlichen Ausnützung des Aberglaubens gerade interessiert, und nirgends kommt es zu einer durchgreifenden Reform, die die im System wurzelnden Mängel wirklich überwindet.

⁵ Vgl. etwa den von H. Preuss, *Martin Luther der Künstler* (1931) 66 exzerpierten *Sermo de imaginibus et picturis ecclesiarum vulgaris* von Daniel Zangeryed (1502) oder die von J. Sauer, *Reformation und Kunst im Bereich des heutigen Baden, Freib. Diözes. Arch.* 46 (1919) 360 ff. herangezogene „Christl. Unterrichtung“ des Bischofs von Konstanz, der die Bilder auch nur als nützliche Zeichen wertet „wie die geschrift“.

⁶ Für die Stellung des Trienter Konzils vgl. Jedin, a.a.O., S. 422 ff.

⁷ Jos. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* 1 (1939!) 98.

So wird die Bilderkritik seit dem Hochmittelalter ein fester Bestandteil aller oppositionellen Kirchenkritik.⁸ Sie findet sich schon bei Bernhard von Clairvaux, steigert sich dann aber bei den Waldensern, Lollarden, Wiclifiten und Hussiten und in den Kreisen der aufsässigen Bauern mitunter zu radikalen Ausbrüchen und findet sich in feinerer, „aufgeklärter“ Form bei den meisten Vertretern eines sittlich gerichteten Humanismus, vor allem bei Erasmus selbst. Die Situation ist schon lange bedrohlich geworden, als die reformatorische Predigt beginnt und die ganze Frage in stürmische Bewegung bringt. Sowohl Luther wie Zwingli sind in dieser Hinsicht von der Entwicklung überrascht worden. Die Wittenberger Unruhen gehen dabei zeitlich dem Züricher Bildersturm voraus. Aber da beide im wesentlichen unabhängig voneinander zur Entscheidung kommen, können wir mit Zwinglis Antwort und Stellungnahme beginnen.

II.

In Zwinglis Schlußreden vom Januar 1523 war von den Bildern noch nicht die Rede gewesen. Aber schon in der nachfolgenden Auslegung und Begründung und in dem späteren Gespräch über Bilder und Messe hatte er sich ausdrücklich gegen sie erklärt. Im selben Jahr setzte der erste, volkstümliche Bildersturm ein, und im Dezember werden die Bildtafeln offiziell geschlossen, und das Herumtragen von Kruzifixen und Heiligenfiguren wird untersagt. Nachdem es im neuen Jahr trotzdem wieder zu Ausschreitungen gekommen war, begann im Sommer 1524 die planmäßige Ausräumung der Kirchen. Die Bilder und Plastiken werden zerstört und eingeschmolzen, und den Landgemeinden Zürichs wird ein entsprechendes Vorgehen anheimgestellt. Der anfangs widerstrebende Rat war von Zwingli gewonnen; aber die Altgläubigen außerhalb Zürichs protestierten energisch. Die wichtigste, heute leider verlorene Urkunde dafür scheint eine Abhandlung des Altlandschreibers von Uri Valentin Compar gewesen zu sein, mit der sich Zwingli in seiner „Antwort“ vom April 1525 auseinandersetzt.⁹ Dies ist die umfangreichste und gründlichste Darlegung zum Thema, die wir aus seiner Feder besitzen, und ihre Hauptgedanken sind für ihn und seine Anhänger von da an maßgebend geblieben. Wir können seine späteren, zahlreichen Äußerungen über die Bilder hier ohne weiteres anschließen.

Zwingli gibt in der Einleitung offen zu, daß sein reformatorisches Anliegen zunächst nicht gegen die Bilder gerichtet war, sondern vielmehr eine Reform der Messe erstrebte.¹⁰ Aber durch den Bildersturm vor die Entscheidungsfrage gestellt, habe er gleichwohl nicht schweigen, sondern der Wahrheit die Ehre geben müssen: die Bilderstürmer haben mit ihrer Ver-

⁸ Die Bilderkritiken und Bilderstürme des frühen Mittelalters sind dagegen anders orientiert und gehören, durch neue, missionarische Gesichtspunkte verstärkt, z. T. noch in den altkirchlichen Zusammenhang.

⁹ „Eine Antwort, Valentin Compar gegeben“, Zwinglis Werke IV (CR 91) 48 bis 159. Hier wie auch sonst in den Zitaten habe ich nicht nur orthographische, sondern auch sprachliche Glättungen vorgenommen.

¹⁰ Werke IV 84 f.

werfung der Bilder einfach Recht, und es ist unumgänglich, daß man jetzt die Bilder in den Kirchen „abtut“, d. h. entfernen und vernichten läßt. Trotzdem stimmt Zwingli den „Stürmern“ nicht ohne weiteres zu. In zweifacher Hinsicht grenzt er sich viel mehr gegen ihren Radikalismus ab und verurteilt ihn. Erstens ist ihr überstürztes und revolutionäres Vorgehen durchaus zu verwerfen. Die Wahrheit muß zuvor gründlich gepredigt und verstanden sein; dann erst ist es an der Zeit, die Bilder verschwinden zu lassen, aber nicht mit tumultuarischer Gewalt, sondern in aller Ruh und Ordnung durch die Instanzen der dazu berufenen Obrigkeit. Zweitens ist es aber auch ein tadelnswerter Unfug, alle Bilder ohne Unterschied zu verwerfen und zu zerstören.¹¹ Lediglich die Bilderverehrung ist verboten, und nur solche Objekte sind zu vernichten, die der direkten verbotenen Anbetung dienlich sind. Die Kunst als solche ist eine Gottesgabe, und es wäre unsinnig, auch solche Darstellungen entfernen zu wollen, in denen der Gegenstand nur „in Geschichtswyss“ abgebildet ist,¹² „allerlei Handgemäld, Gleichnussen, bei deren bedeuteten Dingen man nichts sucht, denen man auch kein Ehr beweist“.¹³ Danach hat sich das praktische Vorgehen zu richten. Zwingli fühlt sich besonders berufen, hierzu ein Urteil abzugeben, weil er persönlich kurzsichtig sei und der Frage somit ziemlich unparteiisch gegenüberstehe. Andererseits betont er aber doch, daß er an „schönen Gemäld und Ständebilden“ vor anderen Menschen „Lust habe“.¹⁴ Man merkt seinen Bildungsanspruch und sein neues, humanistisches Kulturbewußtsein.

Es kommt also alles auf die innere Beziehung an, in der der Mensch zu dem Bilde steht. Zieht es die Verehrung auf sich, so ist es ein Greuel wie das goldene Kalb und muß untergehen; kommt etwas derartiges nicht in Frage, wie bei den „uralten Götzen“ der klassischen Antike, die ja heute niemand mehr verehrt, so ist es lächerlich, sie zerstören zu wollen.¹⁵ „Wer ehret den steininen Affen auf dem Fischmarkt oder den guldinen Hahnen auf dem kleinen Türnlin?“¹⁶ So besteht auch, wie Zwingli wiederholt betont,¹⁷ keinerlei Veranlassung, die Glasgemälde in den Kirchen zu vernichten; denn die waren ja niemals ein Kultobjekt.¹⁸ An der Gestalt Karls des Großen läßt sich die Sachlage seiner Meinung nach am besten illustrieren: der Carolus am Großmünsterturm kann seinen Platz ruhig behalten; aber der Carolus innerhalb der Kirche war dort keinesfalls zu dulden und

¹¹ Werke III 900 (De vera et falsa religione).

¹² Werke II 658 (Einleitung).

¹³ Werke IV 94.

¹⁴ Werke III 906 (De vera et falsa relig.); IV 84; Fidei ratio S. 91. Ich zitiere die „Bekenntnisschriften der reformierten Kirche“ nach der Ausgabe von E. F. Karl Müller (1903).

¹⁵ Werke IV 99 f.

¹⁶ Werke IV 106.

¹⁷ Werke III 905 (De vera et falsa religione).

¹⁸ K. Barth, Vier Predigten (Theol. Existenz heute 22, 1935) 37.39 geht an diesem Punkt über Zwingli hinaus.

mußte zerstört werden.¹⁹ Praktisch wird also die Grenze zwischen den erlaubten und den unerlaubten Bildern weithin lokal bestimmt: „in foro“ oder zu Hause, im Saal oder Gemach kann man sich beliebige Bilder aufstellen, vorausgesetzt, daß man sie nicht verehrt;²⁰ aber in der Kirche sind schlechterdings keine Bilder zu dulden und nur solche „Gestalten“ erlaubt, „die nimmer für Götter und Helfer angenommen werden mögen als Geblüm und Löwenköpfe, Flügel und dergleichen“, also dekoratives Ornament im Renaissancegeschmack; denn die können „keine Abgötterei gebären“.²¹ In der Kirche, am Ort der Anbetung, würde eben tatsächlich jedes Bild alsbald auch Verehrung finden, und wäre es das Bild des ärgsten Tyrannen!²²

In dieser Haltung fühlt sich Zwingli zwischen den Bilderschirmern und den Bilderstürmern genau in der richtigen Mitte stehen, die man weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin verlassen darf.²³ Alle Klagen der „Abergläubigen“ lassen die rechten Anhänger der reformierten Lehre grundsätzlich kalt. Mag jenen die Zertrümmerung der „fast köstlichen Werk der Malery und Bildschnitzery“ noch so weh tun, die Rechtgläubigen halten das gleichwohl, wie Bullinger sagt, „für einen großen, fröhlichen Gottesdienst“.²⁴ Und als der Schaffhäuser Ratsherr Hans Stockar die ausgeräumten Zürcher Kirchen einfach „häßlich“ findet, repliziert Zwingli ungerührt, man habe dafür jetzt zu Zürich „gar helle Tempel“, und die Wände seien „hübsch wyss“.²⁵

Fragt man nun nach der theologischen Begründung, so ist das erste, durchschlagende Argument für das ikonoklastische Vorgehen immer dieses: die Bilder sind in der Schrift eindeutig und für immer verboten, keineswegs, wie Zwingli gerne betont, nur im Alten, sondern gerade so auch im Neuen Testament.²⁶ Mit der Grundstelle von Exodus 20 nennt er schon Ende 1523 in der Instruktion für die „Seelsorger und Prädikanten . . .“, damit sie die Evangelische Wahrheit einhellig fürhin verkünden und ihren Untertanen predigen“ nicht weniger als siebenundvierzig Bibelstellen, die die Bilder verwerfen.²⁷ Es ist also eine klare Pflicht des Gehorsams, hier Gottes Wort und Gebot zu folgen, und alles eigene „duncken und trachten“,²⁸ das es besser zu wissen meint, ist dawider ohne Belang.²⁹ Der Einwand, es handle sich bei den Bildern um ein alttestamentliches Gebot, das als solches nur die Juden etwas angehe und nicht uns, ist gänzlich verkehrt. Das Mosegebot

¹⁹ Werke IV 95.

²⁰ Werke IV 141; VIII 172 (Butzer). Die Stifter können ihre Bilder aus der Kirche zurückholen: III 115 (Vorschlag wegen der Bilder).

²¹ Werke II 658 (Einleitung).

²² Werke III 905 (De vera et falsa relig.); IV 122.

²³ Werke IV 84. 96. 130.

²⁴ Vgl. O. Farnet, Huld. Zwingli 3 (1954) 488.

²⁵ ebd. S. 490.

²⁶ Werke II 656 f. (Einleitung); IV 131; VIII 192 (an Butzer).

²⁷ Werke II 654 f. (Einleitung); ähnlich III 902 f. (De vera et falsa relig.).

²⁸ Werke V 892 (Daß diese Worte).

²⁹ Werke IV 125.

war nicht jüdisch, sondern göttlich, ja Moses war in Wirklichkeit für die alten Juden sogar noch „viel zu fromm“,³⁰ und erst wir Christen können mit der Erfüllung seiner Forderung wahrhaft ernst machen. Weit davon entfernt, ein bloßes Zeremonialgebot zu sein, ist der Verzicht auf die Bilder vielmehr die Bewährung der rechten Gottesliebe,³¹ durchaus nicht eine willkürliche Äußerlichkeit, sondern die sinngemäße Folgerung aus dem ersten Gebot, dem das zweite Gebot wider die Bilder darum auch auf dem Fuß folgt.³² Wir dürfen uns durch die Bilder nicht von Gott selber abziehen lassen. Denn das ist, sagt Zwingli ganz im Sinne von Luthers bekannter Auslegung, „eines jeden Gott, zu dem er in seinem Anliegen läuft“ oder „sein Zuflucht hat“, und „wo unser Trost anderswohin langt denn zu Gott, sind wird Abgöttler“. ³³

Dieser Gedanke läßt sich sowohl gegen die Heiligen als auch gegen die Heiligenbilder und ihre besondere Verehrung kehren — beide Gedanken gehen ständig ineinander über.³⁴ Natürlich wollen es die Altgläubigen nicht zugeben, daß sie die Heiligenbilder tatsächlich wie Götzen behandeln. In der Zurückweisung ihrer Entschuldigungen an diesem Punkt zeigt Zwingli aber seine besondere Stärke.³⁵ Es läßt sich, erklärt er, ohne weiteres „bewähren, daß wir die Götzen recht abgöttisch ehren“. ³⁶ Denn sie stehen ja offensichtlich im Mittelpunkt eines Kultes, und das ist für Zwingli wie schon vor ihm für Karlstadt Beweis genug, worum es sich in Wirklichkeit handelt. Wir stellen die Bilder auf den Altar, wir bücken uns vor ihnen und ziehen ihnen den Hut, wir räuchern ihnen wie die Heiden, und wir versprechen uns von der körperlichen Berührung der Bilder Nachlaß der Sünden.³⁷ So nennen wir sie auch — womöglich in lokaler Vervielfältigung — jeweils einfach mit dem Namen der durch sie dargestellten Personen.³⁸ Und wem das alles noch nicht genügt, der soll doch auf die wütende Reaktion ihrer Schirmer achten, die uns alle vorwerfen, wir hätten „den Herrgotten und die lieben Heiligen verbrannt oder verrückt“, und die uns nun verfolgen und verbrennen wollen, weil wir solches getan haben.³⁹

Zwingli beruft sich also auf das Zeugnis der kirchlichen Praxis gegen die harmlose, aber eben darum auch ganz belanglose Theorie. Denn selbstverständlich wurde theologisch — ganz im Sinne der altkirchlichen Lehre — allgemein betont, daß die Anbetung oder vielmehr: Verehrung nicht dem

³⁰ Werke IV 144.

³¹ Werke V 822 (Daß diese Worte).

³² Werke IV 93.

³³ Werke II 655 (Einleitung); IV 89; vgl. 97.

³⁴ Sie werden auch in der späteren katholischen Apologetik meist miteinander verknüpft; s. Jedin, a.a.O. S. 150.

³⁵ Werke II 218 ff. (Ausleg. d. Schlußreden); III 174 f. (Christl. Antwort); 900 ff. (De vera et falsa relig.); IV 101 ff.; 107 ff.

³⁶ Werke IV 107.

³⁷ Werke II 656 (Einleitung); III 901 (De vera et falsa relig.); IV 100, 108.

³⁸ Werke II 656 (Einleitung); IV 109.

³⁹ Werke IV 123.

Bilde als solchem zukäme, sondern nur der durch das Bild bezeichneten heiligen Person.⁴⁰ Aber das sind für Zwingli weiter nichts als Ausreden. Natürlich, kein vernünftiger Mensch wird ernsthaft meinen, der vor ihm stehende hölzerne oder steinerne Gegenstand wäre der Heilige selbst. Aber trotzdem ehrt und traut man eben doch dieser sinnlich anwesenden Figur. Das alte Argument aus dem Bilderstreit, man ehre ja auch das Königsbild, als wäre es der König selbst, begegnet bei dem modern gebildeten Demokraten Zwingli nur unverhülltem Spott: „Sieh, was starker Bewährnisse! Ja, wenn du weißt, daß der Selige damit geehrt ist, wenn du vor dem weidenbäumigen Götzen Kerzen brennest oder wenn der König ein Narr ist, so halt ers für ein Dienst, wenn du seinem Bild Ehr entbietest!“ Ein wahrer Herrscher und ein rechter Heiliger freuen sich über den Gehorsam und nicht über solchen Hokuspokus.⁴¹ Übrigens, fährt Zwingli fort, waren auch die alten Heiden garnicht so albern, wie man uns weismachen will — bloß um den gegenwärtigen Götzendienst von ihrem alten zu unterscheiden. Gewiß gab es unter ihnen auch Einfältige, „die hielten den Götzen selbst für Gott — deren wir auch haben“; aber im ganzen gilt der sehr wohl zu belegende Satz: „Die Heiden haben ihre Götzen nicht mehr für Götter gehabt, denn wir noch heutzutage tun.“⁴² Tatsächlich hatte sich das antike Heidentum der christlichen Kritik ja im gleichen Tone vornehmer Überlegenheit zu erwehren versucht, wie sie die spätere katholische Apologetik den Protestanten gegenüber zur Anwendung brachte, indem sie deren Angriffe als ein ganz primitives Mißverständnis eines tiefen und sublimen Sinnes hinstellte, der dem Bilderdienst in Wirklichkeit zugrunde läge. Dagegen ist Zwingli nun seine patristische Bildung von Nutzen. Besonders Laktanz hatte ja immer wieder gezeigt, daß die tatsächliche kultische Funktion, die die Bilder besitzen, alle vergeistigenden Auslegungen und Umdeutungen nach wie vor Lügen straffe.

Der Zusammenhang mit den altkirchlichen Traditionen⁴³ zeigt sich besonders interessant an einer Einzelheit: Zwingli hält es für geboten, auf die Frage nach Christusbild und Kruzifix besonders einzugehen. An und für sich hätte er es von seinem Standpunkt aus gar nicht nötig gehabt, diese Frage eigens zu behandeln. Wenn es feststeht, daß die Bilderverehrung immer nur das sakrale Objekt erreicht und für ein lebendiges Verhältnis zur dargestellten Person selber wertlos bleibt, so ist die Verehrung des Christusbildes, streng genommen, genau so überflüssig und sinnlos wie die jeder anderen Plastik oder Malerei. Aber die Christusikone hatte ja einst im Mittelpunkt des alt-

⁴⁰ Vgl. z. B. den Merkvers des Joh. Butzbach bei Ulr. Gertz, Die Bedeutung der Malerei für die Evangeliumsverkündigung in der evang. Kirche des 16. Jhd.s (Diss. Heidelberg 1936) 59.

⁴¹ Werke IV 104.

⁴² Werke III 901 (De vera et falsa relig.); IV 110.

⁴³ Ausdrücklich beruft sich Zwingli auf die Ikonoklasten z. B. Werke III 171 ff. (Christl. Antwort).

kirchlichen Bilderstreites gestanden,⁴⁴ und auch das Kreuz hatte eine Sonderstellung inne.⁴⁵ Während sich Zwingli in der Ablehnung jedes direkten Gottesbildes mit seinen Gegnern noch einig weiß (und nur dieses betonen muß, daß das Bilderverbot mit der Verwerfung der eigentlichen Gottesdarstellung noch nicht erschöpft sei),⁴⁶ erscheint ihm die Berufung auf das Kruzifix als ein besonders gefährliches Argument, der „größte Gegenwurf“,⁴⁷ auf den er darum noch besonders eingehen muß. Denn nirgends sei die Versuchung zum Götzendienste so schwer zu überwinden wie gerade hier, und „in den Tempeln habe ich kein fürgesetztes Kreuz gesehen, man hat es für einen Götzen gemacht“.⁴⁸

Schon der alte Bilderstreit hatte gezeigt, daß man, rein logisch geurteilt, sowohl vom Gedanken der Einheit wie auch der Geschiedenheit der Christusnaturen die Unmöglichkeit (wie auch in der entgegengesetzten Konsequenzmacherei die Erlaubtheit) des Christusbildes zu folgern vermochte. Zwingli geht mit seiner ikonoklastischen Stellungnahme bezeichnenderweise von einem entschieden antiochenischen Standpunkt aus. Christi göttliche Natur läßt sich nicht abbilden, gerade weil wir an ihre volle Gottheit glauben. Christi menschliche Natur läßt sich aber nicht verehren; denn diese hat uns nicht erlöst. „Also erfindet sich, daß man Christum nit verbilden soll noch mag; denn das Fürnehmest in Christo mag nit verbildet werden; denn die Gottheit mag und soll nit verbildet werden. So soll auch die bloße Menschheit nit geehret werden mit sölicher Ehr als man Gott ehret“.⁴⁹ Das sind freilich in vieler Hinsicht recht flüchtige Formulierungen, die zeigen, wie diese ganze Spezialfrage für Zwingli wie für seine Gegner am Rande stand.

Neben die theologische tritt alsbald die im engeren Sinne ethische Kritik des Bilderwesens. Auch um der Liebe willen müßten die Bilder abgetan werden, selbst wenn dies durch Gottes Gebot für den Glauben nicht schon hinreichend bezeugt wäre.⁵⁰ Wir sollten Geld und Gut statt an die Bilder besser an die lebendigen Ebenbilder Gottes hängen, d. h. damit den Armen und hilfsbedürftigen Nächsten beistehen, die wir aber im Gegensatz zu jenen vielmehr hungrig und unbekleidet und im Elend liegen lassen.⁵¹ Ja, der Bilderdienst dient den Pfaffen und Mönchen in schamlosester Weise gerade zur Ausbeutung ihrer Mitmenschen.⁵² Und wo das nicht der Fall ist, da dienen die Bilder in den Kirchen doch dem Ehrgeiz

⁴⁴ Dazu kommt freilich noch, daß bei der ständigen Vermengung der Argumente gegen das Heiligenbild und den Kult der Heiligen überhaupt die Gegner die zugestandene Christusverehrung für das Christusbild zu nutzen suchen: Werke IV 113. Sowohl Bonaventura wie Thomas vertreten überdies die Ansicht, dem Bilde Christi gebühre dieselbe Verehrung wie ihm selbst: Jedin, a.a.O., S. 157.

⁴⁵ Die hatte ihm auch Zwingli zunächst noch belassen wollen, „dieweil das Kruzifix unsers Herzen kein Gottheit bedüt, sondern allein die Menschheit und das Leiden Christi und auch ein Zeichen ist der Christenleute und der ganzen Christenheit“: Werke III 116 (Vorschlag wegen der Bilder).

⁴⁶ Werke IV 92.

⁴⁷ Werke IV 113.

⁴⁸ Werke IV 120.

⁴⁹ Werke IV 119; vgl. schon III 901 f. (De vera et falsa relig.).

⁵⁰ Werke III 900 (De vera et falsa relig.).

⁵¹ Werke III 51 (Hirt); IV 107 f., 146 f.

⁵² Werke III 900 (De vera et falsa relig.) IV 146 f.

und der weltlichen Eitelkeit⁵³: man sehe doch, wie die Heiligen selbst zu Wappenhaltern erniedrigt werden!⁵⁴

Neben dieser allgemeinen und geläufigen Polemik gegen den Luxus, der in Wahrheit so alt ist wie die christliche Kunst, spielt bei Zwingli von Anfang an noch ein besonderes, im engeren Sinne moralisches Element eine Rolle. Er will nicht „schmöde“ davon reden,⁵⁵ aber es läßt sich doch nicht übersehen, daß gewisse Darstellungen der Heiligen auch als solche höchst anstößig sind. Da ist Maria Magdalena, „so hürisch gemalet“, oder Maria, die ihre Brüste weist, und der fromme Johanns, „so jünkerisch, kriegisch, kupplig“ gebildet, daß die als besonders gefährdet geltenden „Weiber davon haben zu beichten gehabt“.⁵⁶

Interessant ist, wie Zwingli, der freie Schweizer, gegen die Angriffe der Altgläubigen auch den Rechtsstandpunkt zur Geltung bringt. Es waren die Gemeinden, die die Bilder einst haben aufstellen lassen; sie taten es von sich aus, und wenn sie sie jetzt wieder abschaffen wollen, so kann sie kein Papst daran hindern.⁵⁷ Das Überhandnehmen der Bilder ist ja ohnedies neuesten Datums. Ein alter Mann weiß wohl noch, daß ehemals nicht der hundertste Teil der heutigen Götzen in der Kirche zu finden war.⁵⁸ „Nun haben wir jetzt ihrer so viel, daß wenn zehn so viel Heus ässen als ein Schaaf, wir sie bald zu Markt treiben würden.“⁵⁹

Mit der sittlich-politischen Kritik verbindet sich endlich die alsbald nicht minder populäre Kritik im Sinne eines vulgären, jedermann einleuchtenden Rationalismus. Der Bilderdienst gilt von hier aus einfach als „Aberglauben“. Zwingli spottet im Stile Jesajas und der altkirchlichen Apologeten über das Lächerliche einer handwerklichen Götterfabrikation, da man sich mit dem Messer die Herrgottsbilder schnitzt, die u. U. mißraten usw. Dazu beruft er sich aber keineswegs nur auf die Bibel, sondern auch auf Zeno, Sokrates und andere hochstehende Griechen, die das Bilderunwesen schon vor Jahrtausenden als Torheit durchschaut hätten, als das Volk Israel selbst noch tief im Götzendienst drinstak. Im Grunde, meint Zwingli, muß es jeder Bilderdienstler heute wohl selber merken, wie närrisch das ist, was er tut.⁶⁰

⁵³ Werke VIII 644 f. (an Butzer).

⁵⁴ Werke IV 108.

⁵⁵ Werke IV 121.

⁵⁶ Werke II 218 (Auslegen der Schlußreden); IV 145 f. Solche Bedenken werden übrigens auch vom Bischof von Konstanz mehr oder weniger als berechtigt anerkannt. Das hat auf dem Tridentinum (Sessio 25) zu einer entsprechenden Verordnung geführt: *omnis lascivia vitetur, ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur . . . nihil profanum nihilque inhonestum appareat*; vgl. J. Sauer, a.a.O., S. 403 f.; das Verbot hat eine längere Vorgeschichte; vgl. Jedin, a.a.O., S. 163. 172. 177. 180. 426.

⁵⁷ Werke IV 149; vgl. 123 und II 814 (Ratschläge betr. Messe und Bilder) III 116 (Vorschlag wegen der Bilder).

⁵⁸ Werke IV 123.

⁵⁹ Werke IV 126.

⁶⁰ Werke IV 148 f.

Aber hinter solchen Argumentationen wirkt bei Zwingli doch noch ein ernsteres weltanschauliches Moment. Die Bilder täuschen uns über den ungeheuren Abgrund hinweg, der zwischen der geschaffenen Natur und dem überirdisch-ewigen Gotte befestigt ist. Gott ist nicht in äußerlichen Dingen, sondern nur im Innern des Menschen zu finden, und indem wir uns den Bildern zuwenden, wenden wir uns von ihm und seinem wahren Wesen notwendig ab. *Omnigenarum divorum imagines et statuæ huc solum tendunt, ut ad sensum ab interiore homine avocemur, unde factum est, ut a creatore ad creaturam conversi simus.*⁶¹ „Wir haben auch angehebt bei den Kreaturen zu suchen, was wir allein bei Gott sollten suchen.“⁶² Hier spielt das Eigentümliche von Zwinglis (im Grunde ja sehr wenig originellem) Gottes- und Geistbegriff hinein. Die Sphäre des Heiligen ist als solche zugleich die Sphäre des Geistig-Innerlichen, die zu allem Sinnlichen in Gegensatz steht. *Quantum sensui tribueris, tantum spiritui detraxeris.*⁶³ Auch das „Wort“, an das sich der Christ allein halten soll, wird in diesem Sinne als eine rein geistige Größe definiert, die den sichtbaren Bilderdienst somit ausschließt. Kann man sich denn etwas „Perverseres“ denken, als nach dem evangelischen Unterricht des Worts wieder auf die Bilder zurückzufallen, die *solum sensum moveant, per quem fides non constat?*⁶⁴ Der Glaube, der selig macht, wohnt allein im Herzen, und „den mögen wir ab den Wänden nit erlernen, sondern wir müssen ihn allein von dem gnädigen Ziehen Gottes us sinem eignen Wort lernen.“⁶⁵

Dem entsprechend muß es Zwingli nun konsequenterweise auch leugnen, daß von den Bildern jemals die geringsten segensreichen Wirkungen ausgegangen wären. Die Bilder reizen niemand zum Guten und haben keine dauerhaften Wirkungen. Es gilt vielmehr der Satz: „ab Auge, ab Herz“. Sie taugen nirgends dazu, die Liebe, sondern höchstens den Kochherd zu entzünden⁶⁶ — wenn man sie nämlich verheizt. Alles Beten, das etwa vor einem Marterl geübt wird, ist nur ein leeres „Herr-Herr“-sagen, ein heidnisches Plappern, aus falschem Verdienststreben genährt.⁶⁷ Unsere Vorfahren, die noch nicht so viele Bilder besaßen, waren darum auch viel frömmere als wir,⁶⁸ und nicht zufällig hat sich in Zürich, seitdem man die Bilder entfernt hat, das sittliche Leben merklich wieder gehoben.⁶⁹ — Es ist nichts als die böse menschliche *φιλαντία*, der die Bilder ihre Existenz verdanken und die sie auch jetzt noch verteidigt.⁷⁰

⁶¹ Werke VIII 195 (an Butzer).

⁶² Werke II 656 (Einleitung).

⁶³ Werke VIII 195 (an Butzer).

⁶⁴ Werke VIII 194 (an Butzer).

⁶⁵ Werke II 657.

⁶⁶ Werke III 902 (De vera et falsa religione).

⁶⁷ Werke IV 125.

⁶⁸ Werke IV 126.

⁶⁹ Werke III 905 (De vera et falsa relig.).

⁷⁰ Werke VIII 195 (an Butzer).

„Der allerschwerest⁷¹ — als man wähnet! — Gegenwurf“ gegen diese Position ist nun, wie Zwingli wohl weiß, die altüberlieferte und gewohnte Lehre von den Bildern als der „biblia pauperum“. Alle Päpster sagen, „die Bilder seien die Bücher der Einfältigen.“⁷² Und dies Argument ist für Zwingli um so schwieriger, als auch die Wittenberger es sich zu eigen gemacht haben.⁷³ An und für sich kann es nach zwei Seiten gewandt werden. Man kann betonen, daß die Bilder ihrem Wesen nach einen dem Worte vergleichbaren, lehrhaften Wert besäßen, und man kann darauf abheben, daß sie zum mindesten für die „rudes“, die Ungebildeten und die Kinder als die „geistlich Armen“ im Unterricht nicht zu entbehren seien. Beides ist nach Zwinglis Meinung gleich verkehrt.⁷⁴

Gegen die Behauptung, die Bilder könnten als solche durch ihre stumme Predigt gegebenenfalls von Nutzen sein, kehrt er als erstes sofort wieder sein gewohntes, biblizistisches Argument: Wo steht denn solches geschrieben? „Dies ist alles nur unser Tand, und hat uns Gott solches nicht gelehrt.“⁷⁵ Warum hat er sein Bilderverbot sonst nicht mit entsprechenden Zusätzen versehen? Warum hat etwa Christus, warum haben die Apostel nicht eine Mission mit Bildern empfohlen?⁷⁶ Nein, sondern man soll mit dem Wort lehren und „nicht mit den Götzen“.⁷⁷ Ab idolis quicquam discere nefas est et impium.⁷⁸

Die angeblichen, zum Guten „reizenden“ Wirkungen der Bilder sind nichts als reine Einbildung. Was hat denn ein Kind von einem Bilde, das man ihm nicht mit Worten erklärt?⁷⁹ „Und da man spricht: ich bet sie nicht an; sie lehren mich und mahnen — das ist alles eine Fabel“.⁸⁰ Warum haben uns die Bilder dann bisher nicht geholfen und uns vielmehr zur Verführung gedient? Das Christusbild lehrt uns weiter nichts als „die Gliedmaß und Gebärden der Geschicht; aber die Geschicht und die Kraft seines Leidens (lernt man) allein an dem Wort, aber das Vertrauen in ihn allein von dem erleuchtenden und ziehenden Gott.“⁸¹ Interessant ist der Briefwechsel, den Zwingli über diese Frage mit Butzer geführt hat. Dieser ging hinsichtlich der praktischen Maßnahmen mit Zwingli durchaus einig; aber er durchschaute das Kurzschlüssige seines Beweisganges und wies ihn freundschaftlich darauf hin, daß man die erbauliche Wirkung von Bildern

⁷¹ s. o. S. 104.

⁷² Werke IV 120.

⁷³ In der „Amica exegesis“, Werke V 724 nennt Zwingli die Duldung der Bilder unter den Irrtümern Luthers an erster Stelle.

⁷⁴ Werke III 170 (Christl. Antwort).

⁷⁵ Werke IV 125.

⁷⁶ Werke III 901 (De vera et falsa religione).

⁷⁷ Werke IV 120.

⁷⁸ Werke IV 128 in Gwalthers Übersetzung. Es handelt sich hier um einen immer wiederholten Kernspruch.

⁷⁹ Werke III 170 (Christl. Antwort).

⁸⁰ Werke II 656 (Einleitung).

⁸¹ Werke IV 121.

doch nicht so rundweg in Abrede stellen könne.⁸² Insbesondere, wenn man die entsprechende evangelische Perikope kurz zuvor gelesen habe, sei eine Darstellung der gallina evangelica oder des pastor humeris oviculum gestans — Butzer wählt absichtlich recht harmlose, halb symbolische Gegenstände als Beispiel — erfahrungsgemäß oftmals tröstlich und von Wert. Aber Zwingli läßt sich hier auf keinerlei ernsthafte psychologische Erwägungen ein;⁸³ er bleibt bei seiner strikten Entgegensetzung des Geistes und der Sinnlichkeit und macht aus dem Vorrang und Vorgang des Wortes in der Verkündigung, den selbstverständlich auch Butzer nicht in Zweifel zog, praktisch seine exklusive Alleingeltung. *Non licet imagine velut scriptura doceri.*⁸⁴ Die Wittenberger Auffassung aller Zeremonien und somit auch der Bilder als *Adiaphora*, der auch Butzer im Grunde beigetreten war, bleibt für Zwingli unannehmbar.⁸⁵

Das gilt auch, ja es gilt seiner Meinung nach ganz besonders, wenn man bei dieser Frage die Lage des „Schwachen“ mit in Rechnung stellt. Gewiß soll man diesen erst in Ruhe unterweisen und nicht etwa mit einem gewaltsamen Bilderstürzen den Anfang machen.⁸⁶ Dann aber gilt es, nicht etwa zuzuwarten, bis die letzten Ängste des „Schwachen“ überwunden sind — so käme man niemals zum Ziel —, sondern umgekehrt, ihm jeden Anlaß künftiger Versuchung ganz zu nehmen, d. h. alle kirchlichen Bilder völlig abzutun.⁸⁷ Bei der biblischen Begründung dieser Forderung machen Zwingli nur die paulinischen Aussagen über den Genuß des Götzenopferfleisches einigermaßen zu schaffen. Sie spielen in der reformatorischen Diskussion der Bilderfrage auch sonst eine große Rolle, und Butzer hatte sich ausdrücklich auf sie berufen. Zwingli will die Analogie der Bilder mit dem Opferfleisch der Heiden nicht in Abrede stellen;⁸⁸ aber daß infolgedessen auch die Bilder gegebenenfalls „frei“ bleiben dürften, kann er nicht zugeben.

Schließlich verfällt er auf den verzweifelte(n) Ausweg, das entscheidende Wort, wonach der „Götze“ für den „starken“ Gläubigen ein „Nichts“ sei (I. Kor. 8, 4), Paulus überhaupt abzusprechen und anstattdessen seinen korinthischen Gegnern in den Mund zu legen. Und so behauptet er in aller Form, das Götzenopfer und dementsprechend auch die Bilder seien, wenn man sorgfältig zuhöre, im Sinne des Paulus gerade nicht „indifferent“, sondern eindeutig verboten, und wir würden dementsprechend dann am frei-

⁸² Werke VIII (CR 95) 170—180, Brief Nr. 333.

⁸³ Vgl. Werke III 170 f. (Christl. Antwort).

⁸⁴ ebd. S. 194.

⁸⁵ Werke III 202 (*De vera et falsa relig.*) IV 122; VIII 193 (an Butzer).

⁸⁶ Vgl. Werke III 906 (*De vera et falsa relig.*): *debet doctrina praecedere, imaginum autem abolitio cum tranquillitate sequi; docebit autem omnia in omnibus caritas*; IV 103, 139.

⁸⁷ Vgl. Werke IV 97 f., 103, 140 f.

⁸⁸ Werke IV 136 f.

sten sein, wenn wir ihnen und allen Dingen, die Gott verboten habe, bedingungslos fernblieben.⁸⁹

Man würde Zwingli gewiß nicht gerecht werden, wenn man hinter solchen Mahnungen einen Rest von Aberglauben wittern wollte, der die primitive Furcht vor dem vermeintlich dämonischen, sakralen Gegenstand noch immer nicht ganz überwunden habe. Zwingli denkt hier völlig vernünftig, und was ihn treibt, ist keine magische Angst, sondern die verständliche Sorge um die Treue und Festigkeit seiner eben erst dem Irrtum entrissenen jungen Gemeinden. Man muß gegenüber dem Teufel auf der Hut bleiben, daß er nicht wiederkehrt und, wie von ihm gesagt ist, womöglich „sieben noch böser zu sich nehme und das Nachkommende böser werde denn das Erst.“⁹⁰ Die gegenteilige, vertrauensvolle Haltung wäre in Zwinglis Augen demgegenüber einfach frivol. Die Israeliten haben sich das goldene Kalb auch nicht aufgehoben, nachdem sie es nicht mehr anbeteten.⁹¹ Bloße Warnungen vor dem Mißbrauch können jedenfalls nicht genügen. Man läßt doch auch — unbeschadet aller Mahnungen! — die Buben nicht ständig bei der Tochter herumsitzen.⁹² „Der Mensch fällt von Natur an die Ding, die ihm in die Empfindnusse (= sensus) gestellt werden,“⁹³ und „was anderen geschehen ist, das kann auch uns geschehen.“⁹⁴ In diesen praktischen, volkspädagogischen Rücksichten dürfte wohl das letzte Motiv für Zwinglis so mannigfach begründete schroffe Ablehnung aller kirchlichen Bilder zu finden sein. Wenn man sie an ihrem Orte beließe, so hieße das den eigenen Nachfahren den dauernden Anreiz zu Sünde, den Feinden womöglich die Hoffnung auf einen neuen Umschwung erhalten.⁹⁵ Darum, wie man's auch drehen und wenden mag — die Bilder dürfen nicht geschont werden, sie müssen weg!

III.

Die Gedanken Zwinglis werden in der Folgezeit für alle reformierten Kirchen maßgebend. Wo sich die neue Zählung der Zehn Gebote durchsetzt, ist auch das Schicksal der Bilder entschieden. Jede Verehrung — *no mine licet ac titulo antiquitatis, consuetudinis, devotionis, bonae intentionis aut alio praetextu quoviscunque*⁹⁶ — ist untersagt, und die Aufstellung der Bilder in der Kirche kommt gleichfalls nicht mehr in Frage. Die meisten reformierten Bekenntnisschriften kommen mehr oder weniger ausführlich auf die Bilderfrage zu sprechen, meist ohne neue Gesichtspunkte ins Feld zu führen. Auch Calvin hat ihr ein eindrucksvolles Kapitel seiner Institutio

⁸⁹ Werke VIII 193 f.: *Lege diligenter et invenies neque idolum neque idolothyrum Paulo indifferens esse . . . hac ratione maxime liberi erimus, si ab idolis et omnibus, quae vetat deus, simus alienissimi.*

⁹⁰ Werke IV 140.

⁹¹ Werke IV 109.

⁹² Werke IV 103 f.

⁹³ Werke IV 92.

⁹⁴ Werke IV 104.

⁹⁵ Werke V 822 f. (Daß diese Worte).

⁹⁶ Großer Westminster-Katechismus 109.

gewidmet.⁹⁷ Die Fülle der bei Zwingli auftauchenden Gedanken ist hier im Gegensatz zu diesem in straffer Formulierung systematisch geordnet und zusammengefaßt. Zahlreiche klassische und patristische Zeugnisse werden ins Feld geführt — bis hin zu den 1549 im Druck erschienenen *Libri Carolini*, die die Ausgabe von 1550 noch auszuschöpfen sucht (14—16). Das alttestamentliche Bilderverbot wird mit allgemeineren religionsphilosophischen Betrachtungen über die Torheit des Götzendienstes (1—4) und seine geschichtliche Entwicklung (8 f.) unterstrichen; alle Abschwächungs- und Differenzierungsversuche werden schneidend zurückgewiesen.⁹⁸ Die Kritik an „luxus et obscoenitas“ tritt dafür etwas zurück (7; 12). Tragend bleibt der Gedanke von dem unüberbrückbaren Abstand, der zwischen dem geistigen Wesen der göttlichen Majestät und den hinfälligen, körperlichen Bildern besteht, die von Gott nur abführen können (1 f.): nihil inter eum, qui spiritus est, aeternus, incomprehensibilis et corpoream, corruptibilem mortuamque figuram simile est.⁹⁹ Es gibt, meint Calvin, wieder im Anschluß an die ikonoklastische Tradition, keine anderen wahrhaftigen Bilder und Ikonen als Taufe und Abendmahl, die Christus selbst mit seinen Worten geweiht habe (13). Da der Mensch von Natur zum Götzendienste neigt und das Fleisch nicht eher Ruhe gibt, als bis es ein Trugbild geschaffen hat, das ihm gleich sei (8), ist der Bilderdienst eine dauernde Gefahr, und die höchste Wachsamkeit dawider ist überall geboten.

Gelegentlich wird die Unterscheidung der götzendiennerischen von den erlaubten Darstellungen der Kunst fortgeführt, die nach wie vor eine Gottesgabe genannt wird (12). Das zweite Gebot untersage einerseits generell jeden Versuch, Gott selbst, d. h. die Personen der heiligen Trinität, darzustellen, verurteile aber andererseits überhaupt jedes Bild, sofern es göttlich verehrt werden soll. Beide Gesichtspunkte sind auseinanderzuhalten.¹⁰⁰ Calvin unterscheidet im religiösen Bereich die rein repräsentativen Bilder, die den katholischen Kultus bestimmen und höchstens ein sinnliches Vergnügen wecken, von den illustrativen Darstellungen (*historiae ac res gestae*), denen er in *docendo vel admonendo* sogar einen relativen Wert zuerkennt (12). Trotzdem war Gregor der Große nicht wohlberaten, als er seine Lehre

⁹⁷ Instit. I, 11. Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe von P. Barth und W. Niesel, *Joh. Calvini opera selecta* III (1928), wo auch Verweisungen zu finden sind.

⁹⁸ So die Einschränkungen des Verbotes auf Statuen (4), die Unterscheidung von *Latria* und *Dulia* (11. 16), die Parallelisierung von *auditus* und *aspectus* (14).

⁹⁹ Genfer Katechismus, Müller S. 130; ähnlich Bullinger in der *Conf. helv. post.* IV, Müller S. 174: *quoniam vero Deus spiritus est invisibilis et immensa essentia, non potest sane ulla arte aut imagine exprimi, unde non veremur cum scriptura simulacra Dei mera nuncupare mendacia.* Hier wird auch die Besonderheit des Christusbildes noch einmal berücksichtigt: *tametsi enim Christus humanam assumpserit naturam, non ideo tamen assumpsit, ut typum praeferret statuarius atque pictoribus.* Doch waren szenische biblische Darstellungen, auch aus dem Leben Jesu, außerhalb des Kirchenraumes bei den Reformierten durchaus nicht verpönt; gegen L. Réa u, *Iconographie de l'art chrétien* (1955) 454.

¹⁰⁰ So das Erlauthaler Bekenntnis, Müller S. 370.

von den Bildern als den libri idiotarum entwickelte, und es bleibt bei Zwinglis dogmatischem Grundsatz, alles sei futile adeoque mendax, quicquid ex imaginibus homines didicerint (5). So werden die Bilder aus dem eigentlich geistlichen Bereich völlig hinausgedrängt; nur im bürgerlich-„politischen“ Leben behalten sie ihr Recht.¹⁰¹ Hier mögen auch „die Bildnissen Christi oder der Heiligen“ geduldet werden, „entweder zum Gedächtnis ihrer Historien oder die Häuser und Gebäude fürnehmer Leute zu schmücken oder zu einer ehrlichen und zugelassenen Lust der Augen, so schöne und wohlproportionierte Bildnis gerne sehen.“¹⁰² Aber auch so noch wäre es verkehrt, das Kunstgebilde auch nur als eine echte Verherrlichung des Schöpfungswerkes gelten zu lassen. „Wahrlich, Himmel und Erde, und was darinnen, sind herrlichere Gebilde Gottes“, und wen diese nicht bewegen, „demselbigen wird eigentlich das hiezu nichts helfen, daß durch menschlich Gedicht den Geschöpfen Gottes ihr Gestalt geändert wurd und angerichtet, daß Stein, Holz, Metall und dergleichen Materi nit mehr ihr eigen Gestalt, wie ihnen die Gott geben, sondern Menschen-, Tier- und ander Ding Angesichter haben.“ Denn derlei Dinge haben den Menschen von jeher nur „von Betrachtung göttlichs Tuns in seinen eignen Werken auf solch Menschengedicht abgezogen.“¹⁰³

Es versteht sich, daß die hier vorgelegten Proben aus Calvin und den Bekenntnisschriften nicht alles enthalten können, was in der reformierten Theologie gelegentlich über Kunst und Bilder gedacht und geäußert sein mag. Aber für die dogmatische Grundhaltung dürften sie bezeichnend sein. Es besteht eine feste und einheitliche Tradition, die durch das ganze 16. und 17. Jahrhundert dieselbe bleibt.

IV.

Blickt man auf Luthers Stellung zu den Bildern, so ist sie in den Anfängen von der Zwinglis äußerlich kaum unterschieden.¹⁰⁴ Auch Luther geht es primär nicht um ein Kunstproblem, sondern um die Frage nach dem rechten Gottesdienst. Auch er hatte zunächst vor allem eine Reform der Messe im Auge und wurde erst durch Karlstadt und die von ihm unterstützten Bilderstürmer dazu genötigt, auf die Bilderfrage einzugehen. Und

¹⁰¹ Vgl. das Erlauthaler Bekenntnis, Müller S. 320: imagines civiles in usus politicos fabrefactas per artifices approbamus.

¹⁰² Consensus Bremensis, Müller S. 793. Der Text fügt noch hinzu, daß sie übrigens ganz verschieden „formiert und gebildet“ würden und von einer historischen Zuverlässigkeit, wie sie besonders in der Ostkirche behauptet wurde, gar keine Rede sein könne.

¹⁰³ Conf. Tetrapol, Müller S. 77; ähnlich Conf. helv. post. IV, ebd. S. 174. Es ist mir bisher nicht gelungen, die Herkunft dieses Gedankens zu entdecken. Man möchte an Laktanz denken, der in solchem Zusammenhang gerne zitiert wird. Aber soweit ich sehe, konfrontiert dieser die Kunstwerke immer nur mit der lebendigen Schönheit des Menschen, nicht der Natur im allgemeinen. Dies wäre in der Polemik gegen das Heidentum in der Tat auch gefährlich gewesen.

¹⁰⁴ Eine reiche Stellensammlung für alle „Luther und die Kunst“ betreffenden Fragen findet sich bei H. P r e u s s, Martin Luther der Künstler (1931).

auch er kehrt sich nicht nur gegen den Bildersturm, sondern vor allem gegen die katholischen Mißbräuche, die ihn hervorgerufen haben. Die Mißbräuche rechtfertigen den Vorwurf einer Verehrung des heiligen Bildes selbst, nicht etwa bloß der dargestellten Person, obschon auch Luther die massive Verwechslung beider für eine extreme Ausnahme ansieht, die praktisch kaum in Betracht kommt.¹⁰⁵ „Ich meine, es sei kein Mensch oder gar wenig, der nicht das Verständnis habe: das Kruzifix, das da steht, ist mein Gott nicht — denn mein Gott ist im Himmel —, sondern nur sein Zeichen.“ Luther warnt die Stürmer, die Altgläubigen mit so primitiven Argumenten schlagen zu wollen, „daß sie wohl sagen sollten, du wärest unsinnig, der du ihnen Schuld gibst, sie beteten Holz und Stein an.“¹⁰⁶ Und auch Luther beruft sich in einem sozialkritischen Sinne auf die „Liebe“, wenn er „pompa“ und „luxus“ des herrschenden Kultus im Bilderwesen und ganz besonders im Kirchenbau verurteilt. Später denkt er einmal daran, sogar die Kelche und die kostbaren Monstranzen einzuschmelzen, um auf diesem Wege Stipendien für die Studenten zu gewinnen.¹⁰⁷ Die Armen sind auch für ihn die lebendigen Tempel, die vor allem zu versorgen sind.¹⁰⁸ Das ist kein neuer Gedanke; Luther weiß, daß beispielsweise schon die Heilige Elisabeth nicht anders geurteilt hat.¹⁰⁹

Aber diese geläufigen Motive stehen bei ihm nur am Rande; vollends die Gefahr eines abergläubischen „Götzendienstes“, gegen den Zwingli und alle Reformierten so unermüdlich zu Felde ziehen, hat Luther theologisch überhaupt kaum beschäftigt. Nicht die vermeintliche „Anbetung“ der Bilder ist für ihn der Anstoß, sondern — nicht anders wie in der Messe — vielmehr der falsche Heilsglaube, welcher meint, durch Stiften von Bildern, Kirchen und dergleichen bei Gott Verdienste sammeln zu können. Damit wird das Werk Christi und der eigentliche christliche Glaube verraten. Dies ist der „Hauptmißbrauch“, dessen die Papisten „voll, voll sticken“: sie meinen, „ein gut Werk und Gott damit einen Dienst zu tun.“ Dieser „Unglaube“, den die Gegner natürlich weit von sich weisen, muß doch in ihren und in allen Herzen sein, „wo der rechte Christenglaube nicht ist.“¹¹⁰ Von ihm lebt das ganze Bilderwesen in allererster Linie. „Meinet ihr, Herzog Friedrich (der Weise), der Bischof Albrecht von Halle würden so viele silberne Bilder in die Kirchen gestiftet haben, wenn sie meinten, es sollte vor Gott nichts gelten? Ja, sie würden es unterlassen.“¹¹¹

¹⁰⁵ Daß die Lösung der Bilderfrage insoweit keine dringende Angelegenheit mehr darstellt, ist nicht nur Luthers persönliche Meinung. Auch die Instruktion für die kurfürstlichen Räte vom Februar 1522 meint, daß „der gemeine Mann zu Wittenberg davon ein ziemlichen Verstand aus den vielen Predigen empfangen“ habe (H. Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522 [1912] 27).

¹⁰⁶ WA X 3, 31 (Invocavitpredigten); 2, 34 (Von beiderlei Gestalt).

¹⁰⁷ WA Br X 558 (an Herzog Ernst zu Sachsen).

¹⁰⁸ Vgl. schon WA I 246 (Sermon v. Ablass), 598 (Resolutiones).

¹⁰⁹ WA X 1, 1 S. 257 f. (Kirchenpostille).

¹¹⁰ WA X 2, 34 (Von beiderlei Gestalt).

¹¹¹ WA X 3, 31 f. (Invocavitpredigten).

So fällt bei Luther alles Schwergewicht nicht auf die Verehrung der Bilder, sondern auf das Stiften, Schenken, das Gründen von Kirchen usw.; denn daran klammert sich das Verdienststreben. Die Bilder sind nicht zu verbrennen, aber ausdrücklich zu verurteilen, ne fiducia in illis ponatur.¹¹² Dennoch ist Luthers praktische Stellungnahme zu den Kirchenbildern zunächst von der Zwinglis, wie gesagt, kaum verschieden. „Non quod faveam idolis!“¹¹³ „Ich wollt, es wären keine auf den Altaren“,¹¹⁴ und „wenn man sie anbetet, so sollte man sie zerreißen und abtun“.¹¹⁵ Es wäre besser, „wir hätten derselbigen Bilder garkeins um des leidigen vermaledeiten Mißbrauchs und Unglaubens willen. Ich bin ihnen auch nicht hold“.¹¹⁶ Noch 1525 erklärt sich Luther mit einer ordnungsmäßigen Entfernung von Bildern aus der Kirche völlig einverstanden.¹¹⁷ Da, wo es sich um in seinem Sinne gotteslästerliche Darstellungen handelt, hat er zeitlebens nicht anders gedacht. Das gilt z. B. für die Parallelisierung des Erlösungswerkes Christi mit dem Leben des heiligen Franz¹¹⁸ oder für die klerikalen Darstellungen vom Schiff der Kirche, das nur mit Priestern und Mönchen bemannt ist, oder für gewisse Bilder Mariens,¹¹⁹ wo sie als mediatrix den zornigen Christus versöhnen soll,¹²⁰ natürlich auch für die blutenden Kruzifixe und ähnlichen groben Unfug.¹²¹

Aber im Gegensatz zu Zwingli steht Luther ein Gedanke von Anfang an fest und wird in der Abwehr der Bilderstürmer zunehmend stärker betont: Bilder als solche sind auch in der Kirche nur ein Adiaphoron, „weder gut noch böse“,¹²² und ihre Entfernung kann infolgedessen nicht einfach zu einem Gesetz gemacht werden. Es wäre doch — zunächst klingt die Formulierung noch äußerst zurückhaltend — immerhin denkbar, „möglich, daß es einen Menschen geben mag, der die Bilder recht gebrauchen kann“.¹²³ Dann aber gilt der alte Satz, daß auch der Mißbrauch, der abusus, den usus nicht aufheben kann. Sonst müßten wir auch den Wein und die Weiber, das Silber und das Gold verbieten und vernichten; wir müßten die so oft zu Unrecht angebeteten Gestirne vom Himmel reißen, ja wir müßten uns selber umbringen; „denn wir haben keinen schädlicheren Feind als unser Herz“.¹²⁴

¹¹² WA Br. II 474 (an Hausmann).

¹¹³ WA XVI 439 (Predigt).

¹¹⁴ WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt).

¹¹⁵ WA X 3, 28 (Invocavitpredigten).

¹¹⁶ WA X 3, 26 (Invocavitpredigten).

¹¹⁷ WA XVIII 68 (Himml. Propheten).

¹¹⁸ TR 2649; vgl. 1692, 1823. WA LIII 406 ff.

¹¹⁹ Von der heilsmittlerischen Funktion der Heiligen zu unterscheiden ist der Conformatas-Gedanke, der auch in der Kunst der Reformationszeit seine Rolle spielt; vgl. R. H. Bainton, Dürer and Luther as the Man of Sorrows; The Art Bulletin 29 (1947) 269 ff.

¹²⁰ WA X 1, 2 S. 434 (Postille); XXXIII 83; XLVII 257, 276 (Predigten).

¹²¹ Chr. Rogge, Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit (1912) 15 ff.

¹²² WA X 3, 35 (Invocavitpredigten).

¹²³ WA X 3, 35 (Invocavitpredigten).

¹²⁴ ebd. S. 33 f. Zahlreiche Parallelen bei Preuss, a.a.O., S. 55 f.

Das alttestamentliche Bilderverbot, das ihm natürlich sofort entgegengehalten wird, macht auf Luther merkwürdig wenig Eindruck. Denn das Gesetz als solches ist für die Christen ja nicht mehr in Kraft; es gilt nur noch soweit, als es das ewige und „natürliche“ Gesetz Gottes zum Ausdruck bringt, mit dem das Gesetz Moses und auch der Dekalog nicht einfach identisch sind. Das Bilderverbot ist vielmehr wie das Sabbathgebot lediglich als „eine zeitliche Ceremonia“ zu beurteilen, die wohl die Juden, aber nicht uns etwas angeht.¹²⁵ Das ist eine Abgrenzung, die — ohne die besondere Form der Begründung — an die altkirchliche Theologie der Bilderfreunde erinnern kann. Diese hatten in der rechten Form der Bilderverehrung gerade den entscheidenden Fortschritt gesehen, der das Christentum als Religion einerseits vom Heidentum geschieden und andererseits auch über das Judentum hinausgeführt hatte. Luthers Standpunkt ist weniger eindeutig; die Gesichtspunkte zur Beurteilung des Alten Testaments gehen bei ihm gelegentlich etwas durcheinander. Neben der Beurteilung des Bildverbotes als einer bloßen Zeremonie, die so gut wie die Beschneidung heute erledigt sei, findet sich ebenso der Gedanke, den Juden wäre nur das Gottesbild oder das Anbeten irgendwelcher Darstellungen an Gottes statt verboten worden und tatsächlich gäbe es auch im Alten Testament kein radikales und umfassendes Bildverbot.¹²⁶ In solchem Zusammenhang spielt dann auch die traditionelle Berufung auf die eherne Schlange, die Cherubim an der Bundeslade,¹²⁷ im Neuen Testament auf die „Zwillinge“, d. h. die Dioskuren am Schiff des Paulus, und dergleichen eine Rolle. Weil Luther mit der ganzen Frage nach der Erlaubtheit der Bilder längst fertig war und sie praktisch nie besonders wichtig genommen hat, verfährt er in der exegetischen Begründung seines Standpunktes wie auch sonst gelegentlich auffallend unbesorgt.

Aber Luther bleibt nicht in der Defensive. Er zieht sofort mit grundsätzlicher Leidenschaft gegen die Forderungen der Wittenberger Bilderstürmer zu Feld, die an diesem Punkt durchaus mit den Forderungen Zwinglis und aller Reformierten zusammenstimmen. Bei dem Tumult als solchem will sich Luther nicht lange aufhalten; der wäre „wohl einer guten Strafe wert“ gewesen, gehört aber nicht zur eigentlichen „Sache“.¹²⁸ Es geht auch nicht um die Bilder als solche, sondern darum, daß die Bilderfeinde aus der Freiheit der Christen wieder ein Müssen gemacht haben und das verbieten wollen, was Gott nicht verboten hat. So verstricken sie die Gewissen der Christen erneut mit menschlichen Gesetzen und „morden“ die Seelen.¹²⁹ Sie sind „ebenso närrisch wie der Papst“¹³⁰ und meinen mit dem

¹²⁵ WA XVIII 81 f. (Himml. Propheten).

¹²⁶ So schon WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt); XVIII 68 (Himml. Propheten).

¹²⁷ Für die alte Kirche vgl. N. H. B a y n e s , a.a.O. S. 230 ff. Eine Auseinandersetzung mit diesem Argument begegnet natürlich auch bei Zwingli, Calvin und den späteren reformierten Polemikern.

¹²⁸ WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt).

¹²⁹ WA XVIII 73 (Himml. Propheten).

¹³⁰ WA X 3, 42 (Invocavitpredigten).

Bilderstürmen ein ebenso verdienstliches Werk zu tun wie die Papisten mit dem Bilderstiften. Auf diese Weise wird aber aus einer an sich belanglosen, neutralen Sache „das Allerhöchste“.¹³¹ Grundsätzlich sind alle Zereemonien „frei“, und man kann es mit den Bildern wie mit den Gewändern, Kerzen usw. nach Belieben halten. „Aber daß wir alten Narren in Bischofshüten und geistlichem Gepränge daher gehen und machen Ernst daraus, ja nicht allein Ernst, sondern Artikel des Glaubens, daß es muß Sünde sein und Gewissen martern, wer solch Kinderspiel nicht anbetet — das ist der Teufel selbst!“¹³²

Dazu kommt noch das im engeren Sinne seelsorgerliche Problem. Es wäre, meint Luther in dieser frühen Zeit, gewiß schön, wenn die Bilder abgetan wären „um des falschen Vertrauens willen.“ „Nun aber die Herzen noch daran hängen mit Unwissen und Fahr, so kann man sie nicht zerreißen, man zerreißen die Herzen auch mit.“¹³³ Es geht nicht darum, die sinnliche Ablenkung der Bilder aus dem Blick zu räumen, sondern das „Herz“ zu treffen. Dahin reicht aber kein übertölpelnder Bildersturm, sondern allein die Predigt von Gottes Wort. Mit dieser Predigt würde sich praktisch alles von selbst erledigen. „Wenn der gemeine Mann weiß, daß es nicht Gottesdienst ist, Bildnis setzen, wird ers wohl nachlassen ohne dein Treiben und sie nur von Lust wegen oder um Schmuck willen an die Wände malen lassen oder sonst brauchen, daß ohn Sünd sei.“¹³⁴ Andernfalls trifft man wohl die unschuldigen Bilder, aber nicht den Mißbrauch,¹³⁵ der mit ihnen getrieben wird. Man soll also „keine Neuerung einrichten, es sei denn das Evangelium durch und durch gepredigt und erkannt“,¹³⁶ und danach werden die Bilder von selbst dahinfallen oder gar keinen Schaden mehr tun. Praktisch bleiben sie so meist an ihrem Platz. Luther denkt, wie gesagt, nicht an den „Götzendienst“, d. h. die Bilderverehrung, die ihm keine ernsthafte Gefahr bedeutet,¹³⁷ und empfiehlt darum gerade die Haltung des Abwartens, die Zwingli als halbe Maßnahme verurteilt und heftig bekämpft hatte. Man begreift, daß es sich bei diesem Gegensatz in erster Linie um die notwendigen Auswirkungen des beiderseits verschiedenen Ausgangspunktes handelt, nicht um die oft betonte Verschiedenheit eines vermeintlich konservativeren oder „radikaleren“ Temperaments.

¹³¹ WA XVIII 73 (Himml. Propheten).

¹³² WA XXX 2, 353; Hier, in der „Vermahnung an die Geistlichen . . . auf dem Reichstag zu Augsburg“ ist das wieder in der antikatholischen Front gesagt.

¹³³ WA Br. II 514 (an Leopold zu Stolberg).

¹³⁴ WA X 2, 34 (Von beiderlei Gestalt); noch etwas derber WA XXXVI 50 (Predigt): „Sollts denn kein gut Werk sein, Bilder machen, so mache der Teufel Bilder und gemalt Tafeln; ich will fortan mein Geld wohl behalten oder besser anlegen.“

¹³⁵ WA X 2, 33.

¹³⁶ WA X 3, 45 (Invocavitpredigten).

¹³⁷ Im Gegensatz zum entscheidenden Verdienststreben wäre es „die geringste (Ursache)“, die Bilder abzutun: WA X 3, 31 (Invocavitpredigt); ähnlich an Leopold zu Stolberg, WA Br. II 514.

Luther kann die Bilder darum ohne weiteres als „frei“ nehmen, und ohne Mühe findet er auch den richtigen Zugang zu den paulinischen Texten, mit denen sich Zwingli so gewaltsam und ergebnislos hin- und hergequält hatte.

Luthers Urteil steht in den Grundzügen schon 1522 völlig fest, und die spätere Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“, vor allem die große Abrechnung mit Karlstadt in der Schrift „Von den himmlischen Propheten“ (1524/25), hat die Linien nur allseitig weiter ausgezogen. Sie trifft auch Zwingli und die späteren Reformierten, deren Standpunkt in dieser Frage theoretisch mit Karlstadt übereinkommt, während Butzers Auffassung trotz der in der Praxis „bilderfeindlichen“ Folgerung und einiger interessanter Besonderheiten der Substanz nach mit Luthers Gedanken identisch ist.¹³⁸ Diese werden im ganzen Einflußgebiet der Wittenberger Reformation bereitwillig aufgenommen und mitunter auch auf Religionsgesprächen mit den Reformierten erörtert. Aber im allgemeinen tritt die Bilderfrage hinter den kontroverstheologischen Hauptpunkten wie Abendmahl und Prädestination doch stark in den Hintergrund. Luther selbst hat die Schwärmer vor allem in der Sakramentslehre bekämpft und die Bilderfrage dabei nur noch gestreift.

Trotzdem hat sich sein Verhältnis zu den Bildern mit der Entfaltung seiner Theologie und der fortschreitenden kirchlichen Konsolidierung in den nächsten Jahren weiter entwickelt, ja es tritt ein Umschwung ein, der sich in etwa mit dem entsprechenden Umschwung in der alten Kirche seit Konstantin vergleichen läßt: an Stelle der scharfen Kritik und zögernden Zulassung der Bilder tritt ihre Anerkennung und ihre Empfehlung für den kirchlichen Gebrauch. Das bedeutet bei Luther durchaus keinen Widerruf seiner anfänglichen Stellungnahme. „Mißbrauch und falsche Zuversicht an Bilden habe ich allezeit verdampt und gestraft . . . Was aber nicht Mißbrauch ist, habe ich immer lassen und heißen bleiben und halten, also daß mans zu nützlichem und seligem Brauch bringe.“¹³⁹ Die grundsätzliche Bestimmung der Bilder als „Adiaphora“, d. h. als in keiner Weise heilsnotwendiger oder für den Kultus unentbehrlicher Größen, bleibt also bestehen. Nur tritt jetzt die polemische, vorzüglich gegen den katholischen „Mißbrauch“ gerichtete Deutung zurück, und die entgegengesetzte, apologetische Betonung des rechten, von den Schwärmern geleugneten „Brauches“ wird vorherrschend. Bilder und dergleichen „halt ich frei! Wer da will, der mags lassen — wiewohl Bilder aus der Schrift und von guten Historien ich fast nützlich, doch frei und wilkürlich halte. Denn ichs mit den Bilestürmen nicht halte.“¹⁴⁰ Luther hätte jetzt mit Dürer sagen können, daß „Gemäl mehr Besserung dann Ärgernus bringt, so ehrbarlich, künstlich und wohl

¹³⁸ Originell ist sein Gedanke, daß die Entfernung der Bilder grundsätzlich Sache der Kirche und ihrer prophetischen Führer sei. Nur subsidiär kommt die Obrigkeit dafür in Betracht.

¹³⁹ WA X 2, 459 (Passional).

¹⁴⁰ WA XXVI 509 (Vom Abendmahl).

gemacht ist.¹⁴¹ Er folgt damit aber nicht einfach dem kirchlichen Bedürfnis und dem Zeitgeschmack. Gerade seine positiven Gedanken über das Recht der Bilder wurzeln im Innersten seiner tiefsinnig-originellen Theologie und Anthropologie.

Zunächst jedoch ist der natürliche Nährboden seiner Bildlehre zu beachten, ich meine: Luthers angeborene Aufgeschlossenheit und Freude an allen Erscheinungen des Schönen, auch im Bereich der bildenden Kunst. Er äußert sie nicht so humanistisch bewußt wie Zwingli; aber auch er kann gelegentlich die Kunstblüte seines Jahrhunderts rühmen, und er freut sich eben an schönen Bildern, etwa Dürers und vor allem natürlich Cranachs, die ihm zu Gesicht kommen. Die Art wie Luther sein Wohlgefallen ausdrückt, ist durchaus naiv und ohne jede Spur höherer künstlerischer Bildung und Reflexion. Er rühmt die Farbigkeit oder die „Natürlichkeit“ einer Darstellung; er freut sich besonders an gelungenen Porträts — es könnte ja sein, daß ein Mensch Christus selbst einmal ähnlich sieht, so wie es Lukas von Stephanus berichtet.¹⁴² Aber entscheidend ist, daß Luther die Sprache der Bilder ohne weiteres versteht, und er hat kein pseudodogmatisches Interesse daran, sie zu leugnen. So ist es ihm von vornherein unmöglich, Zwinglis abstruse Urteile über die angebliche religiöse Unfruchtbarkeit der Bilder für das andächtige Gemüt irgendwie mitzumachen. Luther fühlt, was ihm der Christus, der mit ausgebreiteten Armen am Kreuze hängt, sagen möchte, quasi nos verbis . . . vocaret: venite ad me omnes.¹⁴³ Eine allegorische Darstellung von *lex*, *mors* und *peccatum* ist für ihn ein „tröstlich pictura“.¹⁴⁴ Oder er erblickt das Christkind in Mariens Armen und meint: wenn der erwacht, „er wird uns wahrlich fragen, was und wie wirs gemacht und getrieben haben.“¹⁴⁵ Das Wort Christi ist Luther im Christusbild gegenwärtig, so wie umgekehrt der ganze Greuel der Papisten schon in ihren Bildern zum Vorschein kommt.¹⁴⁶ Wort und Bild gehören zusammen; das Bild kann dem Worte zu Hilfe kommen: „videtis, wie mans malet an die Wand!“¹⁴⁷ Zu irgendeinem Purismus besteht danach keinerlei Neigung. Luther läßt das Marienbild, ja im Grunde auch das Heiligenbild gelten, sofern es nur eine gute, evangelische Erinnerung mit sich bringt: „Man lasse uns nur ein Kruzifix oder ein Heiligenbild . . .“¹⁴⁸ zum Ansehen, zum Zeugnis, zum Gedächtnis, zum Zeichen.“¹⁴⁹ Besonders für Christophorus, in dem Zwingli den heidnischen „Polyphem“ entdecken

¹⁴¹ Unterweisung der Messung (1525), zitiert bei Preuss, a.a.O., S. 56.

¹⁴² WA XL 2, 485 (45. Psalm).

¹⁴³ WA XLVIII 169 (Bucheintrag).

¹⁴⁴ WA IL 772 (Predigt).

¹⁴⁵ TR 1755.

¹⁴⁶ WA XXXIV 2, 226 (Predigt).

¹⁴⁷ WA XXXVI 159 (Predigt).

¹⁴⁸ Das „Heiligenbild“ (= heiliges Bild) ist in Luthers Sprachgebrauch allerdings nicht notwendig das Bild eines „Heiligen“.

¹⁴⁹ WA XVIII 80 (Himml. Propheten).

wollte, hat er in diesem Sinne eine gewisse Sympathie.¹⁵⁰ So sind ja auch die lutherischen Kirchen besonders mit den Bildern der Patronatsheiligen im allgemeinen weitherzig verfahren.¹⁵¹

Dazu tritt nun auch bei Luther je länger um so mehr der volkspädagogische Gesichtspunkt in seine Rechte. Er wirkt sich bei ihm genau im entgegengesetzten Sinne aus wie bei Zwingli. Luther weiß natürlich sehr wohl, daß es besser ist, das, was die Bilder lehren, im Herzen als bloß vor Augen zu haben,¹⁵² und daß eine Darstellung, wie man sie „gerne“ sieht, in ihrem Sinne auch erklärt und verstanden sein muß,¹⁵³ um in der Kirche das zu leisten, was sie leisten soll. Aber die Kinder und das Volk müssen in einer möglichst anschaulichen Art unterwiesen werden. „Vulgus libentius videt ein gemalt Bild quam bene scriptum librum et libenter audiunt fabulam.“¹⁵⁴ Wollte man ihm alle „Merk-“ und „Spiegelbilder“ nehmen, so könnte man auch die Spiegel und Kinderpferdchen verbieten.¹⁵⁵ „Fürwahr, man kann dem gemeinen Mann die Wort und Werk Gottes nicht zu viel oder zu oft furhalten. Wenn man gleich davon singet und saget, klinget und predigt, schreibt und lieset, malet und zeichnet, so ist doch der Satan immerdar allzustark und wacker, dasselbige zu hindern und unterdrücken.“¹⁵⁶ Überall, in Kirchen, Friedhöfen, Häusern und Stuben sollte die heilige Geschichte, mit Sprüchen erläutert, zu finden sein. „Es ist ja besser, man male an die Wand, wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arca bauet und was mehr guter Historien sind, denn daß man sonst irgend weltliche und unverschämte Dinge malet; ja wollte Gott, ich könnte die Herren und Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen ließen — das wäre ein christlich Werk.“¹⁵⁷

Bekannt sind Luthers Bemühungen um eine richtige Illustration der Bibel. Auch das erinnert an die alte Kirche, die schon früh das illustrierte Buch in den Dienst ihrer Werbung gestellt hat.¹⁵⁸ Luther träumt von der Möglichkeit einer vollständigen Bilderbibel, „daß ein solch Büchlin ein Laienbibel wäre und hieße.“¹⁵⁹ Er macht Angaben, was auf den Holzschnitten der illustrierten Bibeln zu sehen sein soll, korrigiert Fehlerhaftes

¹⁵⁰ Preuss, a.a.O. S. 38, 272.

¹⁵¹ Fr. Buchholz, Protestantismus und Kunst im 16. Jhrdt. (1928) 71.

¹⁵² WA XLVII 60 (Predigt).

¹⁵³ WA XLVI 678, 683 (Predigten).

¹⁵⁴ WA XL 1, 548 f. (Gal. Comm.).

¹⁵⁵ WA XXVIII 677 f. (Predigt).

¹⁵⁶ WA X 2, 458 f. (Passional).

¹⁵⁷ WA XVIII 82 f. (Himml. Propheten).

¹⁵⁸ „Während sich das eigentliche ‚schöne Buch‘ der Antike nicht aus technischen, sondern ästhetischen Gründen . . . gegenüber einer weitergehenden Aufnahme von Textillustrationen ablehnend verhielt“: H. Gerstinger, Art. „Buchmalerei“ im Reallex. f. Antike u. Christentum II (1954) 735.

¹⁵⁹ WA X 2, 458 (Passional).

und zeichnet selbst kleine Skizzen als Vorlage.¹⁶⁰ Während Luther den Künstlern, denen das Lügen wie den Poeten erlaubt sei,¹⁶¹ sonst ihre Freiheit läßt, verlangt er hier bezeichnenderweise die äußerste Korrektheit der Wiedergabe, gelegentlich auch auf Kosten der künstlerischen Vollkommenheit,¹⁶² und Preisgabe aller willkürlichen Zutaten. Er wünschte, heißt es, „daß man aufs einfältigst den Inhalt des Texts sollt abmalen und -reißen, und wollt nicht leiden, daß man überlei und unnütz Ding, das zum Text nicht dienet, sollt dazu schmieren.“¹⁶³ Es freute ihn zu hören, daß auch Dürer solche Bilder gelobt habe, die „aufs einfältigste und fein schlicht gemacht wären“, so wie auch er nur „Lust hätte zu Predigten, die fein einfältig einher gingen, da einer verstehen könne, was man predigte.“¹⁶⁴ Interessant ist die Warnung, man solle den Teufel nicht in äußerlicher Weise möglichst scheußlich darzustellen suchen, sondern lieber nach dem Bilde eines verlorenen Menschen.¹⁶⁵ Und Christus soll weniger als schrecklicher Richter gemalt werden, „daß man ihn auch nicht gerne ansehen möchte“,¹⁶⁶ sondern freundlich, lockend und süß.¹⁶⁷ Man sieht, wie die künstlerische Darstellung ganz in den Dienst der evangelischen Verkündigung gestellt wird und von ihrem besonderen Anliegen her Weisungen empfängt.

Nur gelegentlich führen Luthers ikonographische Bemerkungen noch weiter und enthüllen vom reformatorischen Glauben aus neue Möglichkeiten der künstlerischen Gestaltung. Das gilt z. B. von den oft zitierten Sätzen des Magnifikat über die rechte Darstellung der Jungfrau Maria. Luther tadelt die Meister, „die uns die selige Jungfrau also abemalen und Vorbilden, daß nichts Verachts, sondern eitel große, hohe Ding an ihr anzusehen sind . . . , damit sie uns blöd und verzagt machen.“ Es gilt vielmehr zu zeigen, „wie in ihr der überschwengliche Reichtum Gottes mit ihrer tiefen Armut, die göttliche Ehre mit ihrer Nichtigkeit, die göttliche Würdigkeit mit ihrer Verachtung, die göttliche Größe mit ihrer Kleinheit, die göttliche Güte mit ihrem Unverdienst, die göttliche Gnade mit ihrer Unwürdigkeit zusammen kommen sind.“¹⁶⁸ Das Mittelalter hatte das Arme und Häßliche im wesent-

¹⁶⁰ Vgl. H. Preuss, a.a.O. S. 20 ff.; K. Gallig, Die Prophetenbilder der Lutherbibel, Ev. Theol. 6 (1946/47) 273 ff.

¹⁶¹ WA XLVI 403 (Predigt); vgl. TR 6261: „pictores boni, die malen ein Person viel hübscher, denn sie ist.“

¹⁶² Vgl. z. B. WA XLVI 730 (Predigt): aus des richtenden Christi Munde geht kein Lilienstengel, sondern ein Prügel, und dieser gehört auf dieselbe linke Seite wie das Schwert: die Symmetrie ist zerstört; ebenso WA VIII 677 f. (Treue Vermahnung).

¹⁶³ So die Aussage von Luthers Korrektor in der Luftischen Druckerei, Preuss, a.a.O. S. 25.

¹⁶⁴ TR 7036.

¹⁶⁵ Belege bei Preuss, S. 43.

¹⁶⁶ WA XLVII 277 (Predigt); weitere Belege bei Preuss, S. 35 f.

¹⁶⁷ Auch seine Wunden sollen nicht zu drastisch und abstoßend hervortreten: WA IL 159 (Predigt).

¹⁶⁸ WA VII 569 f.

lichen doch nur als Kontrast gegen das Begehrenswerte, und um Mitleid zu erregen, zur Darstellung gebracht. Man denkt unwillkürlich an Rembrandt, der Luthers evangelisches Programm in gewisser Weise zur Erfüllung gebracht hat.¹⁶⁹ Aber Rembrandts andeutende, nur vom Seelischen erhellte Darstellung der Wirklichkeit ist andererseits von Luthers konkreter, die Objekte möglichst klar und bestimmt fassender Art besonders weit entfernt und atmet wohl auch einen anderen Geist. Geschichtlich näher liegt der Vergleich mit Dürer.¹⁷⁰

So wird der alte Gedanke der *biblia pauperum* von Luther mächtig aktiviert.¹⁷¹ Er bleibt nicht bei der Bibelillustration stehen. Auch die derben „Kampfbilder“, die Karikaturen gegen das Papsttum und die Mißstände der alten Kirche gehören natürlich in diesen Zusammenhang. Das Mainzer Blutgericht an Erzbischof Albrechts Finanzberater Schönitz sollte nach Luther nicht bloß mit Worten berichtet, „sondern auch an die Gerichtshäuser und Rathäuser gemalt werden“, gewissermaßen als abschreckendes Beispiel einer verkehrten Justiz.¹⁷² Luther ist sich über die propagandistischen Möglichkeiten, die gerade das Bild beim Volke hat, durchaus im klaren. Allein wir lenken nun wieder in den inneren, theologischen Bereich zurück. Gerade hier ist seine Bilderlehre am ursprünglichsten zu Hause, und hier wird es auch klar, daß Luthers positive Einstellung zum Bilde durchaus nicht nur praktisch-pädagogisch, sondern im strengen Sinne theologisch zu verstehen ist. Das heißt, sie hat nicht nur die „rudes“, die Kinder und Ungebildeten im Auge, sondern sie bezieht sich grundsätzlich auf die Eigenart der menschlichen Natur als solche und auf die Eigenart von Gottes Handeln mit ihr. Das geht über die lateinische, didaktische Bilderlehre hinaus und erinnert wieder an die Theorien des griechischen Ostens. Nur ist das Verständnis der Schöpfung und Offenbarung, das für Luther dabei leitend ist, auch dort nicht zu finden. Sie ist der eigentümlich „lutherische“, vor allem im Kampf mit den Schwärmern theologisch gesicherte Grund, auf den die Rechtfertigung des Bildes nunmehr gestellt wird — auch und gerade in einer erneuerten Kirche des „Worts“.

¹⁶⁹ Vgl. K. Holl, *Ges. Aufs. z. Kirchengesch.* I (1932⁶) 541 f. („Die Kulturbedeutung der Reformation“).

¹⁷⁰ Vgl. Fr. Gerke, *Der Christus Dürers und Luthers, Glaube und Volk*, 1936, S. 78 ff.

¹⁷¹ Daraus ergibt sich vor allem die Neigung zur fortlaufenden Illustration. Bildzyklen bedecken auch die Kirchenwände. Doch kommen für die Auswahl auch liturgische und dogmatische Gesichtspunkte in Betracht. Für den Altar empfiehlt Luther besonders Darstellungen des Abendmahls, „mit großen güldenen Buchstaben umher geschrieben, daß sie für den Augen stunden, damit das Herz daran gedacht, ja auch die Augen mit Lesen Gott loben und danken müßten“: *WA XXXI* 1, 415 (111. Psalm). Der gelegentlich begegnende Ersatz des Bildes durch die Schrift ist dagegen nicht mehr lutherisch; vgl. zu dieser Erscheinung Kl. Lankheit, *Dürers „Vier Apostel“*, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49, (1952) 238 ff., besonders S. 249 ff. Auf die dogmatische Bedeutung der zahllosen Darstellungen Jesu, der die Kinder zu sich ruft, hat Chr. O. Kibich, *Lucas Cranach's Christ blessing the children a problem of lutheran iconography*, überzeugend hingewiesen: *Art Bull.* 37 (1955) 196 ff.

¹⁷² *WA L* 412 (Wider Bischof Albrecht).

Schon Zwingli war von altgläubiger Seite entgegengehalten worden, sein Kampf gegen die anthropomorphe Verbildlichung des Heiligen könne garnicht zum Ziele führen, da wir uns da, wo die äußeren Bilder unterdrückt werden, von dem, was wir verehren, zum mindesten innerlich trotzdem ein Bild machen müßten. Er ließ sich dadurch nicht anfechten und gab die etwas massive Antwort, diese unsere Phantasiegebilde beteten wir ja auch nicht an.¹⁷³ Auch Calvin rechnet mit der unausrottbaren Schwäche der menschlichen Natur, die es wagt, sich von Gott selber ein Bild zu machen. Dies ist gerade die tiefste Wurzel alles Götzdienstes: *hominis ingenium perpetuam, ut ita loquar, esse idolorum fabricam*.¹⁷⁴ Aber daraus folgt nur, daß wir um so mehr auf der Hut sein müssen, und der Große Westminster Katechismus läßt in diesem Sinne ausdrücklich auch die „innerliche“, in *animo et mente nostra* erfolgende Vorstellung Gottes „verboten“ sein.¹⁷⁵ Luther faßt denselben Gedanken radikal und gelangt dadurch zum entgegengesetzten Ergebnis.

Es ist, erklärt er, in der Tat ein Ding der Unmöglichkeit, im religiösen Leben auf alle Anschauung zu verzichten. So ich etwas höre oder gedenke, „so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen.“¹⁷⁶ „Ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hängt, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich hineinsehe.“¹⁷⁷ „Wir armen Menschen“ müssen nun einmal „in den fünf Sinnen leben“ und alles „neben den Worten“ in Zeichen fassen,¹⁷⁸ weil wir „nichts ohne Bilde denken noch verstehen können.“¹⁷⁹ Aber eben darum ist dies insoweit nur die Gegebenheit unserer Natur, unseres Kreaturseins, und an und für sich noch nicht das besondere Stigma der Sünde. Im Gegenteil, es ist gerade der Teufel, der sich unausgesetzt darum müht, uns „a verbo et signis“ abzuführen¹⁸⁰ in den von uns selbst ergriffenen „Geist“, und der Wunsch, sich so über die Geschöpflichkeit zu erheben, die hochmütige Vermessenheit, die mit Gottes nackter, unverhüllter Majestät „sine medio“, unmittelbar und sözusagen auf gleichem Fuße verkehren will,¹⁸¹ ist das Zeichen des perversen, „schwärmerischen“ Hochmuts, der „auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten“ möchte.¹⁸² Es gibt nur einen Weg für uns, wirklich mit Gott in Gemeinschaft einzutreten: „man muß den ansehen, der da heißt Christus.“¹⁸³ Ganz allgemein gilt der Satz: Gott hat

¹⁷³ Werke IV 96 f. (Val. Compar).

¹⁷⁴ Instit. I 11, 8.

¹⁷⁵ Westm. Katechism. 109, Müller S. 627.

¹⁷⁶ WA XVIII 83 (Himml. Propheten).

¹⁷⁷ ebd.

¹⁷⁸ WA VI 358 (Sermon von dem N. T.).

¹⁷⁹ WA XXXVII 63 (Predigt).

¹⁸⁰ WA IL 74 (Predigt).

¹⁸¹ WA XXXIX 1, 390 f. (Disputation).

¹⁸² WA XVIII 137 (Himml. Propheten).

¹⁸³ TR 526.

sich zu unserer Natur herabgelassen und begegnet uns im Raume des Sinnlichen und Konkreten, „auf daß wir ja nicht klagen möchten, wir könnten ihn nicht finden.“¹⁸⁴ „Das ist unseres Herrgotts Weise allezeit gewest, daß Ohren nicht allein hörten, sondern sie auch mit Augen sehen sollten.“¹⁸⁵ So war es schon im alten Bunde, so war es schon im Paradies, da Gottes heiliges Gebot „im Gemäld gefaßt“, am Holz eines Baumes zu greifen war,¹⁸⁶ und es sind immer nur die „Schwindel- und Fladdergeister“, die das nicht wahr haben wollen und meinen, „es möge da nichts Geistlichs sein, wo etwas Leiblichs ist.“¹⁸⁷

Dieser konkrete Wort- und Geistbegriff wird von Luther vorzüglich im Zusammenhang der Sakramentslehre entwickelt. Aber seine Anwendung auf die Bilderfrage ergibt sich von da aus von selbst. Denn „Bild“ und „Zeichen“ sind für Luther wie das „Wort“, mit dem sie verknüpft werden, ein umfassender, offenbarungstheologischer und anthropologischer Begriff. Er findet seine letzte Rechtfertigung in der heiligen Schrift selbst. Denn auch die biblischen Autoren haben ja von Gott nicht in der Abstraktion, sondern durchaus anschaulich und anthropomorph geredet, sie haben „mit Worten gemalt“; warum soll es uns dann nicht erlaubt sein, mit Bildern zu erzählen? Es kommt so oder so aufs Gleiche hinaus. Das, worum es im Glauben geht, liegt ja doch nicht nur über unsere Sinnlichkeit, sondern auch über unseren ganzen Verstand und über unser Menschsein hinaus. Soll der Mensch die Sache trotzdem ergreifen und festhalten, so muß er sie so nehmen, wie sie ihm geboten ist, und, statt die schwärmerische „Entgröbung“ zu suchen, im vollen Bewußtsein dessen, was er tut, gerade bei den „groben Bildern“ bleiben. Andernfalls „fladderten wir wie die Rotten“¹⁸⁸ und blieben im ewig Allgemeinen und Ungewissen ohne konkreten Halt.

Am eindringlichsten hat Luther diesen Gedanken 1538 in einer Osterpredigt an Christi Höllenfahrt erläutert.¹⁸⁹ Die Hölle ist in Wirklichkeit kein Ort, und die Höllenfahrt bedeutet, „daß Christus ein Herr sei in der Hölle wie im Himmel und auf Erden, auch *ein Herr* über alle Teufel usw.“. Trotzdem ist es recht und gut, daß man ihn darstellt mit dem Fähnlein in der Hand, wie er die Tür eintritt, die Burg stürmt, von Engeln begleitet, wie die Altväter aus dem Schlunde heraus ihm entgegenkommen usw. „Es ist ein fein Gemäld“ (bei dem wir heute, vielleicht nicht zufällig, sofort an Dürer erinnert werden). Ebenso malt man den Tod, der in Wirklichkeit „der Schrecken und das Verzagen an Gott“ ist (Luther sagt: „zu seinen rechten Farben“ hat), ganz mit Recht als einen scheußlichen Sensenmann, und die Seelen der Menschen malt man als kleine Kinder in Abrahams Schoß; denn wir „könnens sonst nicht begreifen.“ Ja,

¹⁸⁴ WA XLVII 138 (Predigt).

¹⁸⁵ WA IL 74 f. (Predigt).

¹⁸⁶ WA XXVII 386 (Predigt).

¹⁸⁷ WA XXIII 193 (Daß diese Worte Christi).

¹⁸⁸ WA XLVI 306 (Predigt).

¹⁸⁹ WA XLVI 305 ff.

Gott selbst wird von Daniel „gemalt“ als ein schöner alter Mann mit schneeweißen Haaren und Bart, dazu die Räder und der Thron, und Strahlen gehen von ihm aus. Gott hat weder Haare noch Bart, er „trägt kein menschlich Bild“, und „dennoch malt Daniel so den wahren Gott im Bilde eines alten Manns. So muß man von unserem Herrgott ein Bild malen wegen der Kinder — und auch wegen uns, auch wenn wir gelehrt sind. Denn er selbst hat sich uns in menschlicher Gestalt gegeben, der doch unbegreiflich gewesen ist. Christus spricht: wer mich siehet, siehet auch den Vater.“ Luther geht hier über die altkirchlichen Normen, die die reformierte Kirche mit Nachdruck festgehalten hatte, tatsächlich hinaus: hier ist in seinem Sinne nicht mehr von Christus die Rede, sondern offensichtlich von einer Darstellung Gottes selber in einer anthropomorphen Gestalt. Aber der Sache nach bleibt diese Verleugnung der Tradition, die ja auch die kirchliche Kunst zu eben dieser Zeit preisgegeben hat, immer noch auf das Inkarnationsdogma bezogen. Nur weitet sich dieses jetzt aus und wird zu einem umfassenden Prinzip des göttlichen Offenbarungshandelns schlechthin, das als solches sehr bezeichnender Weise vorzüglich anthropologisch motiviert ist.

Aber wie es sich hiermit auch verhalten mag, soviel dürfte auf alle Fälle deutlich sein, daß die von Luther gelehrt Freiheit zum Bilde einen ganz anderen Ursprung hat als einen vermeintlich naiven oder primitiven Anthropomorphismus, der die Radikalität der göttlichen „Geistigkeit“ und Transzendenz noch nicht recht erfaßt hätte. Das Gegenteil ist richtig. Luther kennt diesen Vorwurf sehr wohl: „Türken, Heiden und Juden halten uns für grobe Narren“, wenn sie unsere Bilder sehen. „Aber so grob sind wir nicht, sondern sagen also, daß man den Artikel mit groben Gemälden und Bildern vormalen solle, auf daß er von uns möge verstanden werden und wir bei den Worten und bei reinem christlichen Verstand bleiben.“¹⁹⁰ Das gilt, gerade weil wir in hac corrupta natura, quae omnino non est capax divinitatis, non possumus eum ferre et conspiciere qualis est.¹⁹¹ Zugrunde liegt also eine weit radikalere Auffassung der menschlichen Kreatürlichkeit und ein entsprechendes Verständnis von der Tiefe der göttlichen Kondeszendenz.

Es ist von hier aus interessant zu sehen, wie die Freiheit im Blick auf das menschlich Naturgemäße nicht nur für das Bild in der Kirche, sondern auch für das Verständnis des kirchlichen Raumes selber von Bedeutung wird. In der antikatholischen Kampf Stimmung der frühen Zeit hatte Luther auch nach dieser Seite hin gegen den sakralen Aberglauben z. T. sehr scharfe Töne angeschlagen. Heilig, erklärte er, sei Gottes Wort allein, und ein ernsthaftes Gebet kann auch in einem Saustall gebetet werden.¹⁹² Man

¹⁹⁰ Predigt von 1532 in Rörers Ausarbeitung; die Urfassung, WA XXXVI 161, läßt es unsicher, ob Luther hier wirklich von Bildern im buchstäblichen oder nur im weiteren literarischen Sinne gesprochen hat.

¹⁹¹ WA XXXIX 1, 217 (Disputation).

¹⁹² WA VI 239 (Von den guten Werken).

könnte einmal ruhig alle Kirchen umkehren und in ganz gewöhnlichen Häusern oder unter freiem Himmel predigen,¹⁹³ um das recht deutlich zu machen. An der Grundanschauung von der Souveränität des Gotteswortes, das keine menschlichen Ordnungen nötig hat, hat Luther natürlich zeit-lebens unverändert festgehalten; aber auch hier tritt eine Verlagerung der Akzente ein. Luther gewinnt Sinn für die gravitas und sollemnitäs des gottesdienstlichen Lebens, das auch dem für Gottes heiliges Wort bestimmten Raume zu Gute kommt und passenderweise von allen Besuchern zu achten ist. Man soll in der Kirche nicht dasitzen wie in einer Kneipe,¹⁹⁴ man soll dort nicht fressen, saufen, tanzen¹⁹⁵ und dergleichen tun, sondern der Würde und Bedeutung des Ortes eingedenk sein. Die Kanzel, der Altar, der Chorraum usw. haben jeweils ihren Sinn, der zu respektieren ist.¹⁹⁶ Wir sollen auch „den lieben Taufstein ehren und so leben, daß wir ihn fröhlich ansehen, als der nicht wider uns Zeugnis ablegen müsse.“¹⁹⁷

Man würde solche Sätze wiederum durchaus mißverstehen, wollte man sie sozusagen als halben Rückfall in das sakrale Denken des Mittelalters beurteilen oder auch nur als bloße praktische Rücksichtnahme auf das gemeine Volk, das durch den Schmuck und einen gewissen Aufwand, die „Pracht“ der Kirche herbeigelockt werden solle. Zwar spielt auch dieser Gesichtspunkt zugeständenermaßen eine Rolle; trotzdem ist die geforderte Pietät, die z. B. auch den Friedhöfen gebührt als „einer ehrlichen und fast heiligen Stätte“,¹⁹⁸ keine nur eben gewährte Konzession an die schwachen Christen. Es handelt sich auch hier um die bewußte und willige Anerkennung dessen, was der menschlichen Empfindungsweise und Natur als solcher gemäß ist, die im Namen Gottes am allerwenigsten brutalisiert oder hochmütig über ihre Grenzen hinausgetrieben werden soll in eine vermeintlich geistlichere, abstrakte Unabhängigkeit von allen naturgemäßen Bindungen an die Eindrücke und Ausdrucksgestalten ihrer Umgebung.

V.

Versuchen wir zum Schluß wenigstens andeutungsweise, die Lösungen, die die Reformation in der Bilderfrage gebracht hat, in die Entwicklungsgeschichte des Problems einzuordnen. Ohne Zweifel hat es die schnelle Entfaltung und Fixierung der Gegensätze nicht wenig gefördert, daß die Bilderfrage in der Reformationszeit ja keineswegs erstmalig auftauchte, sondern schon einen alten und oft verhandelten Streitpunkt darstellte. Zwingli und die Reformierten nehmen die Kritik einer längst bestehenden Opposition, äußerlich gesehen, wieder auf, während Luther bei aller Ver-

¹⁹³ WA X 1, 254 (Kirchenpostille).

¹⁹⁴ WA XLIV 171 (Genesisvorlesg.).

¹⁹⁵ WA XXIV 599 (Genesispredigt).

¹⁹⁶ WA XII 216 (Formula missae); XXXI 1, 406 (111. Psalm); XLII 72 (Genesisvorlesg.).

¹⁹⁷ WA XXXVII 670 (Predigt).

¹⁹⁸ WA XXIII 376 (Sterben fliehen).

urteilung der „Mißbräuche“ an diesem Punkt den „Pigharden“ bewußt fern geblieben ist¹⁹⁹ und das Bestehende praktisch in Schutz nimmt. Eine ferne Erinnerung an den großen Bilderstreit steht bei allen Reformatoren im Hintergrund. Besonders die Reformierten stellen die patristischen und überhaupt die klassischen Traditionen, die das Bilderunwesen verurteilen, gerne heraus und suchen sie im Sinne ihres humanistisch geschulten Biblizismus zu deuten. Die formale Berufung auf das alt- und neutestamentliche Bilderverbot lebt theologisch vor allem von der polemischen Entrüstung über den anthropomorphistischen „Götzendienst“, den angeblich jede kirchliche Verwertung des Bildes darstellt. Das sinnliche Bild widerspricht hier dem Sinn des Wortes, das als solches immer auch die Kraft der Vergeistigung und Verinnerlichung repräsentiert, und die gegnerische Position wird demnach karikierend gerne als die reine Kreaturvergötterung, ja als direkte „Anbetung“ von Holz und Steinen gebrandmarkt. Der ungeheuer geistige Fortschritt, den die orthodoxe Bilderlehre in der Überwindung des magisch-dinghaften Verständnisses erreicht hatte, indem sie das Bild grundsätzlich als Bedeutungsträger und nicht mehr als stofflichen Gegenstand ernst nahm, wird kurzerhand als Ausrede beiseite geschoben, und jede psychologische Fühlungnahme mit dem Bilde und durch das Bild gilt als Aberglaube und Selbstbetrug. Die Ausschaltung des platonischen Erbes, die einseitig rationalistisch-didaktische Fassung der herrschenden Theorie erleichtert diese Form der Polemik, und die sozialkritischen Argumente der spätmittelalterlichen Sekten geben ihr einen besonders wirksamen, populär überzeugenden Akzent. Während die reformierte Bilderfeindschaft scheinbar besonders radikal zur biblischen Norm zurückkehrt, verbindet sie sich mit den alten ikonoklastischen, den spiritualistischen und mit den antikatholisch-revolutionären Tendenzen ihrer Zeit und führt sie in der Kraft des reformatorischen Aufschwungs zu einem bisher unerhörten Erfolg.

Für Luther ist der ganze Kampf um die „Vergeistigung“ der religiösen Vorstellungswelt und des kirchlichen Gottesdienstes als solcher ohne tieferes Interesse. Ihm sind die Bilder nur insoweit gefährlich, als ihre Stiftung und Pflege als verdienstliches Werk erscheint und den Menschen somit statt zum Glauben vielmehr zur Selbstrechtfertigung verführt. Dieser Gesichtspunkt ist völlig neu und liegt zu allen bisherigen Diskussionen sozusagen quer. Luther wird darum notwendigerweise sofort in einen Zweifrontenkrieg hineingeführt, der gegen beide miteinander streitenden Parteien den gleichen Vorwurf der „Gesetzlichkeit“, d. h. der Verfehlung des eigentlichen Heilsweges, geltend macht. Luther beurteilt auch den alten Bilderstreit, auf den er für gewöhnlich kaum Bezug nimmt, in diesem Sinne: „Der Kaiser meint, er hätt Gewalt, es sollten keine Bilder sein, der Papst aber, sie müßten sein.“ Beide haben „gefehlet“, und nicht zufällig mußte der Kaiser den Kampf verlieren; denn auch er wollte „aus der Freiheit ein Müssen machen“.²⁰⁰ Die „Freiheit“ der Bilder, die sich so ergibt, ist also nicht eine

¹⁹⁹ WA LVI 494 (Römerbriefvorlesung).

²⁰⁰ WA X 3, 26 (Invocavitpredigten).

allgemein weltanschauliche Erkenntnis, die keinen „Aberglauben“ anerkennen und dulden will, sondern äußert sich — ganz im Sinne des Paulus — vor allem in der konkreten Bescheidung und Rücksichtnahme auf die „Schwachen“. Aber von diesem streng theologischen Ausgangspunkt her wird es nun doch möglich, die wesentlichen geistesgeschichtlichen Ergebnisse aus den Bilderstreitigkeiten der alten Kirche ohne weiteres beizubehalten. Die Bilder gelten wieder als anschauliche Bedeutungsträger und haben für das menschliche Dasein ihren Lebenssinn zurückgewonnen — ohne daß sie darum erneut zum Schanddeckel des Aberglaubens entarten müßten. Dies wird aber nicht mehr mit dem alten Vorstellungsapparat der platonisierenden Urbild- und Abbildlehre erreicht, sondern auf dem neuen Boden des reformatorisch verstandenen „Worts“.

Das Wort ist für Luther keine abstrakte, sondern eine konkrete Größe; es ist nicht durch seine „Geistigkeit“, sondern durch seinen Rede- und Anrede-Charakter bestimmt, eine geschichtliche und spezifisch menschliche Größe, die als solche gerade nicht auf Entsinnlichung, sondern viel eher auf Versinnlichung zielt, indem sie den Menschen in seiner vollen geschichtlichen Totalität zu fassen und im Willenszentrum des „Herzens“ Gott zu unterwerfen sucht. Darum muß die evangelische Verkündigung auf allen Wegen nahe gebracht, gepredigt, gesungen, geschrieben und „gemalt“ werden. Dem Grundgedanken, daß der Mensch in seinem eigentlichen Sein nicht durch den Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist, sondern allein durch Unglauben und Glauben an Gott qualifiziert wird, dem „sola fide“ der Reformation entspricht darum die — sit venia verbo — Multiformitas, die Vielfältigkeit und Allfälligkeit der Rede und des Worts, sofern es nur das wirklich evangelische, von der Selbstgerechtigkeit zur Demut, vom Gesetz zur Freiheit führende Wort Gottes ist. Eine solche Auffassung des Wortes verträgt sich nun wieder sehr wohl mit dem sinnlichen Zeichen und Bild, ja beide gehören im Blick auf die leibliche Natur des Menschen förmlich zusammen, vorausgesetzt, daß das Bild werthaft und nicht das Wort umgekehrt bildhaft und „symbolisch“ verstanden wird. Luther illustriert diesen Gedanken vorzüglich im Blick auf die sachliche Mitteilung, den ikonographisch erkennbaren „Inhalt“ der Bilder im Sinne der alten Theorie einer „biblia pauperum“. Aber so, wie ihm die „Sprache“ der Musik in ihrer Besonderheit durchaus gegenwärtig war, läßt sich folgerrecht natürlich auch die Sprache der Bilder im Sinne einer spezifisch künstlerischen Aussageform verstehen, einer höheren ikonographischen Gesetzlichkeit, die ja nicht das Gesetz der Bilderschrift ist und bleiben kann.

In diesem Sinne hat die kunst- und geistesgeschichtliche Entwicklung der Neuzeit Luther Recht gegeben. Zwingli an sich wohl begreifliche Angst vor einem „Rückfall“ in einen dinglich-sakralen Aberglauben, der die Bilder wieder als solche, d. h. als heilige Objekte schlechthin verehren könnte, erwies sich als unbegründet. Die Bilder sind in den reformatorischen Kirchen niemals „angebetet“ worden. Ja, diese Gefahr ist auch im modernen Katholizismus, zum mindesten nördlich der Alpen, ständig zurückgegangen,

während die von Luther bekämpfte Neigung, durch Stiften und Opfern für die Kunst Verdienst zu schaffen, lebendig geblieben ist. Auch das gläubigste und blühendste Barock hat mit allem Aufwand an sinnlichen Reizen und täuschenden Effekten der Vergegenwärtigung unter der scheinbar geöffneten Himmelskuppel der Kirche doch immer nur die Illusion einer persönlichen Gegenwart Christi, Mariens und der Heiligen erreichen wollen und erreicht, nicht mehr den Glauben an die sakrale Gegenständlichkeit und Gegenwart des Heiligen selbst, wie sie die mittelalterliche Bilderverehrung allen Theorien zum Trotz gekannt hatte und der volkstümliche „Aberglauben“ zu allen Zeiten noch kennt. Die Kunst dient dem Heiligen, aber ihre Gegenstände sind nicht mehr „Heiltümer“ im strengen Sinne; sie will die religiöse Andachtswirkung immer nur auf dem Weg über den ästhetisch-psychologischen Eindruck erreichen, den die Bilder machen, und nicht mehr durch das, was sie in sich selber vermeintlich sind. So gesehen, ist die lutherische Stellung zum Bilde durchaus keine Neuerung, sondern der vollendende Abschluß einer langen Geschichte. Er ist nicht die ausschließliche Leistung der Reformation, sondern das Ergebnis von anderthalb Jahrtausenden christlicher Erziehungsarbeit, deren Programm in gewisser Weise schon Karl der Große formuliert hatte. Die reformierte Theologie hat es in ihrem versteiften dogmatischen Mißtrauen nur nicht fertig gebracht, dieses Ergebnis anzuerkennen, während die katholische Abwehr fast nur die reformierte Lehre und Praxis, besonders in Frankreich, im Auge hatte und ihrerseits auf einem veralteten, halbsakralen Standpunkt verharrte, der der neuen Entwicklungsstufe nicht mehr gemäß war. So bleibt sie zunächst ganz unproduktiv, und auch dann, als sie sich — etwa seit der Mitte des Jahrhunderts — energischer der Bilderfrage anzunehmen sucht, hat sie nichts Neues und Originales zu bieten. Die alten metaphysischen Lehren treten auch im Katholizismus seit Trient völlig zurück, und es dominiert die altlateinische psychologisch-didaktische Theorie, die mit der fortbestehenden sakralen Praxis nur notdürftig verbunden wird.

Für Luther ist die Kunst weder sakral noch profan. Sie ist als Sprache verstanden und als solche eine durch und durch menschliche Gegebenheit. Damit entspricht sie sowohl den besonderen Erfordernissen seiner Theologie der Menschwerdung Gottes und des „Worts“ wie dem allgemeineren Umschwung der Epoche in ihrem Verhältnis zur sichtbaren Welt. Das magische und das sakrale Verständnis des Bildes neigt sich zum Ende. Das Heilige wie das Dämonische begegnen nicht mehr ding- und gestalthaft in der Wirklichkeit der „Welt“. Es begegnet dem Menschen in der eigentümlich menschlich-geschichtlichen Form der Rede und des „Worts“. Indem sich der Mensch dem Worte Gottes unterwirft, wird er ihm in einer viel radikaleren, umfassenden Weise zugeordnet als das wollende und redende Wesen, das er „im Herzen“ ist, und wird der Welt gegenüber in neuer Weise unabhängig und „frei“. Die Welt hört auf, im letzten Sinne überlegene Macht zu besitzen; sie wird im Einzelnen und im Ganzen nicht mehr als göttlich oder dämonisch, sondern eben als weltlich und „natürlich“ emp-

funden und steht als natürliche Welt dem Menschen offen. Er ist jetzt, wie es das Schöpfungswort fordert, aufrecht in die Natur hineingestellt und „herrscht“ über sie. Das bezeugt ihm das Wort, auch das künstlerische Wort, das er — *ipso gaudio docente*²⁰¹ — spricht, und weist eben damit auf die Herrschaft des Gotteswortes zurück, das ihn im Glauben über alle Dinge zum Herrn gemacht hat.

So stimmt Luthers theologische Bildlehre zweifellos mit den künstlerischen Tendenzen seiner Zeit ebenso stark überein, wie sie unserer eigenen Zeit und Kunst heute fremd erscheinen muß und offensichtlich nicht mehr genügt. Die zerbrochene Herrschaft des Menschen und die Entmenschlichung der Welt ist ein Phänomen, das von hier aus nicht mehr ohne weiteres gedeutet werden kann und eine neue Form theologischer Bewältigung fordert. Vielleicht kann man in der Tat sagen, daß Luthers Lehre an dieser Stelle den Gedanken des Außerordentlichen und Ausnahmsweisen der menschlichen Freiheit und Weltüberlegenheit nicht immer streng genug zum Ausdruck gebracht habe, und man mag von hier aus der negativen Gesetzlichkeit der reformierten Bilderlehre, die in gewissem Sinne wachsamer blieb, eine relative Berechtigung lassen. Aber vor allem ist noch einmal an die alte griechische Orthodoxie zu erinnern, mit der Luther so oft eine unbewußte Verwandtschaft zeigt. Auch hinter Luthers Bilderlehre steht, wie wir gesehen haben, der Glaube an die Inkarnation. Aber sie ist mitunter in Gefahr, das Recht zum Bilde wie eine fast zeitlose Grundordnung zu verstehen, die allem göttlichen Handeln gemäß und allem menschlichen Leben notwendig ist. Die griechische Theologie betonte dagegen eindeutig, daß diese Notwendigkeit gleichwohl den Juden versagt und von den Heiden nur in der Perversion zu erfüllen war. Erst als Gottes Sohn in der Zeit Mensch geworden, das Bild des Menschen durch ihn erneuert war, wurde das Bildermachen eine neue wahrhaft menschliche und heilige Möglichkeit. Sie hat durch die Heilsgeschichte und nicht von Natur her Wirklichkeit und Bestand.

²⁰¹ WA V 499 (Oper. in psalmos).

Hat Papst Clemens XIV. die Kastration von Sängerknaben verboten?

von Günter Müller.

Jahrhunderte lang hat die berühmte Frage,¹ ob die Kastration von Sängerknaben zur Erhaltung der Stimmlage erlaubt sei, die katholische Moralthologie beschäftigt. Um zunächst einen allgemeinen Überblick über diesen Meinungsstreit zu geben,² — der mehr war als bloßes Theologen-gezänk — bieten wir hier eine zeitlich und nach Ländern gegliederte Tabelle, welche in übersichtlicher Form die unterschiedlichen Meinungsäußerungen von der ersten uns bekannten Stellungnahme im Jahr 1581 an bis zum Pontifikat Benedikts XIV. wiedergibt.

Sängerkastration und katholische Moralthologie

Es bedeutet: + Billigung; ? unentschieden; — Ablehnung; = scharfe Abg.

Jahr	Autor ³	Stellung und Begründung in Stichworten ⁴
Spanien		
1581	Salon	+ pro bono communi ecclesiae
1621	Mendoza	+ commoditas vocis causa honestior
1640	Trullench	+ si vox plurium Ecclesiae profutura speretur
1646	Le Lugo	— vel parentibus maxime pauperibus non licet
1652	Caramuel	+ favor et gratia apud principes
1673	Meldula	+ cotidiana praxis in Romana curia
1675	Caramuel	— non sufficit vocis sperata suavitas, ut pueri crudeliter emasculentur

¹ „Celebris quaestio“, Patr. Sporer, Theologia moralis, Salzburg 1722 Bd. 2 S. 107.

² Die bisher beste und auf breiter Materialkenntnis beruhende Darstellung dieses Streites gibt Peter Browe S.J., in den „Breslauer Studien zur historischen Theologie“ N. F. Bd. I, 1936, „Zur Geschichte der Entmannung“ S. 83 ff.

³ Die biographischen Notizen bei H. Hurter, Nomenclator literarius Theologiae, Bd. 3 u. 4.

⁴ Die Mehrzahl der Zitate findet man bei Browe a.a.O. im Namensverzeichnis; die von mir außerdem erfaßten sind: Jo. Aeg. Trullench, Opus morale

Frankreich

- 1621 Ranguetil = iniuria, inventum plane nefarium.
 1655 Raynaud = novum Satanis artificium et praetextus.
 1667 Billuart — finis minus necessarius.
 1704 Mayol — nullatenus ad vocis suavitatem licitum.
 1743 Antoine — Deus abscisionem permisit tantum ad salutem totius corporis.

Deutschland

- 1618 Tanner — res a natura aliena, bonum illud tanti momenti non est.
 1625 Laymann — non necessarium ad cantum ecclesiae.
 ca. 1640 Inchofer = naturae ulcus, reipublicae pestis, diabolus autor, nulla sat digna poena.
 1650 Busenbaum — non necessarium.
 1663 Herincx⁵ — mutilatio extra necessitatem non toleranda.
 1722 Sporer — non licet nisi ad vitam conservandam.
 1731 Elbel ? probabilius nefas, sed insinuanda praxis in Italia.

Italien

- 1607 Sayrus⁶ + pro bono communi ecclesiae.
 1634 Diana ? . . . judicent viri docti.
 1639 Megalius — iniuria contra Deum, castratio intrinsece mala.
 1641 Pasqualigo + principum favor, stipendia opulenta.
 1644 Diana — non est audiendus Salon.
 1654 Tamburini + ad divinas laudes modulandas et propter lucrum.
 1655 Th. de Afflictis + ob consuetudinem in urbe approbatam.
 1730 Roncaglia — homo non est dominus suorum membrorum.
 1748 Mazzotta + ob vocem plurimum ecclesiae profuturam.
 1748 Liguori⁷ ? negativa sententia probabilior; Eunuchus non fit irregularis.
 1748 Berti = sane detestandum crimen proximum homicidio.

Bd. 2 Lugd. 1652 S. 39; Caramuel Lobkowitz (zweite Stellungnahme), Theol. mor. fundamentalis, Lugd. 1675 Buch 2 S. 820; Ranguetil (= Rangolius), Commentarium in libros regum, Paris 1621 Bd. I S. 1043; Herincx, Summa theologiae, Antwerpen 1663, Teil 3 S. 327; Sporer s. Anm. 1); Megalius, Promptuarium II, 2 S. 776 s. v. Eunuchus; Diana (erste Äußerung), Resolutiones morales, Lugd. 1634 Teil 3 S. 193; (zweite Stellungnahme) Resol. mor., Antwerpen 1644, Teil 6, tract. 6, resol. 35; Melchior Inchofer, de Eunuchismo S. 75 ff, in Jos. Genesii de rebus Constantinopolitanis libri 4, Venedig 1733; Thomas de Afflictis, nach Raynaud (= Heribertus) Eunuchi facti, nati, mystici, Dijon 1655 S. 162.

⁵ Holländer.

⁶ Von Geburt Engländer, aber in Monte Cassino heimisch geworden.

⁷ Daß nach Liguori euphonische Kastration nicht irregulär macht, ist zu entnehmen aus Buch VII, 416.

Die Tabelle läßt erkennen, daß die überwiegende Zahl der Moraltheologen die euphonische Kastration ablehnte, und daß ihre Befürworter bezeichnender Weise ausschließlich Spanier und Italiener waren. Besonders war es das Land König Philipps II., wo „das Selbstgefühl eines von keiner Überlegenheit beschränkten politisch-religiösen Denkens“ sich in dieser Form auswirkte. Die Befürworter begründen ihren Standpunkt zunächst damit, daß das Lob Gottes im Kirchengesang als allgemeines Gut dieses individuelle Opfer rechtfertige; später verweist man auch darauf, daß die Betroffenen großer materieller Gewinn erwarte; außerdem bezieht man sich auf die Tradition der Kurie in Rom. Von den Gegnern stützen sich die Deutschen vornehmlich auf den scholastischen Einwand, daß Verstümmelung nur zur Erhaltung des Lebens erlaubt sei, während Franzosen, ebenso wie der deutsche Jesuit Inchofer auch aus rein menschlicher Einstellung heraus diese „teuflische Erfindung“ verurteilen.⁸

Das Jahr 1748 bedeutet einen Höhepunkt dieser Kontroversen, in dem zu gleicher Zeit drei angesehene Theologen, wie unsere Tabelle ausweist, jeder auf andere Weise, dazu Stellung nehmen. Es war endlich an der Zeit, — nach bald zwei Jahrhunderten offiziellen Duldens und Schweigens —, daß ein Papst zu dieser Angelegenheit das Wort ergriff.⁹ Das tat Bene-

⁸ Daß hier nicht nur persönliche, sondern auch nationale Einstellung im Spiele war, lehrt folgende Gegenüberstellung: „Die Aufführung des Orfeo von Luigi Rossi am 2. III. 1647 in *Paris* bewirkte eine mächtige nationale Gegenbewegung, die die Entfernung der lächerlich befundenen Kastraten durchsetzte“ (Handbuch der Musikwissenschaft, R. Haas, Musik des Barock, Potsdam o. J. S. 190). Umgekehrt in *Rom* „entfesselte ein mit päpstlicher Bewilligung unternommener Versuch, die Sopranstimmen mit weiblichen Kräften zu besetzen — es war bei der Aufführung von Nicolini's *Selvaggia* am Teatro Alberti — einen derartigen Sturm der Entrüstung im Publikum, daß die Vorstellung nach dem 2. Akte abgebrochen werden mußte“ (S. O. Fangor in L. Schidrowitz, Sittengeschichte des Theaters, Wien/Leipzig 1925 S. 234). Auch in *Deutschland* hatten die Moraltheologen allen Grund, zu diesem Problem Stellung zu nehmen. Schon 1562 werden in der Musikkapelle am Hofe des Herzogs Albert V. in München 6 Kastraten erwähnt (Wilh. Bäumker, *Orlandus de Lassus*, Freiburg i. Br. 1878 S. 24; dazu Forkel, *Musikalischer Almanach* 3 S. 162); i. J. 1564 verbreitete sich das Gerücht, Jesuiten in München hätten Zöglinge ihrer Schule kastriert, um sie dem Hl. Vater in Rom für die Sixtinische Kapelle zur Verfügung zu stellen (Rudhart, *Geschichte der Oper*, Freising 1855, S. 21); in den Rechnungen des Münchner Hofzahlamtes aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts werden mehrfach aus bayerischen Gemeinden stammende „verschnitten Knäblein“ erwähnt, deren Unterhalt aus der Herzöglichen Kasse bezahlt wird (Ad. Sandberger, *Beiträge zur Geschichte der bayr. Hofkapelle*, Leipzig 1895 Bd. 3 S. 1—246); und von Stuttgart berichtet Burney in seinem „Tagebuch einer musikalischen Reise“ 1772 Bd. 2 S. 80, daß zwei erfahrene Wundärzte aus Bologna im Dienste des Herzogs Eugen von Württemberg standen, um ihre Kunst an 15 Zöglingen der Musikabteilung der Karlsschule auszulassen.

⁹ In der „Encyclopädie der gesamten musikalischen Wissenschaft“ hrg. v. Schilling 1835 s. v. *Castrat*, wird allerdings, unter Berufung auf C. F. D. Schubart, Ideen zu einer Ästhetik der Tonkunst, behauptet, es habe Papst Clemens VIII. (1592—1605) „durch ein eigenes Breve, das mit der merkwürdigen Clausel: *ad honorem Dei!* schloß, die Kastration autorisiert“. Die gleiche Behauptung wie-

dikt XIV.: in seinem ebenfalls 1748 erstmals in Rom gedruckten Werk „*De synodo dioecessana*“ Buch 11, Kapitel 7 schließt er sich der Auffassung der Mehrheit an und bezeichnet die Kastration ohne medizinische Notwendigkeit als Sünde; er bestreitet auch den Bischöfen das Recht, die Erlaubnis dazu zu geben. Trotzdem empfiehlt er die Beibehaltung der Eunuchen im Kirchengesang aus zeitbedingten Gründen: weil die bürgerlichen Behörden das Kastrieren von Knaben stillschweigend dulden; weil die bischöfliche Erlaubnis dazu nicht mehr gefordert werde; weil der Kirchengesang ohne Eunuchen kaum beibehalten werden könne; weil man auch in der päpstlichen Kapelle seit langem an diese Stimmen gewohnt sei; und weil andernfalls bei solch unzuträglicher und unpopulärer Neuerung „verdientermaßen“ Tadel, Anfeindungen, Haß und öffentliche Unruhe zu befürchten seien.

Diese im Grunde zwiespältige päpstliche Kundgebung, die die Kirche gewissermaßen zur Nutznießerin eines Unrechts machte, konnte begreiflicherweise die entschiedenen Gegner der Kastration nicht befriedigen, und der Entrüstungsturm aus dem Norden über die Barbarei der Knabenkastration nahm immer heftigere Formen an. Wir verweisen beispielshalber auf: Max Misson, *Nouveau voyage d'Italie fait en 1688*, Den Haag 1691, 1. Teil, S. 185; „*Eunuchism display'd, written by a Person of Honour*“, London 1718 S. 136; Grosley, *Nouveaux mémoires sur l'Italie*, London 1764 Bd. 2 S. 414; J. J. Rousseau, *Dictionnaire de musique*, Paris 1768 S. 76 f; Martin Gerbert, *De cantu et musica sacra*, 1774 Bd. 2 S. 204; St. Arteaga, *Le rivoluzioni del teatro Musicale Italiano*, Bologna 1785 Bd. 2 S. 96; Joh. Nic. Forkel, *Allgemeine Geschichte der Musik*, Bd. II Leipzig 1801 S. 708; Ch. Burney, *De l'état présent de la musique*, Genf 1809 Bd. 1 S. 260; der Mailänder Lyriker Giuseppe Parini dichtet eine

derholt Ed. Bernsdorf im „*Neuen Universallexikon der Tonkunst*“, Bd. I (1856) S. 520; sie verirrt sich sogar in ein russisches Nachschlagewerk (*Enciklopeditscheski Slowar*, Petersburg 1895 Bd. 14a S. 702), und um die Verwirrung voll zu machen, schreibt H. Mendel in seinem 1872 erschienenen „*Musikalischen Konversationslexikon*“ S. 340, Papst Klemens VIII. habe „eine Bulle gegen (sic!) das Kastratenunwesen gerichtet“. Eine Nachprüfung des oben erwähnten Zitats bei Schubart, auf das offensichtlich all diese Nachrichten letzten Endes zurückgehen (*Gesammelte Schriften* Bd. 5 Stuttgart 1839 S. 52, neu herausgegeben Leipzig 1924 S. 15 f) ergibt aber, daß Schubart wohl behauptet: „selbst durch ein päpstliches Breve wurden die Castrationen autorisiert, und dieses Breve hat noch dazu die abscheuliche Clausel: *ad honorem Dei*“, daß er aber den Namen Clemens VIII. überhaupt nicht erwähnt. Und der Herausgeber dieses Buches, sein Sohn Ludwig Schubart, bemerkt dazu: „Mein sel. Vater dictierte die nachstehenden Blätter . . . auf der Festung Hohenasperg einem Ungeübten in die Feder, ohne das Manuscript in der Folge durchzusehen . . . (Anm.): Er hatte wenig Bücher um sich, da er das Werk unternahm, und dictierte sehr vieles aus dem Kopfe.“ Wir möchten nach diesen Feststellungen behaupten, daß das ganze Gerede über eine offizielle päpstliche Stellungnahme zur Frage der Sängerkastration vor Benedikt XIV. nicht ernst zu nehmen ist, zumal, wie auch P. Browe a.a.O. S. 101 bemerkt, nicht ein einziger Moraltheologe dieser Zeit auf einen solchen Erlaß Bezug nimmt.

Ode gegen die „evirazione“; französische Zeitungen geißeln die Unsitte mit den schärfsten Ausdrücken: atrocité, bassesse, infamie, lâche cruauté (Journal des Sçavans 1770 Bd. 48 Nr. 12 S. 384 ff); auch König Ludwig XIV. von Frankreich bedauert die unglücklichen Opfer elterlicher Grausamkeit (Diderot-d'Alembert. Encyclopédie des sciences ect. Bd. 3 S. 145); und Voltaire macht die bissige Bemerkung, daß in Europa nur noch der Papst und der Sultan Eunuchen fabrizierten.

Aber hat dann nicht der zweite Nachfolger Benedikts XIV., Papst Clemens XIV., die euphonische Kastration endgültig verboten und mit den strengsten Strafen bedroht?

So las und liest man heute noch unwidersprochen in vielen katholischen und nichtkatholischen Nachschlagewerken internationaler Geltung.

Wir zitieren: Encyclopædia Americana 1944 s. v. castration of boys: „Clemens XIV. prohibited this abuse“; Enciclopedia Universal Europeoamericana, Barcelona Bd. 12 S. 361: „Clemente XIV. prohibiò la castraciòn“; Dictionnaire universel, Paris 1874 S. 276: „Jusqu'au pontifice de Clément XIV. on toléra dans les Etats romains l'opération de la castration“; La grande Encyclopédie, Paris, Bd. 9 S. 773: „L'usage des castrats était général dans les églises malgré les foudres de Clément XIV. qui s'éleva contre eux“; Larousse, Grand Dictionnaire universel du 19. siècle, Bd. 3 S. 530: „Clement XIV. ne tarda pas pourtant, à défendre toute préparation au chant ayant pour but de donner une voix artificielle aux jeunes garçons“; Encyclopédie du Catholicisme, dirigé par G. Jacquemont du clergé de Paris, 1948 Bd. 2 S. 626: „Clément XIV . . . condamna, sous peine de mort, la castration des enfants en vue du chant“; Enzyklopeditscheski Slowar, Petersburg 1895, Bd. 14a S. 702: „In Italien wurden jährlich bis 400 Knaben verschnitten für den Bedarf der Kirchenchöre, ungeachtet des Verbots der Kastration durch Papst Klemens XIV.“; Wetzer und Welte, Katholisches Kirchenlexikon 1885, 2. Aufl. Bd. 4, S. 990: „Dieses Übel grassierte seiner Zeit in den romanischen Ländern stark; umsonst sprach Clemens XIV. wider die Schuldigen Exkommunikation aus“; Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Leipzig 1843 I, 35 S. 95: „Papst Clemens XIV. untersagte zwar diese Inhumanität bei Strafe des Kirchenbanns“. Auch in älteren Handbüchern der Musikwissenschaft findet sich die gleiche Nachricht, so bei Ed. Bernsdorf a.a.O. (Anm. 9), der ebenfalls von der Strafe des Kirchenbanns spricht, die Clemens XIV. „über alle diejenigen verhängte, welche sich mit der Bildung von Kastraten befaßten“.

Ebenso äußern sich neuerdings auch Autoren einzelner wissenschaftlicher Abhandlungen, die dieses Thema behandeln. Wir nennen: Dr. Richard Millant, Les eunuques à travers les âges, Paris 1908 S. 190; Zambacco, Les eunuques, Paris 1911 S. 220; Franz Haböck, Die Kastraten und ihre Gesangkunst, Berlin/Leipzig 1927 S. 489; und neuestens M. Riquet S.J., La castration, centre d'études Laennec, Paris 1948 S. 38, der auch

den oben angeführten Artikel in der *Encyclopédie du Catholicisme* verfaßte.

Riquet kommt in seiner Abhandlung zu dem Ergebnis, daß die Kirche an dem „Skandal“ der euphonischen Kastration niemals mitschuldig („jamais complice“) war, und stützt diese Behauptung im wesentlichen auf zwei Gesichtspunkte; erstens auf die Tatsache, daß damals auch vielfach aus medizinischer Indikation kastriert wurde, weil man der irrigen Meinung war, dadurch gewisse Krankheiten, namentlich Bruchleiden, heilen zu können.¹⁰ Aus diesem verhältnismäßig häufigen Vorkommen therapeutischer Kastration möchte er — zur Entlastung der Kirche — den Schluß ziehen: „Il n'était pas difficile de recruter parmi eux les 6 ou 7 castrats qui se faisaient entendre dans la chapelle Sixtine. N'était-ce pas offrir aux victimes d'une chirurgie encore barbare une situation qui compensait leur infirmité?“ (a.a.O. S. 36). Tatsächlich machte auch ein Moraltheologe damals den allerdings vereinzelt gebliebenen Vorschlag, nur solche Kastraten zum Kirchengesang zuzulassen, die aus anderen als euphonischen Gründen ihre Mannheit verloren hatten.¹¹ Aber Benedikt XIV., der, wie wir oben sahen, nach sachlichen und zeitlichen Gründen suchte, um die Beibehaltung der Eunuchen im Kirchengesang zu rechtfertigen, nimmt auf das Vorkommen therapeutischer Kastration keinen Bezug, die schon darum für den Kirchengesang keine große Bedeutung haben konnte, weil ja nicht jeder aus irgendwelchen Krankheitsgründen Kastrierte zum Soprano geeignet ist.¹² Auch hören wir nie davon, daß bei Aufnahme neuer Mitglieder in ein kirchliches Sängerkollegium die Gewissensfrage gestellt wurde, ob sie g. F. ihre Mannheit mit oder ohne eigenes Verschulden verloren hätten. In der Sixtina kam es jedenfalls bei der sehr strengen Zulassungsprüfung nur auf den Nachweis der erforderlichen musikalischen Befähigung an.¹³ Wirkliche Bedeutung hatte der Gesichtspunkt medizinischer Indikation nur da, wo die euphonische Kastration durch Zivilgesetz verboten war, wenn man nämlich nach einem Vorwand suchte, um stimmbegabte Knaben straflos dieser Operation zu unterziehen.¹⁴

¹⁰ Siehe E. Gurlt, *Geschichte der Chirurgie*, Berlin 1898 Bd. 3 S. 734, P. Browe, a.a.O. 3. 53 ff., und „*Histoire de la Société Royale de médecine, année 1776, rapport sur les inconvénients de l'opération de la castration*“ S. 291 (Paris 1779).

¹¹ Joh. Caramuel Lobkowiz, *Theologia moralis* ect. Lugd. 1676, Buch 2 S. 822: „Licet bonum sit habere suaves cantores in Ecclesia; non tamen ob id debent membra excidi, sed debemus illis uti, quorum membra excidit necessitas et morbi imminens periculum.“

¹² So heißt es auch in dem Gutachten eines württembergischen Hofkapellmeisters vom Jahr 1699, „daß die Castrirung keine Stimme mache, wenn nicht die Natur dazu inclinirt“ (Jos. Sittard, *Geschichte der Musik am württ. Hofe*, Bd. I (1890) S. 69).

¹³ Ed. Schelle, *Die Sixtinische Kapelle*, Wien 1872 S. 220.

¹⁴ Darauf spielt der englische Reisende Burney an (a.a.O. S. 332), wenn er schreibt: „à moins que cette opération ne soit faite comme il arrive le plus souvent sur le rapport de quelques maladies qu'on peut supposer l'exiger.“

Der 2. Gesichtspunkt, auf den sich Riquet zur Stütze seiner These von der Nichtverantwortung der Kirche beruft, ist die von ihm behauptete Verurteilung der euphonischen Kastration durch Papst Clemens XIV. Er behauptet sogar, der Papst habe die Todesstrafe dafür festgesetzt (a.a.O. S. 38). Leider aber gibt weder Riquet, noch irgend einer der anderen oben genannten Autoren an, wo und wann Clemens XIV. diese Verurteilung ausgesprochen hat, und in den amtlichen Kundgebungen des Papstes ist kein Erlaß derart zu finden. Sollte Browe (a.a.O. S. 101) mit seiner Vermutung Recht haben, daß ein derartiges Dekret — ähnlich wie das in Anm. 9 erwähnte von Clemens VIII. — gar nicht existiert? Aber wie kommen so viele Autoren dazu, mit solcher Selbstverständlichkeit auf eine solche päpstliche Kundgebung zu verweisen? Solange der Ursprung einer so oft bezugten Behauptung nicht geklärt ist, hat man doch wohl noch nicht das Recht, sie einfach abzustreiten.

Wir gestehen, angesichts so vieler und einhelliger Zeugnisse zunächst vor einem Rätsel gestanden zu haben — bis die Durchsicht zeitgenössischer Periodika die Lösung brachte.

In der von Giuseppe Parini, dem bedeutendsten italienischen Lyriker des 18. Jahrhunderts, herausgegebenen „Gazzetta di Milano“, Nummer 33 vom 16. 8. 1769, findet sich unter der Rubrik Rom, den 2. August, folgende Notiz:

„Il Papa ha permesso, che si aprano i Teatri anche in altre stazioni, che le solito. A questo proposto si vuole, che il prudentissimo Pontefice permetterà, che recitino ne' Teatri di Roma anche le Donne, prevendo con savie leggi l'abuso, che ne può nascere. Si vuole ancora, che sia per escludere delle sacre Funzioni, e da' Teatri i Musici Castrati, impendendo così dal canto suo la maggiore, e la più esecrabile depravazione, che far si possa dell'umana natura, contraria alle leggi Divine ed Ecclesiastiche.“

Parini macht also anläßlich der Erlaubnis des Papstes, daß die Theater auch zu anderen als den seither üblichen Zeiten spielen dürften, den Vorschlag, der Papst möge auch das Auftreten von Frauen an den Theatern zulassen. „Man wünscht“, fährt er fort, „daß es sei, um von den heiligen Funktionen und von den Theatern die Sängerkastraten auszuschließen, um so von ihrem Gesang die größte und abscheulichste Entstellung der menschlichen Natur fernzuhalten.“

Wenige Wochen später brachte die „Gazzetta di Parma“ (Supplemento num. 40, den 19. September 1769) unter der Rubrik Rom, den 9. September, folgende Notiz:

„... pretendesi, che il Sommo Pontefice abbia risoluto . . . di lasciar rappresentare gli spettacoli di Roma in tempi, in cui per lo innanzi v'erano proibito, colla facoltà d'ammettere su' Teatri anche le donne, come altrove si pratica.“ („Man sagt, der Papst habe sich entschlossen, Aufführungen in Rom auch zu den bisher verbotenen Zeiten zu gestatten, mit der Möglichkeit, auch Frauen an den Theatern zuzulassen, wie das anderwärts üblich ist.)

Schließlich meldete das „Journal encyclopédique pour l'année 1769“ Bd. 8 Teil I vom 15. November unter der Rubrik Rome, le 4. novembre:

„Le St. Père a permis qu'on introduise des femmes pour actrices sur les théâtres dans les opéras, comédies et ballets. Cet usage lui a paru moins scandaleux que celui du travestissement de jeunes garçons en femmes“.

Der Papst erlaubte also das Auftreten von Frauen an den Theatern, weil ihm dieser Brauch weniger skandalös erschien als das Auftreten junger Schauspieler in Frauenkleidern. Von einem Verbot der Sängerkastration oder des Auftretens von Sängerkastraten in den Kirchenchören ist nicht die Rede. Daß sich in dieser Beziehung auch in der Sistina damals nichts geändert hat, geht aus einer Mitteilung im „Diario ordinario“, Rom, den 3. Februar 1770 hervor, wonach der Kardinal Albani, Protektor des Sängerkollegiums der Päpstlichen Kapelle, einen öffentlichen Wettbewerb aus schrieb zur Aufnahme von 4 neuen Sängern, darunter 2 „Soprani“.

Was aber machte nun eine sensationslüsterne Presse („a pascolo della commune curiosità“) aus jenen Zeitungsnachrichten? Parini's gutgemeinte Anregung nahm man als vollendete Tatsache, und den Ausschluß von Transvestiten aus den Theatern setzte man kurzerhand einem Verbot der Sängerkastration gleich. So heißt es bald darauf in den „Nouvelles politiques publiées à Leyde“, 1769, Num. 100, vom 15. Dezember unter der Rubrik Rom, den 22. November: „Le Pape, selon quelques Lettres d'Italie, a défendu toute mutilation pour la conversation de la Voix; et il a permis d'admettre le sexe féminin dans les Musiques d'Eglise pour y remplacer les hommes“, und in den „Ephemerides du citoyen ou bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques“, Paris 1770, Bd. I, S. 78 im Zusammenhang mit der üblichen heftigen Polemik gegen die Unsitte der Sängerkastration:

„Un Pape vertueux, Clément XIV, glorieusement régnant, a proscriit enfin cet usage détestable. Quel affront pour l'humanité ignorante! La nature crioit en vain que la mutilation étoit un des forfaits les plus odieux et les plus avilissants, il a fallu que la voix d'un Pontife vint à l'apprendre à des hommes abrutis.“ Hier wird zum 1. Mal die Behauptung aufgestellt, Papst Clemens XIV. habe die Sängerkastration verboten.

Um zu verstehen, wie es zu solcher Falschmeldung kommen konnte, muß man bedenken, daß jene Zeit kurz vor Ausbruch der großen Revolution mit höchsten Spannungen geladen war. Das Verbot des Jesuitenordens lag in der Luft — auch hier kam es zu einer Falschmeldung, die alsbald dementiert wurde —¹⁵ und auch in der Frage der Sängerkastration erwartete man in Frankreich vom „papa riformatore“ ein entscheidendes Wort im Sinne der Menschlichkeit.

¹⁵ Churbair. Intelligenzblatt 1770 S. 299a: „Mantua den 16. Sept. Es haben sich boshafte Leute erfrehet, unter dem Namen des jetzigen Papsts eine falsche Bulle vom 31ten August datirt zu drucken und zu vertreiben, als womit der Orden der Jesuiten aufgehoben wäre. Man hat bis jetzo weder den Ort, wo sie gedruckt worden, noch den dummen und boshafte Falsarium entdecken können.“

Wenn hochgespannte Erwartungen nicht in Erfüllung gehen, kommt es leicht zu einem Kurzschluß auf Kosten der Wahrheit — ein typischer Grund für Legendenbildung. In unserem Falle scheint außerdem ein sprachliches Mißverständnis mitgewirkt zu haben, indem man die Worte Parini's „si vuole“ (man will) auf den Papst selbst bezog.

Die Notiz in den „Ephemerides du citoyen“ machte alsbald Schule. Wir finden sie wörtlich wiederholt im „Journal des Sçavans“ Amsterdam 1770 Bd. 48 Nr. 12 (Oktober, 2. Teil) S. 384. Dann übernahm man sie — ebenfalls wörtlich, nur unter Weglassung des Epithetons „glorieusement régnant“ — in den Ergänzungsband II (Livourne 1778, 2. Aufl. S. 253 f.) des berühmten „Dictionaire des sciences, des arts et des métiers“ von Diderot-d'Alembert, und nun konnte wohl kein Franzose mehr an der Richtigkeit dieser Nachricht zweifeln.

Zur internationalen Verbreitung der Legende hat besonders beigetragen die Schrift: „La vie du pape Clément XIV (Ganganelli)“ von Caraccioli, Paris 1776; dort heißt es S. 148: „comme il étoit réservé à l'immortel Ganganelli de remédier à tous les abus, il donna des ordres pour extirper cet usage barbare.“ Im gleichen Jahr erschien eine italienische Übersetzung des Buches (S. 98: „Siccome era riservato all'immortal Ganganelli di rimediare a tutti gli abusi, diedi gli ordini opportuni per estirpar questa barbara costumanza“) in Genua, und eine deutsche (S. 170: „da es aber dem unsterblichen Ganganelli vorbehalten war, alle Mißbräuche abzuschaffen; so ertheilte er die nötigen Befehle, jenen barbarischen Gebrauch auszurotten“) in Frankfurt und Leipzig. Zur selben Zeit erschien auch eine englische und eine spanische Übersetzung des Buches. Nur vereinzelt und unter dem Deckmantel der Anonymität erhob sich Widerspruch: In den „Lettres à Mr. Caraccioli“ Paris 1776 S. 106 schreibt der unbekannte Verfasser, es sei „absolument faux, qu'il (Clemens XIV.) donna des ordres pour empêcher qu'on ne fît des Castrati . . . Rome n'a jamais oui parler d'une pareille défense“. Doch jeder, der — im Sinn seiner Zeit — mit dem Papst wegen seines Verbots des Jesuitenordens sympathisierte, traute ihm ohne weiteres auch das Verbot der Sängerkastration zu. So blieb jener Einspruch ohne Wirkung.

Nur einen leisen Zweifel äußert der spanische Exjesuit und Musikhistoriker Stef. Arteaga in seinem 1785 zu Bologna gedruckten Werk „Le rivoluzioni del Teatro Musical Italiano“ Bd. II S. 96; da heißt es, ebenfalls mit einer heftigen Kritik am Kastratenunwesen: „Ridesterei lo zelo dei Ministri dell'Altare acciòchè più non trovasse ricetta nel domicilio augusto della divinità un pregiudizio, che non può far meno, che non la offenda, e metterei loro sotto gli occhi l'esempio del gran Pontifice Clemente XIV, il quale (se mal non m'appongo) riaccese di nuovo i fulmini del Vaticano contro ai crudeli promotori della evirazione“.

Arteaga richtet also an die „Diener des Altars“ — ähnlich wie 16 Jahre zuvor Parini an Clemens XIV. — die Aufforderung, jenes anstößige Vorurteil nicht mehr zu dulden. „Ich möchte ihnen“, fährt er fort, „das Bei-

spiel des großen Papstes Clemens XIV. vor Augen stellen, der (wenn ich mich nicht irre) aufs neue die Blitze des Vatikans gegen die grausamen Urheber der Entmannung schleuderte“.

Daß Arteaga in diesem letzten Punkt seiner Sache nicht ganz sicher war, beweist sein vorsichtiger Zusatz: „wenn ich mich nicht irre“.

Arteaga's Werk wurde bald darauf ins Deutsche übersetzt.¹⁶ Aber die vorsichtige Einschränkung durch den Zusatz: wenn ich mich nicht irre, beachtete niemand, auch nicht Haböck, der a.a.O. S. 489 Forkel's Übersetzung wohl zitiert, aber dabei gerade jenen einschränkenden Zusatz wegläßt.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß bald nach Parini's Tod in Italien die Behauptung aufkam, Parini selbst habe die Nachricht vom Verbot der Sängerkastration durch Clemens XIV. erfunden und in der *Gazetta di Milano* veröffentlicht. Diese Legende findet man in der 1802 in Mailand bei Majnardi gedruckten Schrift: *Della vita e degli scritti di Giuseppe Parini, lettere di due amici*, 2. Aufl. S. 209 f; etwas ausführlicher in den *Opere di Giuseppe Parini*, hrg. von Fr. Reina, Mailand 1801 Bd. I, S. XVII. Noch mehr ausgeschmückt, kehrt sie wieder in der *Biografia universale antica e moderna*, Venedig 1828 Bd. 42 S. 424, und schließlich bei Larousse, *Grand dictionnaire universel du 19. siècle*, Bd. 3 S. 530 und Bd. 12 S. 225. Der in der *Biografia universale* wiedergegebene, von Parini angeblich in der *Gazzetta di Milano* veröffentlichte Text hat folgenden Wortlaut:

„Il santo Padre Ganganelli, per bandire in perpetuo il delitto della castratura, troppo sparso per mala sorte in Italia, ordina che più non si riceva nè in chiese, nè su i teatri degli stati romani nessun cantore che sia stato sottoposto a tale infamante operazione; insinua in oltre a tutti i principi cristiani di promulgare la medesima proibizione ne'loro stati.“ („Um für immer das Verbrechen der Kastration zu verbannen, befiehlt der Hl. Vater Ganganelli, daß man künftig weder in Kirchen, noch in den Theatern des Kirchenstaates einen Sänger duldet, der einer solch schändlichen Operation unterworfen wurde; außerdem legt er allen christlichen Fürsten nahe, das gleiche Verbot in ihren Ländern zu verkünden.“)

Tatsächlich ist diese Notiz in den in Frage kommenden Jahrgängen der *Gazzetta di Milano* nirgends zu finden; sie ist, wie ein Vergleich mit dem von uns wiedergegebenen Originaltext in der *Gazzetta di Milano* vom 16. 8. 1769 beweist, eine glatte Fälschung. Das Bemerkenswerte daran ist, daß der Erfinder dieser „bizarria“ sehr wohl wußte, daß Papst Clemens XIV. niemals ein Verbot der Sängerkastration erlassen hat.

Fast zwei Jahrhunderte lang hat man dies geglaubt und in wissenschaftlichen und in populären Veröffentlichungen die falsche Meinung bis auf unsere Tage weitergegeben. Es war an der Zeit, diesen chronisch gewordenen Irrtum aufzuklären.

¹⁶ Arteaga-Forkel, *Geschichte der italienischen Oper*, Leipzig 1789, Bd. II (S. 297).

² [] = Auslassung; () = Zusatz.

- 15) ἐπὶ συμφέροντι οὖν τῶν
ἔθνων ἐπίγειος
ἀρχὴ ἐτέθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ,
ἀλλ' οὐχ ὑπὸ τοῦ διαβόλου

20)

- ὥς τινες φασὶν, ἵνα
φοβούμενοι αὐτὴν
οἱ ἄνθρωποι ἀλλήλους
25) δίκην ἰχθύων μὴ κατα-
πίνωσιν. ἀλλὰ διὰ
τῆς τῶν νόμων θέσεως ἀνα-
κρούουσι τὴν πολλὴν
τῶν ἀνθρώπων ἀδικίαν καὶ
30) κατὰ τοῦτο

- καὶ "αἱ οὖσαι
ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγ-
35) μέναι εἰς λειτουργοὶ
θεοῦ", καθὼς Παῦλος φησί.
φανερὸν οὖν ὅτι
ψευδόμενος ὁ διάβολος
ἔλεγεν "ὅτι ἐμοὶ παρα-
40) δέδοται, καὶ ᾧ ἂν θέλω
δίδωμι αὐτάς". οὐ γὰρ
[]
τῇ τούτου κελεύσει [] βασιλεῖς
καθίστανται. []

- 45) [] οἱ μὲν γὰρ
αὐτῶν εἰς ἐπανόρθωσιν
καὶ ὠφέλειαν τῶν ὑπο-
τεταγμένων γίνονται, καὶ
50) συντήρησιν δικαιοσύνης,
οἱ δὲ εἰς φόβον καὶ
τιμωρίαν καὶ σωφρονισμόν
καὶ ἐπίπληξιν, οἱ δὲ καὶ
εἰς χλευασμὸν ὕβριν τε
55) καὶ ὑπερηφανίαν, καθὼς
καὶ ἄξιοί εἰσι τῆς τοῦ θεοῦ
δικαιοκρισίας, ὡς προ-
έφημεν. []

Ad utilitatem ergo
gentilium terrenum regnum
positum est a Deo;
sed non a diabolo,
(qui numquam omnino quietus est,
imo qui ne ipsas quidem gentes
vult in tranquillo agere;)

[] ut
timentes regnum hominum,
non se alterutrum homines
vice piscium con-
sumant, sed per
legum positiones reper-
cutiant multiplicem
gentilium iniustitiam. Et
secundum hoc (ministri
Dei sunt, qui tributa exigunt
a nobis, in hoc ipsum
servientes.) (3) [] Quae sunt
potestates, a Deo ordi-
natae sunt; []

manifestum est quoniam
mentitur Diabolus,
dicens: Mihi tradita
sunt, et cui volo,
do ea. Cuius enim
iussu homines nascuntur,
huius iussu et reges
constituuntur, apti his
qui illo tempore ab ipsis
regnantur. Quidam enim
illorum ad correptionem
et utilitatem sub-
iectorum dantur, et
conservationem iustitiae:
quidam autem ad timorem et
poenam []
et increpationem: quidam autem
ad illusionem et contumeliam
et superbiam, quemadmodum
et digni sunt; Dei
iusto iudicio, prae-
diximus, in omnibus aequaliter
supergrediente.

Z. 6b, Z. 9 und Z. 14 erklären sich als Doppelübersetzungen von Irenaeus Latinus.³ Im Falle von Z. 6b wird dies durch die armenische Übersetzung,⁴ für die

³ Vgl. S. Lundström, a.a.O. S. 132 ff.

⁴ Abgedruckt in TU 35, 3, Leipz. 1910. Eine vollständige Übersetzung mangelt

wenigstens I. A. Robinson einige wertvolle Hinweise gibt,⁵ sicher bestätigt. Auch der lange Passus Z. 19 ff., in dem das zerstörerische Wirken des Satans näher beschrieben wird, darf wohl als Zusatz von IL angesehen werden. Dadurch findet vor allem sehr einleuchtend die Auslassung Z. 22 ihre Erklärung, die als Rekurs auf Adv. haer. V, 24, 1 (Harvey II S. 388/28) sehr wahrscheinlich ursprünglich ist, und ebenso die zwangsläufig durch den Einschub nötig gewordene Umschreibung von αὐτὴν (sc. ἀρχήν) mit 'regnum hominum' S. 23. Ob Z. 30 ff. als Zusatz zu bewerten sind, erscheint nicht ganz klar. Doch wird es nahegelegt, weil das Zitat Röm 13, 6 noch zweimal (V, 24, 1) nur in der Form 'deservientes' (nicht 'servientes') geboten wird und überhaupt bei einem so geläufigen Schriftwort IL leicht zum Abirren von der Vorlage verleitet werden konnte. Womöglich war die Stelle schon früh verdorben. Auch IArmen stieß offensichtlich hier auf Schwierigkeiten, wenn er den Zusammenhang wenig glücklich zu einem Konditionalsatz verarbeitet: et secundum hoc ministri Dei sunt, if, therefore, they are ministers of God . . . manifestum est etc.⁶ Da jedoch die armenische Übersetzung zugunsten eines ursprünglichen καὶ Z. 33 ins Feld geführt werden kann, spricht dies ebenfalls für die bessere Überlieferung der Katene.⁷ Das Subst. ἐπ' ἀνθρώποις Z. 47 erweist einwandfrei die Konjektur Grabes für richtig (also 'correctionem' statt 'correctionem')⁸ und der Gen. sg. θεσεως Z. 27 jene von Harvey ('positionem' statt 'positiones').⁹ Schließlich notieren wir noch, daß IL, der sich im allgemeinen sehr genau an den Wortlaut hält, das καὶ σωφροσισμόν Z. 53 nicht wiedergibt.

Den nicht wenigen Mängeln von IL stehen auch solche des Katenentextes zur Seite. Dennoch bleibt, daß letzterer aufs Ganze gesehen eine getreue Überlieferung darstellt. Z. 2 stammt wahrscheinlich von dem Vf. der Katene, der damit auf 1. Petr. abzielte (wie auch im anschließenden Teil, s. I. A. Cramer, a.a.O. S. 56/13). Vor allem Z. 41 ff., die von IL erheblich abweichen, bedürfen einer kritischen Betrachtung. Der Satz ist ungewöhnlich kurz und im Zusammenhang eigentlich überflüssig. Daß die Herrscher nicht vom Satan eingesetzt sind, wurde schon vorher unmißverständlich zum Ausdruck gebracht (vgl. Z. 18). Auffallend gut fügt sich dagegen die Fassung von IL in den Gedankengang ein. Eine sehr wahrscheinliche Lösung ist daher die Annahme, daß, verursacht durch das bei IL bezeugte, doppelte 'iussu' (κελεύσει), ein Teil der Aussage einmal weggefallen ist (Homoioteleuton!).¹⁰ Der griechische Text läßt sich entsprechend rekonstruieren: οὗ γὰρ τῇ κελεύσει ἄνθρωποι γεννῶνται, τῇ τοῦτου κελεύσει καὶ βασιλεῖς καθίστανται. Die Wendung 'apud his qui illo tempore ab ipsis regnantur' Z. 44 ff. könnte Zusatz sein, erklärt sich aber besser als nach der Textverderbnis ausgeschiedener, ursprünglicher Satz. Der Sinnzusammenhang mit Z. 46 ff. fordert ihn. Was den Schluß betrifft, so hat die Katene entgegen der offensichtlich von IL bewahrten ursprünglicheren Fassung καθὼς καὶ ἄξιοι εἰσι mit τῆς τοῦ θεοῦ δικαιοκρασίας zusammengenommen. Der Abschreiber hat, wie üblich, zwar gut abgeschrieben, aber wenig gedacht.

noch immer. G. Bayan-L. Froidevaux, La traduction arménienne de l' "Adversus Haereses" de saint Irénée, in Revue de l'Orient Chrétien (XXIX) 1933/34, S. 315 ff., bieten den wichtigen Abschnitt nicht.

⁵ I. A. Robinson, Notes on the Armenian Version of Irenaeus Adv. Haer. IV, V (cont.), in Journal of Theol. Studies (XXXII) 1931 S. 370 ff. 387.

⁶ Vgl. I. A. Robinson, a.a.O. S. 387; seine Erklärung wird man im Blick auf den Katentext nicht übernehmen können.

⁷ Ebenda.

⁸ Vgl. Sancti Irenaei Episcopi Lugd. Contra omnes Haereses Libri Quinque, Latinam Versionem . . . emendavit J. E. Grabe, Oxoniae MDCCII, z. St.; Harvey II S. 389 Anm. 11.

⁹ Harvey II S. 389 Anm. 9.

¹⁰ Dafür scheint auch IArmen zu sprechen, der die lateinische Fassung bestätigt.

Schließlich ist noch in Z. 2 auf die Wendung *ἐν αὐλοματι* bzw. ‚indumentum iustitiae‘ aufmerksam zu machen. Beide Lesarten sind mit Zweifeln belastet. *ἐν αὐλοματι* ist unverständlich.¹¹ I Armen scheint *ἐν αὐγάσματι* gelesen zu haben, wenn er vom ‚Blitz‘ bzw. ‚Glanz der Gerechtigkeit‘ spricht.¹² Dieser Begriff könnte in der Tat original sein. IL hat ihn dann nur sinngemäß wiedergegeben. Freilich nicht ungeschickt, denn ‚indumentum iustitiae‘ stellt wahrscheinlich eine verbreitete, bildliche Redeweise seiner Zeit dar (vgl. Lactanz Inst. VI, 13, 12: ut indumento iustitiae pietatisque velemur; oder Prudentius Cathem. 9, 99: indumento iustitiae velari).¹³

Als Ergebnis unseres Vergleichs ergibt sich vor allem, daß IL zahlreiche, nicht unwesentliche Zusätze anbrachte. Der behandelte Gegenstand — und das ist verständlich — hat offenbar in besonderem Maße sein Interesse gefunden. Der zuletzt aufgewiesene Tatbestand ist geeignet, das Bild von der Übersetzertätigkeit des IL womöglich noch etwas zu erweitern, insofern er eben nicht nur, wie allgemein angenommen, mechanische Arbeit geleistet hat.¹⁴ Was das inhaltliche Verständnis unseres Abschnitts betrifft, so eröffnet der Katenentext einen wichtigen Gesichtspunkt: Irenäus, der in V, 24, 1 seine Ansicht über Staat und Staatsraison im Gegenüber zum gnostischen Standpunkt mit Röm 13, Prov 8, 15 und 21, 1 begründet,¹⁵ zeigt in diesem Zusammenhang eine beachtenswerte Abhängigkeit von Sap. Sal. 6, 1—11 (vgl. bes. Z. 6 *ἐτασθήσονται* mit Sap. Sal. 6, 6b und 6, 3c; Z. 13 *ὁμοίως* mit 6, 7d; Z. 12 f. mit 6, 5b). Die Überzeugung, daß die weltliche Obrigkeit vor Gott verantwortlich ist, daß sie seinem gerechten Gericht untersteht,¹⁶ ruht auf einer sorgsam Interpretation des Schriftworts. Man wird darauf achten müssen, daß bei Irenäus der Ton maßvoller gehalten ist als in Sap. Sal. und er vor allem der Ordnungsaufgabe der staatlichen Gewalt gerecht zu werden versucht. In diesem Zusammenhang erweist sich als alttestamentlich-jüdische Überlieferung insbesondere noch die Aussage, daß die staatliche Gewalt die Menschen hindere, ‚sich nach Art der Fische gegenseitig zu verschlingen‘. In ebendiesem Sinne hat das Rabbinentum zur Zeit des Irenäus das Schriftwort Hab 1, 14 ausgelegt. Wir zitieren AZ 3b und 4a:¹⁷

¹¹ Vgl. Stephanus, Thesaurus graecae linguae, 1831 ff., Bd. I, 2 Sp. 2466.

¹² I. A. Robinson, a.a.O. S. 387 ‘a thunderbolt‘; vgl. Sir 43, 11 (LXX).

¹³ Zum Datierungsproblem vgl. S. Lundström S. 90 ff. Neuerdings hat B. Altaner, Augustinus und Irenäus, in Theol. Quartalschrift (129) 1949, S. 162 ff., den term. ante quem für IL auf 396/97 n. Chr. herabgesetzt. Für das 4. Jh. spricht auch unsere Beobachtung.

¹⁴ Vgl. B. Altaner, Patrologie, Freiburg/B. 1951³, S. 111; S. Lundström S. 84 ff. 97.

¹⁵ Vgl. Pistis Sophia 113 (C. Schmidt 1925 S. 213/29 ff.); Orig. Hom. in Lucam XXIII (ed. Rauer S. 150 ff.); Hom. in Lucam XXXVI (Rauer S. 250 ff.); für beide allegor. Exegesen muß man gnostische Vorbilder annehmen.

¹⁶ Vgl. Orig. In ep. ad Rom. Comm. Lib IX, 26 (ed. Lommatsch Bd. VII S. 327 f.): Erit autem iustum iudicium Dei erga eos, qui acceptam potestatem secundum suas impietates, et non secundum divinas temperant leges. Man achte auf die Ausdrücke ‘iustum iudicium Dei‘ und ‘impia et iniqua‘ (vgl. Z. 12.57 u. 9). Eine literarische Beziehung zwischen Origenes und Irenäus liegt im Bereich der Möglichkeit, läßt sich aber nicht näher begründen. — Eine Beziehung zwischen Origenes Latinus und IL bestreitet (gegen Souter) S. Lundström, a.a.O. S. 98 ff. 109.

¹⁷ Nach Strack-Billerbeck III S. 304 zu Röm 13, 3 A.

Rab Jehuda († 299) hat gesagt, Schemuel († 254) habe gesagt: Was bedeutet, was geschrieben steht: Du machest Menschen den Fischen des Meeres gleich, wie Gewürm, das keinen Herrscher über sich hat? Hab 1, 14 . . . Wie bei den Fischen im Meer der, welcher größer ist als der andre, den andren verschlingt, so würde auch bei den Menschenkindern, wenn nicht die Furcht vor der Obrigkeit wäre, jeder, der größer ist als der andre, den andren verschlingen. Und das ist es, was wir gelernt (!) haben (nämlich Aboth 3, 2):

R. Chananja der Priestervorsteher (um 70) sagte: Bete für das Wohl der Regierung; denn wenn nicht die Furcht vor ihr da wäre, hätten wir (schon) einer den andren lebendig verschlungen.

Die übliche Annahme, daß an dieser Stelle eine direkte Abhängigkeit von stoischen Naturrechtslehren vorliegt, wird man also nicht ohne weiteres billigen können.¹⁸ Daß die Ausführungen des Irenäus aber sachlich auf dieser Ebene liegen, kann nicht bestritten werden. Und noch eine letzte Bemerkung: Alles in allem breitet Irenäus eine Fülle von Material aus, das trotz seiner vielseitigen Herkunft zu einer selbständigen, einheitlichen Konzeption verarbeitet ist. Dieser Sachverhalt spricht klar gerade auch im Falle dieses Abschnitts gegen F. Loofs¹⁹ allzu kritisches Urteil über die schriftstellerische und theologische Größe des Irenäus.

¹⁸ O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914, S. 52 f.; E. Foerster, in RGG V Sp. 731. Mit 'leges' (Harvey II S. 389/8; s. o. Z. 3. 9. 27) sind die positiven staatlichen Gesetze gemeint und nicht das Naturgesetz, wie W. Bieder, Ekklesia und Polis im NT und in der Alten Kirche, Zürich 1941, S. 140, fälschlich behauptet. Überhaupt, wo läßt Irenäus die Obrigkeit als 'Macht' Christus unterworfen (!) sein? W. Bieder läßt an dieser Stelle unkonsequenterweise den S. 28/29 geäußerten Vorbehalt gegen die Engelobrigkeitshypothese außer Acht. Irenäus denkt nicht christozentrisch, sondern theozentrisch, vgl. D. B. Reynders, Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée, in Rech. de Theol. anc. et med. (VIII) 1936 S. 225 ff. 245 (man beachte die Rolle von Röm 13, 1 ff. in Adv. Haer. IV, 36, 6).

¹⁹ F. Loofs, Theophilus' von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, TU 46, 2 Leipz. 1930 S. 80 ff.

Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus

von Dr. Horst Beintker, Greifswald

Seit der Auffindung der in die frühe Zeit fallenden Dokumente des Werdens Luthers haben sich die Historiker immer intensiver um die Erforschung der geistesgeschichtlichen und theologischen Zusammenhänge zwischen dem Mittelalter und dem Denken des jungen Luther bemüht. Ein besonderes Problem liegt mit der Aufnahme Luther unbewußter Einflüsse vor, die er bei der Beschäftigung mit den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus erhielt. Schon länger rechnet die Lutherforschung mit der Möglichkeit solcher unbewußten Aufnahme anderer als uns eindeutig bekannten Gedanken. So soll z. B. Gregor von Rimini einen verborgenen Einfluß auf das frühe Denken Luthers ausgeübt haben.¹ Da Gregor gegen die Schule der „Modernen“ eine andere, nämlich die Theologie des Augustinismus des 14. Jahrhunderts vertrat, so würde der Nachweis dieses Einflusses auf Luther in Erfurt 1509/10 einen wichtigen Hinweis für Luthers Verhältnis zum Occamismus geben. Es könnte von daher vielleicht etwas mehr als bisher deutlich gemacht werden, wie Luther — immer in originaler Weise! — zwar einige bestimmte Gedanken aus dem Occamismus aufnahm,² aber zugleich unter dem Einfluß des mittelalterlichen Augustinismus seine Theologie biblisch, antioccamistisch und antithomistisch gewann.

Für einen solchen Luther selbst verborgenen Einfluß führt Louis Saint-Blancat Nachweis. Es handelt sich um Gedanken Gregors von Rimini, die durch Peter von Ailli vermittelt wurden. Die Argumentation Saint-Blancats, die sich auf die Entdeckung eines sehr wichtigen Plagiats aus Gregor im Handbuch Peters von Ailli zum Lombarden stützt, und die Folgerungen aus dem Vergleich der früh-lutherischen Theologie mit Gregors Denken werden zweifellos von besonderem Interesse für die Lutherforschung und die Dogmengeschichte sein. Saint-Blancat hat sein Material bei der 29. Tagung der Luther-Akademie, August 1955, dargelegt³ und kürzlich eine in etwas andere Richtung weiterführende Studie „La

¹ Vgl. H. Boehmer, *Der junge Luther*, 1951⁴, S. 121 f.; über Gregor u. a. s. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1953⁵, S. 509 f. Anm. (gegen Denifles Urteil über Gregor).

² Vgl. E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 1950², S. 33 ff. Bengt Hägglund, *Luther et l'Occanisme* (m. weiterer Lit.), *Positions luthériennes*, 3. Jg. (1955), p. 213—223.

³ *La théologie de Gregoire de Rimini et les sources de la théologie luthérienne primitive* (unveröff. Denkschrift).

théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly“⁴ veröffentlicht. In beiden Arbeiten nimmt er auf eine frühere Studie über Luthers Tätigkeit als Sententiarius Bezug.⁵ Auf einige seiner Ergebnisse und Folgerungen sei hier näher eingegangen.

Louis Saint-Blancat macht sich in seinen Arbeiten zur Aufgabe, die theologischen und philosophischen Einflüsse auf den Sententiarius Martin Luther (1509/10) zu untersuchen, die über die scholastischen Quellen an ihn herangekommen sein können. Er nimmt nicht an, daß die Theologen, die den mittelalterlichen Augustinismus vertraten, Luther direkt zum Studium in seinen Erfurter Jahren vorlagen, obwohl es Tatsache sei, daß das frühlutherische Denken fast vollständig mit dem der zahlreichen Doktoren der Augustinereremiten übereinstimmt, die einen Skeptizismus oftmals total gegen die aristotelischen Gedanken auch bei Occam und Biel lehrten. Es waren das vor allem Hugelin de Malebranche,⁶ Bonsemlantes de Peraga, Jean de Bâle, die alle drei die Sentenzen des Lombarden an der Pariser Universität im Sinne ihres Schulhauptes Gregor von Rimini († 1358) nach ihm vertraten. Und sehr wahrscheinlich habe Luther, obwohl er geistesgeschichtlich und theologisch im mittelalterlichen Augustinismus verwurzelt erscheint, selbst zur Zeit der Heidelberger Disputation (1518) noch nicht die ihr vorangegangene augustinische Bewegung im ganzen Umfange gekannt. Jedenfalls nennt er Gregor von Rimini erst seit 1519, und dann öfter,⁷ also zu einer Zeit, wo er, mit seiner Theologie fertig geworden, von ihm nichts mehr zu lernen vermochte.

Aber wie kann man nun den unverkennbaren Einfluß Gregors auf den frühen Luther erklären?

H. Boehmer erwähnt die Vermutung, nach der Luther durch die Zitate aus Gregors Werken in Biels Sentenzen-Kommentar veranlaßt worden sein könnte, sich mit Gregor von Rimini zu beschäftigen und so in seinen Anschauungen von ihm beeinflusst sein würde.⁸ Allein, es spricht nichts dafür, weil er in den Randbemerkungen Luthers zu den Sentenzen (WA IX, 28 ff.) nicht ein Text Gregors zitiert zu finden ist. Biel zitiert zwar Gregor, und auch diese Zitate können nicht voll bewußt geworden, aber doch aufgenommen — die Anfänge des Luthertums mitbestimmt haben. An diesen Weg denkt etwa Boehmer auch, aber deutlich ließ sich bisher darin nichts ausmachen. Saint-Blancat dagegen enthüllt überraschende Zusammenhänge, die Luther freilich nicht wahrgenommen, die aber doch einen beständigen indirekten Einfluß des mittelalterlichen Schulhauptes der Augustiner, Gregor von Rimini, auf ihn erklären, was sogar zu großer Ähnlichkeit, selbst Identität gewisser Thesen bei Gregor und Luther geführt habe. Für die Bedeutung dieses Einflusses, die den Anfang des Luthertums aus dem „Gefängnis des Occanismus“ entreißt, zeuge auch die an klassischer Stelle gegebene Nachricht Melancthons, daß Luther das Handbuch Peters von Ailli Wort für Wort fast

⁴ In: *Positions luthériennes*, 4. Jg. (1956), p. 61—81.

⁵ Bericht in: *Verbum caro*, Volume VIII (Lausanne 1954), p. 82 ss.

⁶ Saint-Blancat macht auf den handschriftlichen, noch nicht veröffentlichten Sentenzen-Kommentar Hugelins in Jena, Hs. Nr. 27, aufmerksam, der aus Wittenberger kurfürstlichem Besitz stammt.

⁷ Vgl. Boehmer, a.a.O. 122. — Saint-Blancat verweist auf die Thesen der Heidelberger Disputation: keine Anspielung auf jene Theologen.

⁸ Boehmer, ebd.

auswendig gewußt habe,⁹ eben des Sentenzen-Kommentars „*Quaestiones Magistri Petri de Alliaco*“, dessen Verfasser reichlich Gregor kopiert hat.¹⁰ Dieser Tatbestand ist — ich beziehe mich auf eine briefliche Mitteilung Saint-Blancats — den Historikern bisher nicht bekannt gewesen, und seine Entdeckung (1951) war für S. selbst bestürzend — „je m'aperçus avec stupeur que PIERRE D'AILLY avait copié mot à mot 16 passages de Grégoire de RIMINI“. Sechzehn Abschnitte waren das aber nur in Qu. IX, Art. 2, mit der sich Saint Blancat zum Studium der Vorstellung d'Aillis über die Liebe befaßte. Luther hat diesen Text kommentiert (WA IX, 42, 5 ff.), ohne die Existenz der Plagiate d'Aillis zu kennen. Er wurde inspiriert von dem Denken Gregors, aber ohne davon zu wissen. Wohl hat Constantyn Michalski vor dreißig Jahren Plagiate bei d'Ailli festgestellt.¹¹ Sie betreffen Wilh. von Occam, Joh. von Mirecourt und Nic. Autrecourt. Sie alle sind von d'Ailli kopiert. Aber das konnte den Entdecker nicht so betroffen machen wie die Tatsache, daß Gregor von Rimini von d'Ailli ausgeschrieben wird. Denn durch diese Entdeckung wird die Lutherforschung an einem wichtigen Punkt berührt.

Einiges über den methodischen Weg Saint-Blancats: Er nimmt die von Luther benutzte Ausgabe der Sentenzen des Lombardus (Basel 1489), dazu Luthers Randbemerkungen (1509/10: WA IX) und studiert sodann — wie Luther Wort für Wort — die Handbücher zum Lombarden von Occam, d'Ailli und Gabriel Biel, die Luther als baccalaureus sententiaris vor sich hatte. Beim Studium der Auffassung vom Wesen und der Erkenntnismethode der Theologie entdeckte er (1954) wieder Plagiate aus Gregor bei d'Ailli. Dazu unten näher. Der Einfluß d'Aillis und damit eben Gregors auf Luther zeigte sich Saint-Blancat schon deutlich bei der Untersuchung über die Liebe in der Anwendung der gleichen Auslegungsmethode gegenüber augustinischen und johanneischen Texten. Ein Buchmanuskript Saint-Blancats hierzu „*Essai sur la conception augustinienne de la charité d'après le sententiaire MARTIN LUTHER*“ konnte ich bisher nicht einsehen. Eine Beschäftigung mit dem Problem der göttlichen Vorsehung bei Luther und in seinen Handbüchern (s. o.) hatte ein etwas anderes Ergebnis: Ein Plagiat wurde nicht festgestellt, aber bemerkt, daß d'Ailli hier mehr als zehnmal und Biel wenigstens viermal Gregor von Rimini zitierten. — Ans Ende seines Weges ist Saint-Blancat angesichts der sehr umfangreichen Arbeit noch nicht gelangt. Er weiß, daß es sich um ein komplexes Problem handelt, das die Lutherforschung „viel Schweiß“ kosten werde. Er hofft, diese äußerst verwickelten Dinge noch vertiefen zu können.

⁹ Corpus Reformatorum VI, 159 (Wittenberg 1546). Luther hat den Cardinal Cameracensis (d'Ailli), nb. sein Handbuch, mehrere Male in den Jahren 1509/10 zitiert. Die Lobsprüche, die Luther später über Occam gemacht hat, gelten, wie Saint-Blancat urteilt, nur dessen Verstand (Occam-ingeniosissimus).

¹⁰ Saint-Blancat erklärt es aus dem Umstand, daß der Kommentar d'Aillis „in den kurzen Ruhepausen einer langen Laufbahn nur flüchtig verfaßt worden“ sei.

¹¹ Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle. Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, Cracovie 1925, Phil. hist. Cl. 41—122 (112!).

Etwas mehr Einblick wollen wir in die Entdeckung der ausgeschriebenen Stellen Gregors bei der Behandlung der theologischen Erkenntnismethode nehmen. Es handelt sich bei d'Ailli um Qu. I, § E, F, Art. 3. Gerade hier ist es verlockend, auf die ausführliche Darlegung der Ansicht Gregors, auf die Vermittlung durch d'Ailli und die Aufnahme bei Luther einzugehen; denn gerade in dem „Prolog“, in der Einleitung zur Theologie kommen sehr grundsätzliche Probleme zum Aus-
trag. Es darf wohl auf Saint-Blancats letzte, leicht zugängliche Veröffentlichung verwiesen werden.¹² Diese Studie zeigt nämlich die Einstellung Luthers zur Wissenschaftsmethode der „Modernen“ gegenüber der Theologie, seine Kritik an jenen aristotelischen „Demonstrationen“ (Beweisen), die sowohl Thomisten wie Occamisten handhabten; weiter, daß der Prolog des Biel'schen Kommentars, wie der Occams, keine Quelle für Luthers Denken gewesen ist. Beide füllen unzählige Seiten mit Aristoteles, Avicenna und Averoes, um zu untersuchen, ob der Allmächtige der menschlichen Vernunft nicht die Fähigkeit verleihen könne, eine so strenge und exakte theologische Wissenschaft zu schaffen wie die Geometrie.¹³ Luthers Denken sei dem bekanntlich entgegengesetzt, worauf dann Saint-Blancat genauer eingeht. — Es soll das Augenmerk auf seine Hauptthese gerichtet werden: Das frühe Denken Luthers ist von den Zitaten bei d'Ailli beeinflusst, und d. h. dem Denken Gregors von Rimini verwandt. Das zeigt sich sehr gut an dem Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie, an dem zugleich die Kluft sichtbar wird, die Luther vom Occamismus in der Kardinalfrage „Was ist Theologie?“ trennt.

Nach diesen Hinweisen wird nun die abgekürzte Wiedergabe dessen, was Saint-Blancat in seiner jüngsten Studie zusammenfassend feststellt, genügen, um den Einblick in seine Arbeiten abzuschließen: d'Ailli hat zunächst acht wichtige Stellen Wort für Wort aus dem Kommentar Gregors von Rimini exzerpiert. Sie bringen nur ganz leichte Stilkorrekturen, die den Sinn nicht ändern. Einige dieser Abweichungen könnten vielleicht auch auf eine Verschiedenheit der Manuskripte zurückgehen. Aber an gewissen Stellen hat d'Ailli offensichtlich Gregors Denken in seinem eigenen Stil eingefügt. „Er ist ein Meister kenntnisreicher Plagiate (un virtuose d'intelligents plagiats): er versteht es hervorragend, dunkle Probleme zu erhellen. Diese gedrängte, enzyklopädische Klarheit verschaffte ihm ja einen großen Auflageerfolg.“¹⁴

„Was las nun Luther aus diesen acht Plagiaten? — Luther fand in der Abschrift d'Aillis eine sehr biblische Definition des Wesens und der Methode der Theologie: Die Prinzipien der Theologie sind die Wahrheiten der Heiligen Schrift (sunt enim ipse sacri canoni veritatis).¹⁵ Die theologischen Schlussfolgerungen sind die Wahrheiten, die zwar nicht formaliter im Kanon enthalten sind, sich aber aus ihm notwendig entwickeln lassen. Darauf las Luther ein getreues Resümee der Polemik Gregors gegen Pierre Auriol, der in Paris von 1316—1318 lehrte. Für

¹² Positions luthériennes, 4. Jg. (1956), p. 61—81.

¹³ Ein einziges Mal zitiert Biel die Schrift und ein einziges Mal Gregor von Rimini in seinem Prolog, während er sonst Gregor oft zitiert. Biel „ignoriert“ also im Ansatz Gregors Theologie (Saint-Blancat).

¹⁴ Nach Saint-Blancat (a.a.O. 75) erreichen die Handbücher zum Lombarden an gedruckten Auflagen: Handbuch d'Aillis 4, Thomas von Aquin 1, Occam 2, Gregor 7, Duns Scotus 11 Auflagen.

¹⁵ Saint-Blancat ist auf jeden der folgenden Punkte in seiner Studie ausführlicher zu sprechen gekommen. In einem Anhang gibt er Auszüge d'Aillis vollständig, Gregor hervorgehoben, wieder.

Auriol ist die Theologie eine beweisbare Wissenschaft, deren erstes Prinzip die Autorität der Kirche ist. Die Schrift sei nicht durch sich selber einsichtig, während die Autorität der Kirche ein erstes, einsichtiges Prinzip sei. Nach Gregor aber sind die Prämissen einer theologischen Beweisführung auf rationaler Ebene weder einsichtig noch wahrscheinlich, weil sie dem Glauben entspringen müssen.

„Sodann findet Luther ein Gemisch von (weiteren) sechs Zitaten vor, die P. d'Ailli zusammengefaßt hat“: In diesen Stellen kritisiert Gregor weiter Auriols These: Alles, was die Kirche zu glauben befiehlt, ist wahr. Gregor bezeichnet dieses Vorgehen als absurd, denn es würde aus einem Katechumenen einen Theologen machen: ohne die Schrift zu kennen, würde man aus den Glaubensartikeln alle theologischen Wahrheiten ableiten. — Weiter, berichtet Saint-Blancat, konnte der „junge Leser einen ganz kurzen Hinweis auf die These Gregors über das Nichts als Gegenstand der Wissenschaft bemerken“ (*quod nihil est, est objectum scientiae*). Daß diese These antioccamistisch war, hat d'Ailli wohl verstanden. Darum widersetze er sich ihr und unterbricht sein Abschreiben. Er nennt Gregor und hält ihm die occamistische These entgegen: das Objekt der Wissenschaft sei der gedankliche Satz (*propositio mentalis*). Dann nimmt d'Ailli seine Arbeit als Plagiator wieder auf. Er kopiere Wort für Wort acht weitere Stellen, die drei Abschnitte bilden: „Der erste ist eine klare, knappe und getreue Darstellung der thomistischen Theorie über die Theologie als subalterne Wissenschaft. Der zweite ist eine Widerlegung des Thomas. (!) Der dritte ist eine fideistische Theorie der Theologie.“ (Theologie ist keine Wissenschaft, sondern ein gewisser Glaube.)

Der Einfluß des Kommentars d'Aillis stelle vor ein weitgeschichtetes Problem: „Die Historiker haben wohl recht, wenn sie den Schlüssel des Problems der Quellen Lutherischen Denkens bei einem Occamisten, oder besser bei einem Nominalisten, suchen; aber da der Occamismus P. d'Aillis in eine reiche theologische Tradition eingebettet ist, muß man sich hüten, Luther einzig auf Occam zu beziehen . . . Die Abschriften d'Aillis beschränken sich keineswegs auf Gregor von Rimini, sie führen auch andere berühmte Gelehrte, besonders der skeptischen Schule von Paris auf. Der Kommentar d'Aillis ist ein reiches Mosaik theologischer Texte. Das Problem der scholastischen Quellen des Luthertums beschränkt sich nicht auf den Dialog: Occam und Luther! In dem Maße, wie sich die langsame Erforschung zahlreicher Manuskripte vollzieht, wird man sich überzeugen, daß Luther, vielleicht ohne sein Wissen, von einer ganzen augustinischen Tradition beeinflusst wurde, die erst nach dem Triumph des Thomismus auf dem Konzil von Trient unwirksam wurde.“¹⁰ Man dürfe aber nun nicht in eine antioccamistische Reaktion verfallen, das würde ebenso wie die occamistische These veralten. Der Einfluß Occams auf Luther sei eine außerordentlich komplexe Größe. Aus der Tatsache, daß Luther etwa in der wichtigen Frage nach dem Wesen der Theologie Gregor von Rimini viel verdanke, folge keineswegs, daß er Occam gar nichts verdanke. „Andererseits muß der occamistische Einfluß abgelehnt werden, wenn W. v. Occam (oder einer seiner Schüler) eine These aufstellt, die er zu seiner eigenen macht, die er aber von einem anderen entliehen hat.“ Man solle nicht erwarten, auch nicht nach Lösung der Probleme, die uns die Zitate d'Aillis aufgeben, daß man „der Sphynx der Geschichte“ ihre Geheimnisse, über die sie eifersüchtig wacht, ganz entreißen könne.

¹⁰ Saint-Blancat weist darauf hin, daß seitdem Gregors Kommentar, ebenso der Hugelins, nicht mehr aufgelegt worden ist, obwohl er mit dem des Duns Scotus an der Spitze der theologischen Auflagen stand.

Das Auge Gottes

von Dr. W. A. Schulze, Freiburg i. Br.

In vielen Barockkirchen beider Konfessionen prangt über dem Hoch- oder Hauptaltar ein gleichseitiges Dreieck mit einem eingezeichneten Auge, das manchmal auch durch das Tetragrammaton JHVH in hebräischen Buchstaben ersetzt wird. Über die Herkunft dieses Symbols, das die Trinität darstellen soll, sind die theologischen Fachbücher auffallend schweigsam. PRE³ und RGG² geben überhaupt keine Auskunft. Die „Ikonographie der christlichen Kunst“ von Künstele (Freiburg 1928) meldet lediglich: „Nach Augustin contra Faustum XVIII S. 23 bildeten die Manichäer die Dreifaltigkeit in Gestalt eines Dreiecks ab. Das gleichseitige Dreieck mit dem Auge Gottes in der Mitte ist erst in der nachreformatorischen Zeit wieder als Bild der Trinität aufgekommen.“ (I, 226) Hindringer in LTh u. K I, 1930, 802 gibt lediglich Künsteles Meinung wieder, ebenso Georg Kopp im Calwer Kirchenlexikon I, 1936, S. 128 f.

Diese lakonischen Auskünfte sind sehr unbefriedigend.

Beim Studium kabbalistischer Texte bin ich nunmehr auf eine Stelle aus dem Sohar gestoßen, die geeignet ist, Licht in dieses Dunkel zu bringen. Sie steht Sohar III, 129 b und lautet in der Übersetzung von Ernst Müller, Der Sohar, 1932, S. 60 f: „Die Augen des „weißen Hauptes“ sind verschieden von anderen Augen. Sie haben keine Lider und keine Wimpern. Denn es heißt: „Siehe es schlummert und schläft nicht der Wächter Israels“ (Ps. 121. 4). Und ferner: „Du, dessen Augen geöffnet sind“ (Jer 32, 19). Auch haben wir gelernt: Alles was im Zeichen der Liebe kommt, hat keine Lider und Wimpern am Auge — um wieviel mehr das „weiße Haupt“. Sprach Rabbi Schimon zu Rabbi Abba: „Wo gibt es hiefür eine Andeutung?“ Rabbi Abba sagte: „Bei den Fischen des Meeres, die haben weder Lider noch Wimpern. Sie schlafen nicht und ihr Auge bedarf keines Schutzes. Um so mehr gilt dies für den Allmächtigen, der über alles Aufsicht übt, und Alles empfängt durch Ihn Nahrung. So heißt es denn von ihm: „Siehe es schlummert und schläft nicht der Wächter Israels“, des oberen Israel. Auch ist geschrieben: „Siehe das Auge des Herrn ist gerichtet zu den Ihn Fürchtenden“ (Ps. 33, 18). Und ferner: „Siehe die Augen JHVHs, sie schweifen über die ganze Erde“ (Sach 4, 10) . . .

Wir haben die Lehre, dieses Auge sei verborgen. *Zwei Augen sind hier wieder zu einem geworden.* Denn es ist gänzlich von der rechten Seite und nichts von der linken in ihm. Es schlummert und schläft nicht und bedarf keines Schutzes. Niemand ist, der dieses Auge beschirmt, das selbst alles beschirmt und alles bewacht.

Von seinem wechselnden Blick ernährt sich alles. Wir haben diese Lehre; wenn dieses Auge einen Augenblick sich schlosse, vermöchte nichts mehr zu bestehen. Darum wird es geöffnetes Auge genannt, oberes Auge, heiliges Auge, überschauendes Auge, ein Auge, das nicht schläft noch schlummert, ein Auge, das aller Dinge Wache, aller Dinge Bestand ist.

Merke: Bei den unteren Augen gibt es ein rechtes und ein linkes, welche beide von verschiedener Art sind. Hier aber gibt es kein linkes Auge, sondern beide Augen erweisen sich zu *einer* Stufe und alles ist rechts. Aus diesem Grunde wird von *einem* Auge gesprochen und nicht von zweien. Wir haben gelernt, daß dieses Auge ein Auge der Wacht ist, ein ständig geöffnetes, ständig lachendes, ständig frohes, was nicht desgleichen von den unteren Augen gilt. Die sind in Rot und Schwarz und Weiß gefaßt, in drei Farben also, sind nicht ständig geöffnet und haben deckende Lider.“

Soweit unser Sohar-Text. Zu seinem Verständnis sei lediglich bemerkt, daß „rechts“ in der Kabbala soviel wie „Gut“ bedeutet, „links“ soviel wie „böse“.

Wie kommt aber nun dieses Symbol in christliche Gotteshäuser und woher kommt das gleichseitige Dreieck als Symbol der Trinität? Dazu muß man wissen, daß es eine ganze Reihe christlicher Kabbalisten gegeben hat, wie Reuchlin, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Knorr von Rosenroth und vor allem Friedrich Christoph Öttinger, die sich von der mittelalterlichen jüdischen Mystik viel versprachen für die christliche Theologie. Da es in der Kabbala viele triadische Formeln gibt (z. B. Sohar II, 43 b, III, 288 a—b, Müller S. 309 und S. 58 f), da dort viel zu lesen ist über das Leiden des Messias (z. B. Sohar II, 211 a—b, Müller S. 342 f), glaubten diese Kreise, in der kabbalistischen Mystik ein Mittel gefunden zu haben, um dem orthodoxen Judentum den Trinitäts- und Christusglauben anzudemonstrieren. Ein Zeugnis dieses Bemühens ist die „Cabbala denudata“ des Pfalz-Sulzbachischen Kanzleidirektors und Hofalchimisten Knorr von Rosenroth, der in den Gesangbüchern weiterlebt als Dichter des Liedes „Morgenglanz der Ewigkeit“, von dem man allerdings — mit Recht — die ganz mystisch klingenden Verse bald unterdrückt hat.

Von der Kabbala ist, wie ich an anderer Stelle schon nachgewiesen habe, auch Jacob Böhme beeinflusst (Judaica, Zürich 1955), ebenso Schelling, der an mehreren Stellen seiner Werke seine Kenntnis der Kabbalisten bezeugt (I, 313, I, 326, VII, 411, Weltalter, ed. Schröter 1946, S. 88, XIV, 253 u. ö.). Alle drei, Böhme, Öttinger und Schelling machen Ausführungen über den „Blick Gottes“, das „Auge Gottes“, den „Lebensblick“, die nur verständlich sind, wenn unsere Sohar-Stelle den Hintergrund bildet.

Böhme sagt in De Signatura rerum III, 2: „Außer der Natur ist Gott ein Misterium, versteht in dem Nichts, dann außer der Natur ist das Nichts, das ist ein *Auge der Ewigkeit*, ein *unergründlich Auge*, das in Nichts stehet oder siehet, dann ist es der Urgrund und dasselbe Auge ist ein Wille, versteht ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden.“ Und in den „Sechs Theosophischen Punkten“ heißt es: „So ist denn der erste Wille ein Urgrund, zu achten als ein ewig Nichts . . . er ist gleich einem Auge, das da siehet und führt doch nichts im Sehen, damit es siehet, denn das Sehen ist ohne Wesen . . . Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Natur ein Wille sey, gleich einem Auge, da die Natur darinnen verborgen lieget, gleich einem verborgenen Feuer, das nicht brennet, das da ist und auch nicht ist . . . sein Sehen ist in sich selber, denn es ist nichts vor ihm, das da tiefer wäre“ (P. 1, cap. I, 7).

Vom Urmenschen, Adam vor dem Fall, sagt Böhme: „In ihm war kein Schlaf und in seinem Gemüthe keine Nacht“ (Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens cap. 10, 18). Deswegen fehlen ihm auch die *Wimpern*: „Sein Sehen war Tag und Nacht mit aufgesperrten Augen ohne Wimpern . . . denn in seinen Augen war die göttliche Kraft“ (ibid.). Wer Böhmes Lehre vom Urmenschen kennt — die auf die kabbalistische zurückgeht — weiß, daß Böhme unbedenklich Aussagen der Bibel über Gott auf Adam überträgt, er nimmt Gen 1, 27a ganz buchstäblich. Adam ist ja vor dem Fall der „himmlischen Leiblichkeit“ theilhaftig, er hat einen „Licht-leib“ (Vgl. meine Abhandlung: Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes . . . ZRGG, 1955, S. 142 ff). Ernst Benz stellt fest, daß dieser Zug (des Fehlens der Wimpern) sich sonst nirgends in der mystischen Anthropologie nachweisen lasse (Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme, 1937, S. 50 Anm.), aber in der kabbalistischen „Theologie“ ist er nachweisbar.

Bei Ötinger ist die Spekulation vom „Auge Gottes“ und vom „göttlichen Blick“, dem Gegenstück zum „bösen Blick“, nicht so auffallend wie bei Böhme. Auberlen hat ihn nicht bemerkt (Die Theosophie Ötingers, 1847), aber Auberlen geht auch an anderen wichtigen Gedanken Ötingers, z. B. an denen, die sich um den Mythos vom Androgynen ranken, schweigend vorüber. Mir ist z. Zt. nur eine solche Ötingerstelle gegenwärtig, aber sicher gibt es deren noch mehrere. Sie steht in „Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie“ II und lautet: „Gott ist und bleibt Licht, in dem keine Finsternis ist. Es gehet aber in Gott eine ewige Geburt vor, darum schreibt man so: in der augenblicklich zersprengten Finsternis ist ein Blick, eine Schärfe des Glanzes, welche die Cabbalisten *Bofina dizeniuto* nennen, in welchem sich der freie Wille erblickt außer der Finsternis. In der Unendlichkeit des Blicks ist in jedem Anblick vom Ganzen in die Particular, in jedem Gegenblicke, wieder das Centrum einer solchen Geburt- wie im Ganzen. Ebenso geht es zu in der Seele und in dem Entstehen der Gedanken unseres Gemüths: In jedem Gedanken ist wieder das Ganze dunkel, diese Dunkelheit wird durch Attention ins Licht geboren: Der Blick zersprengt die Dunkelheit ohne Zerreißung“ (ed. Ehmman, 1855, S. 290 f).

Bei Schelling heißt es in den „Metaphysischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit“ (1809) in einem Gedankengang, hinter dem Jacobus 3, 6 steht: „Weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der notwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis (d. h. der ewigen Natur, die nach Kabbala, Böhme, Ötinger und Schelling durch die Thronwagenvision Ezech. 1 u. 10 dargestellt wird) eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebenden Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird“ VIII, 391. Es sei erinnert, daß die Felgen des Ezechielschen Wagens, der Merkabah, wie die Kabbalisten sagen, über und über mit Augen besetzt sind.

In den „Weltalterentwürfen“ findet sich eine Stelle vom „Auge Gottes“, die wesentlich leichter verständlich ist: „Alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, ging an dem Auge des Ewigen vorüber, und er sah wie in einem Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geschöpf, das einst von allen Naturwesen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig seyn sollte“ VIII, 280. Da auch Schelling mit Ötinger und der Kabbala

dem Grundsatz huldigt: Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, kann er sagen: „Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welche die Materie in der organischen Welt unterworfen ist, bis herauf zum menschlichen Auge, aus dem Geist, Verstand und Wille auf eine unbegreifliche, aber sinnlich empfindliche Weise leuchten, so ist es wohl erlaubt, die gesamte Materie als bloße Erscheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verschobenes Bild des eigentlich zu Grunde liegenden Wesens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen inneren Verklärungspunkt zudecken, ohne dessen Gegenwart schon ein Übergang von der unorganischen Natur in die organische undenkbar wäre, und der auch in den körperlichen Dingen oft fast sinnlich wahrnehmbar liegt“ VIII, 283.

All diese Spekulationen Böhmes, Ötingers und Schellings über das „Auge Gottes“ zeigen, wie intensiv die Grundmotive der Kabbalisten bei diesen „christlichen Kabbalisten“ gewirkt haben.

Sie erhärten die eingangs schon ausgesprochene These, daß dem Auge Gottes als Trinitätssymbol kabbalistische Traditionen zugrunde liegen. Es wäre mir — und wahrscheinlich nicht nur mir — sehr interessant, von Kennern der Barockzeit Hinweise zu erhalten, wo und in welcher Weise typische Vertreter jener Zeit sich über das „Auge Gottes“ geäußert haben.

Allgemeines

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). 3. Aufl. in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup hersg. von Kurt Galling. Lieferung 1—4 (= Band I, Bogen 1—12: A und O — Anglikanismus). Tübingen (Mohr) 1956—57. Subskr. DM 4.20 je Lfg.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage (1900—1913) gehört „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln der wissenschaftlichen theologischen Arbeit. Sie ist seinerzeit vor allem von F. M. Schiele, der auch die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ herausgegeben und sich damit ein wirkliches Verdienst erworben hat, begründet worden und war in ihrer ersten Auflage weitgehend ein einheitliches Werk, in dem die religionsgeschichtliche Schule und die ‚liberale‘ Theologie sich ein Nachschlagewerk schuf, das durchaus neben der Realenzyklopädie von Herzog-Hauck seinen großen Wert hatte. Vor allem war die RGG von vornherein bei beträchtlich geringerem Umfang breiter angelegt und wollte auch über den Kreis der Fachgelehrten hinaus wirken, was sie denn auch tat. Die große Wende in der Theologie in den zwanziger Jahren — Lutherrenaissance und Karl Barth sowie die dialektische Theologie — hatte auch die einheitliche Grundhaltung der RGG in Frage gestellt. Die zweite Auflage (1926—1932 von L. Zscharnack herausgegeben) hatte sich zum Ziel gesetzt, einen „Querschnitt durch die Theologie unserer Zeit“ zu geben (so Z. im Vorwort zu Band I) und hat dementsprechend ein viel bunteres Bild geboten — nicht immer zum Vorteil der Sache. Die dialektische Theologie ist dabei ohnehin reichlich kurz weggekommen. Aber auch diese 2. Auflage war für jeden, der sich über ein Problem aus dem Bereich der Theologie, des kirchlichen Lebens oder der allgemeinen Religionsgeschichte informieren wollte, ein zuverlässiges Hilfsmittel.

Nun erscheint die RGG in 3. Auflage, in einer völlig veränderten Situation von Kirche und Welt. Kurt Galling zeichnet als Herausgeber; ihm stehen als Mitherausgeber zur Seite: Hans von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup. Zu diesen kommt dann noch eine lange Reihe von Fachberatern; über 1000 Bearbeiter tragen mit ihrer Arbeit das Werk. Herausgeber und Verlag künden an, daß die RGG „auf dem Boden des christlichen Glaubens in evangelischem Verständnis . . . kritisch und in theologischer Verantwortung zu allen Erscheinungsformen des Religiösen und zu allen kirchlich und theologisch bedeutsamen Fragen Stellung“ nehmen will. „Die Wandlungen in der geschichtlichen und theologischen Lage bedingen eine stärkere Ausrichtung auf die Gegenwart.“ Dieser letzte Satz wird einen Kirchenhistoriker mit Bedenken erfüllen, da ja damit eine Reduzierung der geschichtlichen Artikel gegeben sein könnte. Aber in der Ankündigung wird versichert, daß das nicht der Fall sein soll, und da die neue Auflage auf 6 Bände berechnet ist, kann man hoffen, daß die Versicherung auch wahr gemacht wird.

Die bisher vorliegenden 4 Lieferungen bieten nun eine Fülle von Artikeln, die in unseren Bereich fallen. Es wäre sinnlos, sie alle hier aufzählen zu wollen; Rezensent muß sich auf ein paar Hinweise beschränken.

Zunächst ist die beachtliche Zahl von biographischen Artikeln hervorzuheben, die schon immer eine Stärke der RGG waren. Ein Vergleich mit der 2. Aufl. zeigt, daß in den 4 Lieferungen 37 biographische Artikel weggefallen sind, 17 neue aber aufgenommen wurden. Bei den gestrichenen Artikeln handelt es sich zumeist um Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, deren Bedeutung natürlich umstritten sein wird. Manche Streichungen sind jedenfalls zu bedauern (z. B. *Adickes*, *Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt*, *Albertz*, *Karl Aner*, *Paul Althaus d. Ä.*). Die jedes derartige Unternehmen bedrückende Raumnot hat hier manchmal zu nicht zu begrüßenden Entscheidungen geführt. Die Neuaufnahmen spiegeln den Fortschritt der Forschung (z. B. *Agathangelos*, *Alexander von Roes*, *Andreas von Caesarea*) und das Fortschreiten der Geschichte (z. B. *Alexius von Moskau*, *Stefan Andres*) wieder. Mit ganz wenigen Ausnahmen sind die Beiträge gegenüber der 2. Aufl. völlig neu und von anderen Bearbeitern verfaßt. Die natürlich knapp zu haltenden Literaturangaben sind gut ausgesucht und hilfreich.

Neben den biographischen Artikeln stehen die Querschnitte, die auch in der 3. Aufl. wieder mit besonderer Sorgfalt gestaltet worden sind. Auch hier kann ein Vergleich mit der 2. Aufl. gewisse, meist positiv zu beurteilende Änderungen feststellen. So ist z. B. der Artikel *Abendmahl*, in 7 Abschnitte aufgegliedert, sehr beachtlich: *Abendmahl im NT* von E. Schweizer ist eine gute Übersicht über die Probleme, im eigenen Urteil zurückhaltend, wie es für ein Nachschlagewerk angebracht ist, ohne das eigene Urteil nun völlig zu unterdrücken. Der *dogmengeschichtliche Überblick* von G. Grass ist umfassend und gut gearbeitet. Statt „Gegenwartsbedeutung des Abendmahls“ hat man sachgemäß einen Abschnitt über *lutherische Lehre* (Sommerlath) und *reformierte Lehre* (Kreck) aufgenommen, beide sehr instruktiv. Nicht ganz befriedigt der Teil IV: *Liturgiegeschichtlich* (Kretschmar), in dem vor allem die Darstellung der alten Kirche manche Bedenken erweckt (Dix ist nicht unfehlbar!). Wichtig ist der Abschnitt VII über *A. in den jungen Kirchen* (Gensichen). Jedenfalls kann an diesem Artikel — und deshalb bin ich auf ihn eingegangen — gezeigt werden, wie die RGG in ihrer neuen Gestalt die ganze Forschung der letzten 30 Jahre aufgenommen und verarbeitet hat und wie sie zugleich den gegenwärtigen Problemen gerecht wird.

Das gilt auch für die meisten anderen Übersichtsartikel, von denen einige noch genannt werden sollen. Schon in den vorliegenden Lieferungen sind beachtliche geographisch-historische Beiträge enthalten: *Aegypten* (Brunner, Jacobsohn, Morenz und Morrison; m. E. besser als in der 2. Aufl., nicht zuletzt durch die beigegebene Karte; auch die Bilder sind besser ausgesucht). Daß dieser Artikel durch einen weiteren über *Aegyptologie* ergänzt wird (ebenso später *Afrikanistik* und *Amerikanistik*), kann nur begrüßt werden. *Aethiopien* ist von E. Littmann (die Mission von Elfers) glänzend behandelt; vor allem hat man dem Verf. offensichtlich mehr Platz zugestanden als in der 2. Aufl., und das macht sich angenehm bemerkbar! *Afrika* und *Amerika* haben ebenfalls die gebührende Bearbeitung gefunden. Ein Hinweis auf den Artikel *Anglikanische Kirche* mag angeschlossen werden (Moorman); er zeigt die Vertrautheit des Verf. mit Vergangenheit und Gegenwart der Church of England, ist aber vielleicht doch zu kurz und auch in der Sicht zu insular. Die Verbindung der Church of England mit dem Kontinent liegt zwar nicht so offen zu Tage, wird aber vor allem für das 16. Jahrhundert immer deutlicher. Der Art. *Angelsächsischer Einfluß auf das religiöse und kirchliche Leben in Deutschland* (von F. Schlingensiepen; neu gegenüber der 2. Aufl.), der ja von der umgekehrten Richtung der Einflußnahme sprechen sollte, ist leider nur eine Zusammenstellung von Stichwörtern, die dann an anderer Stelle behandelt werden sollen. Hier hätte man etwas großzügiger Platz gewähren sollen, um ein wichtiges Thema seiner Bedeutung gemäß abzuhandeln.

Die Artikel der 2. Aufl. *Altchristliche Kirche* (Lietzmann) und *Altchristliche Literatur* (von Soden) hat man verständigerweise in die neue Aufl. übernommen, da es sich um wirkliche Meisterstücke handelt. K. Aland hat beide durchgesehen

und — soweit notwendig — vorsichtig geändert, vor allem die Literaturangaben neu gestaltet. *Altchristliche Kunst* ist von E. Dinkler völlig neu geschrieben und bietet auf wenig Raum einen vorzüglichen Überblick über die Probleme dieses Teiles der historischen Theologie (leider aber keine Bilder). Neu sind die Artikel *Altchristliche Dichtung* (Chr. Mohrmann, die natürlich einen vorzüglichen Beitrag geliefert hat) und *Altchristliche Musik* (Schlötterer, ausgezeichnet!). Einzelne Epochen (z. B. *Alexandrinische Theologie* von H. Chadwick; *Adoptianismus* von Hamel, leider nicht befriedigend, da zu dürftig) und Probleme (*Amt* von Conzelmann und Schott; *Amtstracht* von Jannasch, teilweise erfrischend in seiner Deutlichkeit; sinnigerweise folgt darauf gleich der Art. *Amulett*) ergänzen die Gesamtübersichten.

Daß auch wieder nicht-theologische Probleme, die aber dem Kirchenhistoriker oft begegnen, behandelt sind, zeigen die Artikel *Agrarverfassung* (F. Lütge) und *Akademien der Wissenschaften* (K. Aland).

Im ganzen wird man nach dem was bisher vorliegt, sagen dürfen, daß die 3. Aufl. der RGG wieder eine wertvolle Hilfe für jeden Benutzer zu werden verspricht. Man kann nur wünschen, daß es den Herausgebern gelingt, das Niveau weiter zu halten, immer die richtigen Bearbeiter zu finden, alle Schwierigkeiten, die ein solches Unternehmen mit sich bringt, zu überwinden und planmäßig das aufgestellte Ziel zu erreichen (1962/3 soll das ganze Werk vorliegen). Der Historiker möchte den Wunsch hinzufügen, daß der Platz für die historischen Artikel auf keinen Fall gekürzt wird. Denn das Werk heißt ja „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ und die Gegenwart ist nur von der Geschichte her zu verstehen. Dazu soll auch die neue RGG verhelfen und wird es auch tun, wenn sie so weiter geführt wird wie bisher.

Bonn

W. Schneemelcher

Hans von Soden: *Urchristentum und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze und Vorträge hrsg. von Hans von Campenhausen. Band 2: Kirchengeschichte und Gegenwart. Tübingen (Mohr) 1956. VI, 304 S. brosch. DM 19.50; geb. DM 23.—.

Auch der 2. Band der Gesammelten Aufsätze und Vorträge von Hans von Soden, der jetzt vorliegt und der Arbeiten aus dem Gebiet der Kirchengeschichte und zu den aktuellen Fragen der zwanziger und dreißiger Jahre bringt, ist eine hochwillkommene Gabe (zu Bd. I vgl. ZKG 65, 1953/4, 140 f.). H. von Campenhausen, der Herausgeber, hat hier aus dem Gesamtwerk von Sodens 14 Stücke ausgewählt (eines davon bisher unpubliziert), die wieder deutlich machen, daß die Arbeiten des Verf. auch heute noch nichts von ihrem Wert eingebüßt haben. Der Band wird eröffnet mit 2 Beiträgen zur Debatte um Spenglers ‚Untergang des Abendlandes‘ (1. „Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte“; 2. „Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler“). Man wird vielleicht zunächst fragen, ob es sinnvoll war, gerade diese Aufsätze noch einmal zu publizieren, muß aber diese Frage unbedingt bejahen, da Spengler einerseits ein wichtiges Phänomen der Geistesgeschichte der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts ist, andererseits aber die Auseinandersetzung um ihn offensichtlich noch nicht abgeschlossen ist (vgl. aus jüngster Zeit: Th. W. Adorno, Wird Spengler rechtbehalten?: Frankfurter Hefte X, 1955, 841 bis 846; F. Borkenau, Spengler — weitergedacht: Der Monat VIII, 1955, Heft 87, S. 46—55; Borkenau schreibt a.a.O. S. 46: „Mir erscheint Spengler jedoch keineswegs als abgetan“!). Es ist daher gut, die unbestechliche, klare und durchschlagende Kritik eines Meisters der Kirchen- und Dogmengeschichte an den Phantasien Spenglers wieder zur Verfügung zu haben, ganz abgesehen davon, daß von Soden dabei weit über die Kritik hinausführt und selbst Stellung zu einzelnen Problemen bezieht.

Der Vortrag „Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart“ ist eine glänzende Skizze der Missionsprobleme in der Alten Kirche, mit ständigem Blick auf die modernen Fragen, die zwar weitgehend auf Harnacks große Missionsgeschichte zurückgreift, die aber doch das dort gebotene Material selbständig verarbeitet hat und in vielen Fragen neue Gesichtspunkte beibringt (z. B. S. 65: es ist beachtenswert, „daß das antike Christentum — instinktiv — eine gewisse Zivilisation als die Voraussetzung der Evangelisation angesehen zu haben scheint“). Bezeichnend ist auch für den Weitblick von Sodens, wie er bereits 1924 das Selbständigwerden der ‚jungen Kirchen‘ vorausgesehen und als das eigentliche Ziel der Mission angesprochen hat.

Es folgt der zuerst in der ‚Christlichen Welt‘ 1911 erschienene Aufsatz „Die Geschichte der altchristlichen Kirche in Nordafrika“, der in das Arbeitsgebiet des jungen Hans von Soden führt und ein Musterbeispiel einer territorialgeschichtlichen Darstellung ist. Der ‚gewaltigsten Persönlichkeit, die dies Land hervorgebracht hat‘ (S. 88), Augustin, ist der nächste Beitrag gewidmet: „Augustinus, der Vater der abendländischen Kirche“, eine sehr schöne Darstellung der Grundgedanken des Kirchenvaters (1. Sünden- und Gnadenlehre; 2. Der Kirchengedanke), allgemein verständlich, aber tiefgehend, da auf einer wirklichen Kenntnis Augustins beruhend. Der nächste Beitrag, ein Vortrag über ‚Die Christianisierung der Germanen‘ ist zwar von der Problematik der Jahre kurz vor dem Ausbruch des dritten Reichs (Oktober 1932 gehalten) bestimmt, ohne aber nur ‚aktuell‘ zu sein. Vielmehr wird gerade hier sehr deutlich, wie von Soden aus der strengen wissenschaftlichen Arbeit heraus zu den Tagesfragen Stellung nehmen und gerade durch die Gebundenheit an die Wahrheit richtungweisend reden konnte (S. 115: „Tendenz ist die Todsünde gegen den Geist der Wissenschaft. Die Wissenschaft sucht Wahrheit, und die Wahrheit schmeichelt keinem Volk, sondern sie hilft ihm“). Die nächsten beiden Vorträge führen in die Reformationszeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Die Breslauer Universitätsrede von 1921 „Der Luthertag in Worms in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung“ stellt das Bekenntnis Luthers von 1521 in einen universalgeschichtlichen Rahmen. „Luther hatte das Schicksal Europas in der Hand, und er entschied für die Kirchenspaltung, nicht weil er sie wollte, aber weil er sie wagte . . . Er machte nun Ernst mit der symbolischen Geste der Verbrennung der Dekretalien“ (S. 149). Not und Tragik, Auftrag und Verheißung der Kirchenspaltung werden von Soden deutlich gemacht und vor Augen geführt. Die Formulierungen sind teilweise glänzend, jedenfalls ist die Lektüre auch dieses Aufsatzes schon durch den Stil ein Genuß! Ein Vortrag aus dem Jahre 1933 „Luthers Gottesbotschaft an das deutsche Volk“ ist aus einem doppelten Grunde wichtig. Einmal wird hier eine eigenständige Sicht der Verkündigung Luthers geboten. Gewiß war Hans von Soden kein eigentlicher Luther-Forscher, und man merkt diesem Vortrag wohl an, in welcher Tradition sein Lutherbild verwurzelt ist (Ritschl und Holl wären zu nennen). Aber dahinter steht ein eigenes intensives Lutherstudium und eine geniale Aneignung von Luthers Gedanken. Zum anderen ist darauf hinzuweisen, daß gerade in diesem Vortrag die eigentlichen theologischen Intentionen von Sodens sichtbar werden, von denen aus er dann auch seine Entscheidung im Kirchenkampf getroffen hat und zu einem der geistigen Führer in diesem Kampf werden konnte.

Es ist erfreulich, daß auch aus dieser Zeit Beiträge aufgenommen worden sind. Schon 1922 hat von Soden in einem Vortrag, der auch erneut abgedruckt ist, „unsere Pflicht zur Kirchenpolitik“ betont (zur zeitgeschichtlichen Einordnung dieses Vortrages, der in der Christlichen Welt 1922 erschien, vgl. Joh. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, 1952, S. 279—282). Von seinem tiefen Wissen um historisches Werden und Vergehen aus hat er scharfe Kritik an dem kirchenpolitischen Versagen des ‚freien‘ Protestantismus geübt und seine Mitarbeit an der Preussischen Generalsynode, auf der er zur ‚Linken‘ gehörte, verteidigt. Idealismus, Individualismus, Enthusiasmus und Quietismus werden als die tieferen Ur-

sachen für dieses Versagen aufgezeigt. Man kann nur mit Erschütterung lesen, wie von Soden hier vor den Gefahren eines reaktionären Kurses warnt, wie richtig er die Dinge analysiert hat. Vergeblich — so wird man heute sagen müssen, da der Kurs in der altpreußischen Union wie in den meisten anderen deutschen Landeskirchen nach 1918, von den ‚Positiven‘ bestimmt, mit zur Katastrophe von 1933 geführt hat und sie mit verschuldet hat. Nicht vergeblich — wenn wir wenigstens diese Stimme angesichts des alten Ungeistes, der auch nach 1945 in der Kirche wieder auferstanden ist, zu Gehör bringen und sie nicht verstummen lassen! Auch die letzten drei Beiträge des Bandes („Der Dienst des Staates und der Kirche an der Volksgemeinschaft“ 1937; „Die Kirche Christi und die weltliche Obrigkeit“ 1935; „Artikel 1 der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom Juli 1933 und die Barmer Theologische Erklärung“ 1937) sowie der Brief „An die Pfarrer der Bekennenden Kirche in Kurhessen und Waldeck“, 1934, sind nicht nur Dokumente zur Geschichte des Kirchenkampfes und seiner geistigen und theologischen Hintergründe (das auch und zwar höchst bedeutsame!), sondern aktuelle Mahnungen des großen Theologen für unsere Zeit. Ein ungedruckter Aufsatz „Papst Pius XII. über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien“ 1945, ist nicht nur kontroverstheologisch wichtig, sondern auch durch seine grundsätzliche Erörterung des protestantischen Schriftprinzips.

Im ganzen kann also dieser Band nur genau so begrüßt und empfohlen werden wie der erste. Auf drei Punkte möchte ich abschließend und zusammenfassend noch hinweisen:

1. In allen Vorträgen und Aufsätzen von Sodens wird das große wissenschaftliche Ethos, das ihn beseelt hat, deutlich. Man wird von Soden wohl mit einem gewissen Recht noch einen der großen ‚Liberalen‘ nennen dürfen, wobei dieser Begriff nicht als Parteiname gemeint ist, sondern als eine Geisteshaltung, die wir bei Harnack und vielen anderen je in verschiedener Ausprägung finden. Es ist nun immer wieder erstaunlich, wie die Wahrheitsfrage alles Denken und Arbeiten in diesen Gruppen beherrscht. Man kann und soll an Hand von Sodens lernen, daß diese Wahrheitsfrage nicht irgendein Prinzip ist, das nur aus den Voraussetzungen dieser ‚freien‘ Theologen eine solche Bedeutung gewonnen hat, sondern daß sie die Lebensfrage für Theologie und Kirche ist und bleibt, und daß die Theologie als Wissenschaft nur zu ihrem Schaden diese Wahrheitsfrage zugunsten einer (dann doch immer nur imaginären) ‚Kirchlichkeit‘ aufgeben kann.

2. Ein besonders starker Eindruck ist bei der Lektüre der Aufsätze die Betonung des nationalen (nicht nationalistischen) Gedankens. Man könnte beinahe sagen, daß von Soden ein besonders feiner und guter Vertreter des ‚National-liberalismus‘ war (ob er je dieser Partei nahestand, weiß ich nicht, ist hier auch nicht wichtig). Aber dieser ‚Nationalismus‘ ist im Grunde nichts anderes als die Anerkennung der geschichtlichen Gegebenheiten und der Gebundenheit des Menschen an diese Tatsachen; man könnte von ‚Schöpfungsordnungen‘ sprechen, wenn dieses Wort nicht durch die lutherische Theologie so mißbraucht wäre (vgl. von Sodens kritische Äußerungen S. 241 ff., besonders 245 f.). Zugleich kommt aber darin auch die Verantwortung des Christen und des Wissenschaftlers für sein Volk zum Ausdruck. Auch an diesem Punkt scheint mir von Soden heute so aktuell wie einst!

3. Das, was der Christ seinem Volk schuldig ist, ist das Evangelium. Dieser Grundsatz durchzieht alle Beiträge dieses Bandes. Nur von hier aus ist einerseits sein Kampf für die Erhaltung der Volkskirche (etwa in den Auseinandersetzungen um die Bekenntnisformel der Verfassung der Altpreußischen Union) und andererseits sein unerbittlicher Kampf gegen die Zerstörung der Kirche durch die ‚Deutschen Christen‘ zu verstehen. Es ist ja nicht so, daß er das, was er von seinen Lehrern (etwa Harnack) gelernt hatte, nun 1933 aufgab und eine Schwenkung um 180 Grad vollzog. Nein, gerade von seiner Theologie her war er gerufen, mitzuwirken an dem Werk und dem Kampf der Bekennenden Kirche. Die klare Erkenntnis dessen, was Kirche ist, gegründet auf dem reichen histo-

rischen Wissen, hat ihn eine klare Linie in jenen wirren Jahren halten lassen, die uns damals und heute richtungsweisend sein kann. Das Urteil über das kümmerliche Versagen lutherischer Theologen und Bischöfe wird dadurch allerdings nur verschärft, und die Legenden, die sich jetzt um jene Zeit bilden und bewußt verbreitet werden, lösen sich in nichts auf, wenn man sich an Hans von Soden orientiert!

So sind diese beiden Aufsatzbände in ihrer historischen Sicht wie in ihrer aktuellen Zuspitzung eine höchst wichtige und wertvolle Gabe, für die Herausgeber und Verlag bedankt seien. Zum Schluß noch ein Wunsch: Es wäre schön, wenn die beiden kleinen Bändchen „Die Entstehung der christlichen Kirche“ und „Vom Urchristentum zum Katholizismus“ nun auch noch nachgedruckt würden. Auch sie verdienen es, und wir hätten dann wirklich Hans von Sodens Werk wieder ganz zur Verfügung.

Bonn

W. Schneemelcher

Festschrift Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstage am 9. August 1953 dargebracht von seinen Schülern, Freunden und Fachgenossen, hrsg. von Ursula Schell, Halle/Saale (V. E. B. Niemeyer) 1955. XVI, 342 S. mit mehreren Abb. geb. DM 16.75.

Der Greifswalder Ordinarius für mittelalterliche Geschichte und langjährige Mitarbeiter der *Monumenta Germaniae Historica* hat das Erscheinen dieser Festschrift nicht mehr erlebt, er ist am 7. April 1956 gestorben. Die ausführliche Bibliographie (S. 325 ff.) ist ein eindrucksvolles Zeugnis seines Wirkens. — Von den 20 Beiträgen, die von Verfassern aus ganz Deutschland stammen, können hier nur die für die Kirchengeschichte belangreichen erwähnt werden. E. Aßmann veröffentlicht „Ein rhythmisches Gedicht auf den hl. Alexius“, das wahrscheinlich von Papst Leo IX. verfaßt wurde (S. 31–38). R. Bork, „Zu einer neuen These über die Konstantinische Schenkung“ (S. 39–56), widerlegt noch einmal die von W. Ohnsorge (ZRG. Germ. Abt. 68 (1951) 78 ff.) vorgeschlagene Datierung der berühmten Fälschung zu 804/05. F. Herberhold erweist „Die auf den Namen Karls des Großen gefälschte Urkunde für Beuron (BM.² 272)“ als ein gelehrtes Machwerk des 18. Jahrh. (S. 80–112). F. v. Lorentz behandelt „Das Triumphkreuz in der Nikolaikirche zu Spandau“, ein Werk aus der Zeit um 1500 (S. 201–206). Einen nur teilweise überzeugenden „Beitrag zum Verständnis des Naumburger Westlettners“ gibt K. Wessel, „Vides quanta propter te sustinerim“ mit einer Zusammenstellung von Zeugnissen der zisterziensischen Frömmigkeit (S. 312–324). Der bedeutsamste Aufsatz der Festschrift ist von E. E. Stengel, „Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke“ (S. 282–311), eine überlegene Zusammenfassung und Weiterführung der bisherigen Untersuchungen.

Bonn

R. Elze

Alte Kirche

Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. Berlin (de Gruyter) 1953. Bd. I: Die Anfänge. 3. Aufl. VIII, 326 S. Bd. II: Ecclesia catholica. 2. Aufl. VIII, 339 S. Bd. III: Die Reichskirche. 2. Aufl. VIII, 346 S., jeder Bd. geb. DM 14.—. Bd. IV: Die Zeit der Kirchenväter. IV, 200 S. geb. DM 7.—. Alle vier Bände zus. geb. DM 44.—.

Der Verlag hat dieser sehr zu begrüßenden Neuauflage des wohlbekannten Werkes auf den Schutzumschlägen recht betonte Wertungen mitgegeben: „Das grundlegende Werk zur Erkenntnis der Anfänge und des innersten Wesens der christlichen Religion“ — „Selten wird ein kirchengeschichtliches Buch eine so allgemeine Zustimmung gefunden haben, so sehr als Ereignis empfunden worden sein, sowohl bei uns als im Auslande“ — „Ein Buch nicht nur für Gelehrte . . .“ — „ . . . Abschluß und Inbegriff der Lebensleistung Lietzmanns, die Repräsentation zugleich eines ganzen mit ihm zu Ende gehenden Zeitalters“. — Man wird diesen Kennzeichnungen im allgemeinen durchaus zustimmen können, man wird aber zugleich die mit ihnen bezeichneten Grenzen nicht außer Acht lassen dürfen. Mit den beiden ersten Bänden hat sich in ZKG (53, 1934, S. 624 ff. und 58, 1939, S. 260 ff.) R. Bultmann in ebenso grundsätzlicher wie förderlicher Weise auseinandergesetzt, und für die beiden letzten Bände könnte diese Auseinandersetzung kaum auf einer anderen Linie erfolgen. Die Würdigung der glanzvollen Leistung Lietzmanns ist für Bultmann dabei selbstverständlich. So hebt er vor allem die Fragen hervor, die sich beim kritischen Leser melden, und bezeichnet, was ihm als mehr oder minder problematisch erscheint. Er betont mit Recht, daß Lietzmanns Erzählen eben „so wenig Reflexion“ enthält, daß man hinsichtlich der leitenden Ideen der Darstellung nicht völlig ins Klare komme. Hier haben auch die späteren Bände nicht weitergeholfen. Es wird z. B. nicht recht verständlich, wie aus den in Bd. I aufgezeigten und sehr spannend beschriebenen Ansätzen die frühkatholische Kirche entstehen konnte oder gar entstehen mußte und was, religionsgeschichtlich gesehen, ihr Besonderes sei. Die Reduktion des spezifisch Christlichen auf Jesu Gott-Vater-Glauben erlaubt in der Tat auch keine deutlichen Profilierungen, wie überhaupt das Fehlen eines wirklich theologischen Urteils den Glanz der Erzählung zu ungunsten der geschichtlichen Erkenntnis dominieren läßt. Das Kerygma etwa als Norm des kirchengeschichtlichen Urteils und das Problem der Kirche als Kirche Jesu Christi in der Geschichte treten den vorherrschenden welt-, kultur- und religionsgeschichtlichen Aspekten gegenüber jedenfalls soweit zurück, daß man ihr etwaiges Vorhandensein nicht recht bemerken kann. Sie sind zudem auch durch eine vielfach rein frömmigkeitsgeschichtliche Sicht verdeckt. So förderlich und reizvoll die kräftige Auswertung der archäologischen und der liturgiegeschichtlichen Forschung ist, von denen jene bereits in I, 9 beginnt, so stark tritt die Berücksichtigung der gedanklichen Auseinandersetzungen, der Problemgeschichte in Philosophie und Theologie zurück, was gerade auch in den beiden letzten Bänden auffällt, aber auch in Bd. I gelegentlich der Beurteilung der Gnosis diese nicht über ihre Auffassung als synkretistische Erscheinung hinausgelangen läßt.

Auf der anderen Seite läßt die spürbare Freude am Stoff eine zu starke Vereinfachung der Fülle mannigfacher Erscheinungen nicht zu, und bei der „religionsgeschichtlichen“ Einordnung des jungen Christentums überwiegt das Aufweisen der Verschiedenheit gegenüber der religionsgeschichtlichen Umwelt die ältere Fragestellung nach der Verwandtschaft. Der jüdisch-orientalische Untergrund wird daher auch stärker betont als der hellenistische. Die Gruppierung der dem Frühkatholizismus vorangehenden Entwicklung ist durch die Unterscheidung einer paulinischen und einer hellenistischen Richtung gekennzeichnet, wobei Johannes — was recht problematisch ist — und Ignatius — was durchaus einleuchtet — auf die paulinische Seite kommen. Das Literaturgeschichtliche (man fühlt sich an Euseb erinnert!) gibt weithin das Gerippe ab; die vorhandenen litera-

rischen Quellen erzählen gleichsam durch Mitteilung und Analyse ihres Inhalts die Geschichte selbst, und die redliche Notierung der Lücken in der Überlieferung verstärkt den Eindruck gesicherter Verlässlichkeit des Erzählten. Der Aufbau des ganzen Werks ist durch die Absicht bestimmt, kleinere Zeitabschnitte in einer alle erreichbaren Zeugnisse, sowohl literarische wie archäologische sorgsam erfassenden und den Lebensraum, die Landschaft selbst beachtenden Weise in sich geschlossen verständlich zu machen. So führt der 1. Bd. bis zu Marcion und zur Gnosis, der 2. über die Mitte des 3. Jh.s (Gallienus) hinaus, wobei der Neuplatonismus bezeichnenderweise noch nicht eingerechnet wird, der 3. bis zur heidnischen Reaktion Julians und der 4. bis zum Tod des Theodosius und Ambrosius. Dieser 4. Bd. überrascht in seiner Gestaltung gegenüber seinem Untertitel und zeigt noch einmal deutlich, wie für Lietzmann das Staats- und Kirchenpolitische im Vordergrund steht gegenüber der „inneren“ Geschichte der Kirche. Daher ist auch das Ambrosius und Theodosius geltende Kapitel ein besonderer Höhepunkt der Darstellung. Daneben steht die Geschichte der Volksfrömmigkeit, der Verhältnisse und Vorgänge des „kirchlichen Lebens“, wie man heute sagen würde. Besonders beachtlich ist der Versuch, erstmals eine Gesamtdarstellung der Frühgeschichte des Mönchtums zu geben, wobei freilich die *vita Antonii* und die These von der ausschließlich ägyptischen Herkunft des Mönchtums etwas einseitig die Entwicklungsgeschichte bestimmen, nicht ganz unbeeinflusst von den bekannten Thesen K. Holls. Um so wichtiger, daß beim syrischen und beim frühen abendländischen Mönchtum Lietzmann seine eigenen Forschungen in einer Skizze zusammenfaßt und damit den Grund legt für eine künftige, wirklich umfassende und in sich geschlossene Darstellung des frühen Mönchtums. Das Werk läßt eine Lücke offen, die man nur mit großem Kummer konstatieren kann: die für Bd. 4 vorgesehenen Kapitel über die Kultur im 4. Jh. und über die Anfänge christlicher Kunst sind nicht mehr zu druckfertiger Gestaltung gelangt. Ein schmerzlicher Verlust!

Der Gang der Forschung wird heute manches, besonders in den Anfängen der Geschichte der Alten Kirche, aber auch im 4. Jh. anders ansehen lassen. Insoweit stellt das imposante Werk in der Tat eine glanzvolle Zusammenfassung jenes Bildes der Alten Kirche dar, wie es den Intuitionen, Anregungen, den Beobachtungen und Erkenntnissen, dem Grundriß der Auffassung entspricht, die auf das Lebenswerk Harnacks zurückführen. Nur, daß der Schluß des 4. Bd.s freilich wieder wegweisend in die Zukunft gerichtet ist, vor Aufgaben stellt, die einer eindringenden Bearbeitung immer noch harren.

Lietzmann wollte erzählen, wie es gewesen ist, und nicht zu Urteilen gelangen, wie wir sie heute von einer theologischen Kirchengeschichtsschreibung erwarten müssen. Daher ist die erstaunliche Aktualität der Geschichte der Alten Kirche für die Kirche von heute sozusagen ersetzt durch das gespannte Interesse des Zuschauers bei einem buntbewegten Schauspiel. In diesen Rahmen wäre das grundsätzliche Urteil über das ganze Werk zu stellen. Immerhin darf man nicht verkennen, daß auch Lietzmann bei seiner Darstellung nicht ganz auf theologische Maßstäbe verzichtet. Allerdings entsprechen diese so ziemlich dem, was Harnack unter dem Wesen des Christentums verstanden hat. „In der Gnosis erhebt sich mit Macht der Gott der östlichen Mystik gegen den Vater im Himmel, zu dem Jesus seine Jünger beten gelehrt hat“ (I, 317) — ein solcher Satz macht das deutlich und zeigt zugleich, daß jener Maßstab doch nicht zureicht, so sehr er den beiden Hauptaspekten der Darstellung Lietzmans, demjenigen auf die Kirche im Zusammenhang des politischen und kulturellen Geschehens und dem auf die schlichte Frömmigkeit der Gemeinden, „entspricht“. Aber die Erzählung selbst ist so lebendig und so meisterhaft gestaltet, daß sie gerade darum die Frage nach dem Eigentlichen des Kirchengeschichtlichen eher weckt als unterdrückt.

Göttingen

E. Wolf

Johannes Quasten: *Patrology*. Vol. I. The Beginnings of Patristic Literature. Utrecht u. Brüssel (Spectrum Publishers) 1950. XVIII, 349 S. Vol. II The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. 1953. XI, 450 S.

In einem höchst lehrreichen Aufsatz „Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neueren altchristlichen Literaturgeschichte“ (Misc. G. Mercati I = Studi e Testi 121, 1946, S. 483—520) hat der verehrte Senior der patristischen Arbeit in Deutschland, B. Altaner, nicht nur einen Überblick über die immer mehr anwachsende Forschung und die auch in den letzten Dezennien nicht abbreißende Kette von Neufunden auf dem Gebiet der altchristlichen Literatur gegeben, sondern auch das Problem einer Erneuerung des großen Bardenhewer angeschnitten. A. meint: „Es ist darum bei günstigen Arbeitsmöglichkeiten meiner Meinung nach durchaus möglich, das *pium desiderium* aller interessierten Fachkreise zu erfüllen und eine neue kritische vier- oder fünfbändige Geschichte der altchristlichen Literatur zu schreiben, die alle Hauptergebnisse der neuesten Forschung verarbeitet und dem Fachmann das notwendige Rüstzeug für seine Weiterarbeit an die Hand gibt“ (a.a.O. S. 515). Altaner selbst hat bereits 1935 sich an die Arbeit gemacht, um dieses *desiderium* zu erfüllen. Durch seine Flucht aus Breslau 1945 hat er den größten Teil seiner Materialien verloren und es ist zu befürchten, daß er seinen Plan nun nicht mehr realisieren kann. Dagegen hat er 1950 eine völlig neubearbeitete Auflage seiner *Patrologie* erscheinen lassen (vgl. ZKG 63, 1950/1, 213 f.), von der in absehbarer Zeit eine weitere Neubearbeitung zu erhoffen ist. Daß diese *Patrologie*, wohl das beste Hilfsmittel, das wir im deutschen Sprachgebiet für unsere Arbeit haben, kein Ersatz für einen neuen Bardenhewer ist und auch nicht sein will, braucht kaum gesagt zu werden.

Aber es erhebt sich ja nun die Frage, ob es überhaupt schon möglich ist, eine solche umfassende neue Literaturgeschichte zu schaffen. Die derzeitige patristische Arbeit ist m. E. dadurch charakterisiert, daß zwar manche Probleme, die zur Zeit Harnacks umstritten waren, endgültig geklärt sind, daß aber andere Fragen und Aufgaben, vor allem solche aus dem 5. und 6. Jahrhundert, in einer derartigen Fülle an uns herangetreten sind, daß eine zusammenfassende Darstellung kaum möglich ist. Dazu kommt — wie A. in dem zitierten Aufsatz mit Recht betont —, daß noch zwei Bereiche kaum in Angriff genommen sind: Die anonymen und pseudonymen altchristlichen Werke und die Übersetzungen. Hier harren unser noch große Aufgaben! Und schließlich muß doch wohl auch gesehen werden, daß die patristische Arbeit bis heute so mit dem Sammeln von Texten, mit der Untersuchung von chronologischen Fragen und Abfassungsverhältnissen, Interpretation im Blick auf Theologie- und Dogmengeschichte usw. beschäftigt ist, daß die für eine Literaturgeschichte im wahren Sinn des Wortes wichtigste Frage, nämlich die nach den Formen, bisher kaum in Angriff genommen ist. Gewiß ermutigt der Versuch von H. Jordan nicht gerade zu solcher Arbeit. Aber sie muß doch einmal getan werden, und F. Overbeck hat schon richtig gesehen, daß an dem Problem der Formgeschichte sich ganz entscheidende Dinge aufweisen lassen (vgl. F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Basel 1954; weiter meinen Aufsatz: Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie: Evgl. Theol. 1950/1, 207 ff.).

Unter Berücksichtigung dieser Gedanken wird man die große, auf vier Bände berechnete englische „*Patrology*“ von J. Quasten sehr begrüßen. Nicht nur deshalb, weil hier das erste größere selbständige Werk dieser Art im englischen Sprachbereich vorliegt, sondern weil wir damit eine heute mögliche Zwischenlösung vor uns haben. Qu. hat mit seinem Werk keinen neuen Bardenhewer geschaffen, sondern ist weitgehend in den Bahnen der Altanerschen *Patrologie* geblieben. Aber durch den größeren Umfang, der ihm zur Verfügung steht, kann er z. B. jeweils auch über die handschriftliche Überlieferung referieren und kann auch für die einzelnen Väter längere Textzitate in Übersetzung bringen, die einen guten Eindruck von der Theologie und der Lehrweise des Betreffenden vermitteln. Es ist

also damit nicht eine Literaturgeschichte, wohl aber ein zuverlässiges Handbuch geschaffen, das nicht nur für Studenten (für sie hoffentlich auch!) sondern für jeden Fachmann umfassende Informationen und reiches Material bereit hat. Daß ausführliche Literaturangaben hinzutreten, erhöht den Wert. Die ersten beiden Bände des Werkes, die bis jetzt vorliegen, umfassen die Literatur bis zum Konzil von Nicaea 325. Der I. Band, der bis Irenaeus reicht, ist inzwischen auch in französischer Sprache erschienen (*Initiation aux pères de l'église*, übers. von J. Laporte, Paris, Les éditions du Cerf, 1955). Diese französische Ausgabe, ein Zeichen für die Nützlichkeit des Werkes, hat die Literaturangaben ergänzt, sonst aber nur unwesentliche Änderungen und vereinzelte Zusätze gebracht.

Der erste Satz in Band I kann die Intention Quastens verdeutlichen:

„Patrology is that part of the history of Christian literature which deals with the theological authors of Christian antiquity. It comprises both the orthodox and the heretical writers, although it treats with preference those authors who represent the traditional ecclesiastical doctrine, the so-called Fathers and Doctors of the Church. Thus, Patrology can be defined as the science of the Fathers of the Church. It includes, in the West, all Christian authors up to Gregory the Great (d. 604) or Isidore of Seville (d. 636), and, in the East, it extends usually to John Damascene (d. 749)“ (S. 1).

Qu. hält sich nicht lange mit theoretischen Erörterungen auf. Aber es wird schon an diesen Eingangssätzen und dann im weiteren Verlauf deutlich, daß er zwar fest auf dem Boden der Lehre seiner Kirche steht (charakteristisch ist das Zitat von Newman S. 11 f.), daß aber der wissenschaftliche Charakter des Buches niemals durch diese Bindung beeinträchtigt wird, sondern der Verf. sich immer, trotz der Epitheta ‚haeretisch‘ usw., um eine sachliche Unterrichtung des Lesers über Leben und Werk des betr. altchristlichen Autors bemüht. Auch wenn man die im Anschluß an die altkirchlichen Entscheidungen nachvollzogene Trennung der Böcke von den Schafen und die damit gegebene simplifizierende Schwarz-Weiß-Malerei nicht nachvollziehen kann, so muß betont werden, daß der Verf. niemals engstirnig (wie zum Teil nun doch der verdienstvolle Bardenhewer) seine Urteile fällt. Es fehlt vor allem der Komplex gegenüber der ‚modernen‘, d. h. weitgehend der protestantischen patristischen Arbeit.

Band I umfaßt acht Kapitel, in denen nach der Einleitung (mit einer guten Übersicht über die Geschichte der Disziplin) die Anfänge liturgischer Formeln und kirchenrechtlicher Literatur (Didache zwischen 100 und 150), die Apostolischen Väter, die apokryphe Literatur, die Anfänge christlicher Poesie, Märtyrerakten, griechische Apologeten, gnostische Werke und antihaeretische Literatur besprochen werden. Band II setzt ein mit den Alexandrinern von Pantaeus bis Hesychius; es folgen die Schriftsteller aus Kleinasien, Syrien und Palaestina, die Römer, die Afrikaner und schließlich andere Schriftsteller des Westens.

Vor allem bei den bedeutenderen Vätern ist jeweils eine recht ausführliche, durch Zitate unterbaute Darstellung der Lehre (nach loci geordnet) beigegeben. Man wird natürlich dagegen einwenden können, daß hier eigentlich die Aufgabe der Patrologie etwas zu weit gefaßt ist. Altaner hat in dem o. a. Aufsatz deutlich darauf hingewiesen, daß die Darstellung des Lehrgehalts nicht zu den Aufgaben der altchristlichen Literaturgeschichte gehöre. Aber so wie er in seiner Patrologie aus pädagogischen Gründen kurze Hinweise auf die dogmatische Stellung der Väter gebracht hat, so wird auch Quastens von praktischen Erwägungen aus das getan haben. Dazu kommt natürlich, daß viele literarische Probleme (vor allem Überlieferungsfragen bei den Vätern des 4. und 5. Jh.) gar nicht ohne die dogmengeschichtliche Entwicklung zu verstehen sind (z. B. die Überlieferung der Schriften des Athanasius von Alexandrien).

Es würde nun lohnen in eine Einzeldebatte an verschiedenen Punkten einzutreten. Das kann aber im Rahmen einer Besprechung nicht geschehen. Ich hätte z. B. bei den Pseudo-Clementinen einige Fragen, die vor allem mit den literarkritischen

Problemen zusammenhängen. Auch bei Paul von Samosata scheint mir noch manches anders zu liegen als bei Qu. es den Anschein hat. Daß I, 242 Melito als ‚unmarried‘ bezeichnet wird aufgrund von Eusebs Aussage, daß er *εἰρῶνος* gewesen sei, ist wohl nicht richtig und einer der wenigen kleinen Schönheitsfehler. Aber wichtiger ist mir, daß das Gesamturteil über die beiden bisher vorliegenden Bände nur positiv sein kann. Wir haben hier, in tadelloser äußerer Gestalt, ein unschätzbares Hilfsmittel für unsere Arbeit in der Hand, für das man dem Verf. nur dankbar sein kann und dem man viele fleißige Benutzer wünschen muß.

Bonn

W. Schneemelcher

Johannes Betz: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg (Herder) 1955. fffvIII, 352 S. kart. DM 21.—.

Mit Freuden greift man stets nach einer Arbeit über die Eucharistie, die in der Botschaft Jesu an seine Jünger einen Höhepunkt und im Leben der frühchristlichen Gemeinde den Mittelpunkt ihres Kultes und damit ihres Lebens ausgemacht hat. Wenn über dieses Thema in Schrift und frühchristlicher Verkündigung nicht viele Worte gemacht sind, hat dies seinen Grund wohl darin, daß es sich hier nicht um eine Sache der Lehre, sondern um eine Sache des Tuns handelt und gerade die wichtigsten Dinge des religiösen Lebens oft lange getan sein wollen, bis ihr innerster Gehalt und Sinn zum Verständnis und Bewußtsein gebracht werden kann. Endlich hat sich gerade vor dem Ephesinum die Arkandisziplin in besonderer Weise auf jene Wirklichkeiten erstreckt, die in einer bloß verstandesmäßigen Darstellung nie vollständig erfaßt und darum gerade dem Außenstehenden so leicht mißverständlich bleiben mußten, obwohl sie dem Eingeweihten das Heiligste waren.

Der Verfasser der vorliegenden Dissertation der kathol. theol. Fakultät in Tübingen hat mit großem Eifer und einer beachtlichen Kenntnis sowohl der einschlägigen bibelwissenschaftlichen wie der patristischen Probleme und der frühen Liturgiegeschichte hier die eucharistischen Texte bei den vorephesinischen, griechischen Vätern gesammelt, freilich nicht bloß als Quellen, sondern um sie von Anfang an auf eine Sache hin zu befragen, die in den letzten 30 Jahren viel erörtert und umkämpft worden ist, auf das Problem der sog. „Mysterien-Gegenwart“ hin: was wird in der eucharistischen „Gedächtnisfeier“ gegenwärtig, welche Gestalt hat diese Gegenwärtigkeit und wie ereignet sie sich? Der Verfasser sucht dieses Thema zu bewältigen, indem er einleitend eine Unterscheidung einführt, die ihm zum Einteilungsschema seines auf vier Teile berechneten Werkes wird, die Unterscheidung zwischen Aktualpräsenz und Realpräsenz. Der vorliegende Teilband behandelt die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik; der zweite Teilband soll die Realpräsenz in der Lehre derselben Zeit darstellen, und die folgenden zwei Teilbände werden dieselben Themen für die Zeit von 431 bis zum Ende der Patristik bearbeiten. In der Einleitung erklärt der Verfasser sofort seinen Terminus „Aktualpräsenz“ gegenüber dem vor allem seit der Theologie des Mittelalters in der katholischen Sakramentenlehre geläufigen Begriff der Real- und Substantialpräsenz mit folgenden Worten: „Aktualpräsenz der Person Jesu . . . besagt . . . die pneumatische Gegenwart Christi als des hier und jetzt im Abendmahl Handelnden . . . ein gegenwärtiges Heilstun Christi, gegenwärtiges Christusgeschehen . . . Im jetzigen Handeln Christi kommt sein historisches Heilshandeln zum Vorschein . . . Das Abendmahl ist die Gegenwart des vergangenen Heilstuns Christi“ (S. XXIII f.). Näherhin wird diese Gegenwart hier noch als *präsentia commemorativa* (nicht *simpliciter*) *actualis* gekennzeichnet. Im Werk selbst erscheint dieser Begriff der Aktualpräsenz erst gegenüber Casel, Söhnen und Schmaus

(242—260) gebildet und geklärt. Ein 1. Kap. (1—64) erarbeitet zunächst die Grundlage der ganzen Arbeit, die realpräsentische Deutung der ntl. Einsetzungsberichte. Das 2. Kap. (65—139) behandelt die Aktualpräsenz der Person Christi als des Kyrios und Hohenpriesters beim Abendmahl. Das 3. Kap. (140—259) trägt den Titel: Die kommensorative Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Jesu im eucharistischen Geschehen. Aufbauend auf der Vorstellung von der Eucharistie als Mahl wird gezeigt, daß Christi „Abschiedsmahl“ die Sinndeutung seiner irdischen Existenz ebenso wie die Vorwegnahme seiner zweiten Parusie, kurz alle Heilsergebnisse des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zu seiner zweiten Parusie umfaßt, und näherhin wird die Weise der Vergegenwärtigung dieser vergangenen oder zukünftigen Heilstaten Jesu in der Anamnese dieser Ereignisse durch die Kirche als „aktuelle, relative, symbolische oder intentionale, kommensorative Gegenwart“ gekennzeichnet. Ein 4. Kap. (260—342) erörtert „die kommensorative Aktualpräsenz der Inkarnation Jesu im Abendmahl der Kirche“, wobei die verschiedenen Wandlungstermini ihre Behandlung und das eucharistische Tun der Kirche in der Epiklese seine Klärung finden.

Wer die Schwierigkeiten kennt, die eine sachgemäße Erklärung des Mysteriums begriffes oder des Sakramentes macht, und die Bemühungen der Theologen in dieser Sache in den vergangenen zwanzig Jahren miterlebt hat, wird immer aufhorchen, wenn ein neuer Lösungsversuch angeboten wird. So muß auch eine Besprechung, die mehr sein soll als eine Buchanzeige, wenigstens ein paar Worte sagen zu dem hier vorgelegten neuen Terminus der Aktualpräsenz. Was schon die knappe Inhaltsangabe erkennen läßt, zeigt noch deutlicher eine eingehende Lektüre des Werkes: daß nämlich drei recht verschiedene Gestalten von „Gegenwart“ gemäß der Verschiedenheit des gegenwärtigen „Gegenstands“ in dieser Arbeit zur Darstellung kommen. Da steht am Anfang die Realpräsenz des totus Christus in Fleisch und Blut als Speise und Trank des Abendmahles. Ausdrücklich hat der Verfasser gegenüber einer bloß symbolischen Auffassung sowie gegenüber Bedenken aus dem historischen und personalen Bereich das realistische Verständnis der Einsetzungsworte verteidigt. Hätte der Verfasser nicht Eucharistie wesenhaft nur als Mahl gefaßt, hätte er wohl schon hier empfunden, daß der Gegenstand der Realpräsenz selbst schon Momente enthält, die über sein Sein als Speise und Trank wesentlich hinausweisen und so seine Verdinglichung ausschließen: wenn „die paulinisch-lukanische Tradition die älteste erreichbare Form des Stiftungsberichtes“ (26) darstellt, dann geht es hier ganz und gar um ein „Opfermahl“, bei dem das Essen nicht der eigentliche Sinn (wie bei einer gewöhnlichen Speise) sondern vielmehr nur die notwendige Bedingung ist, um dadurch die damit gegebene realistische Teilhabe am Opfer selbst zu gewinnen. Nicht bloß „der totus Christus ist die eigentliche Abendmahlsgabe“ (50), sondern Opferleib und Opfer(Bundes-)blut Christi. Das *διδόμενον* und *ἐκχυνόμενον* bei Le hat wohl nicht futurischen Sinn (16), sondern drückt die Zuständigkeit als präsentische Wirklichkeit aus.

Die nun folgenden Kapitel nehmen wenigstens zwei verschiedene Arten von Gegenwärtigkeit unter dem Begriff der Aktualpräsenz zusammen. Da wird zunächst die Gegenwärtigkeit der Person Christi als des Kyrios und Hohenpriesters des eucharistischen Mahles dargetan: er bereitet und verteilt auch hier und heute noch das Mahl. Gerne wird man diese Gestalt der Gegenwart von der erst behandelten Realpräsenz unterscheiden, und der Ausdruck „Aktualpräsenz“, wenn er realistisch wie beim Verfasser hier verstanden wird, mag dafür angebracht erscheinen. Eine Festlegung der theologischen Termini wird freilich hier noch eingehend zu untersuchen haben, ob diese Unterscheidung nicht primär von unserer menschlichen Betrachtungsweise her genommen ist, wo als sichtbare Zeichen der realen Gegenwart das eine Mal die dinghaften Wirklichkeiten Brot und Wein und das andere Mal die menschliche Person des Liturgen erscheinen. Damit ist auch angedeutet, daß der Sinn dieser „Realität“ der Gegenwart in beiden Fällen gewiß nicht derselbe sein kann. Wenn man die zahlreichen Beispiele aufmerksam liest,

die der Verfasser beibringt, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß sie als Antwort nicht auf die Frage nach der Gegenwart, sondern als Aufruf zur frommen Ehrfurcht und als Erklärung für das übermenschliche Geschehen erscheinen und darum sehr vielsinnig sind, was den Verfasser selbst dazu führt, den Alexandrinern eine präsentische (aus der Logosidee), den Antiochenern eine re-präsentische (aus dem Wirksamkeitsgedanken?: S. 105) Gegenwärtigkeitsvorstellung zuzusprechen.

Erheblich schwieriger wird der Begriff der Aktualpräsenz im folgenden Kapitel, wo er als „Kommemorative Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Jesu“ erscheint. Werden, so fragt man sich, die Schwierigkeiten, die bei Erörterung der sog. „Mysterien-Gegenwart“ aufgetreten sind und die der Verfasser eingehend darlegt (198—201), durch den neuen Begriff wirklich gelöst? Ausdrücklich lehnt der Verfasser die absolute Gegenwart des vergangenen Ereignisses, wie sie Casel vertreten hat, ab, ebenso wie die Ansicht Söhngen's und die Darlegung von Schmaus, der das Ereignis nur in der Person Christi, als geschichtliche Prägung des real hier gegenwärtigen Herrn verstanden wissen will. Der Verfasser will mit der „kommemorativen, relativen, symbolischen, intentionalen Aktualpräsenz“ eine wirkliche Gegenwart der vergangenen, geschichtlichen Geschehnisse lehren. Ich muß gestehen, daß mir dieser Begriff hier nicht durchschaubar und verständlich geworden ist. Einmal scheint mir der Begriff der Geschichtlichkeit nicht klar und zum anderen kann ich die Ausdeutungen der vorgelegten Belegstellen nicht so recht teilen.

In seiner Einleitung (XXIV Anm. 1) schreibt der Verf. einmal: „Einen begrifflichen Unterschied zwischen „geschichtlich“ und „historisch“ machen wir in dieser Arbeit nicht“. Er will, so scheint mir, damit wohl die Unterscheidung im Sinne Bultmanns ablehnen. Ein anderes Problem ist, ob diese Unterscheidung nicht auch einen im katholischen Denken legitimen Sinn haben kann. „Historisch“ (als Fremdwort) wäre hierbei ein Terminus der Geschichtswissenschaft und besagte ein einmaliges, individuelles Geschehnis an einer bestimmten Stelle auf der objektiven Zeitlinie; „geschichtlich“ wäre hingegen eine metaphysische Bestimmtheit eines personalen Tuns oder Geschehens, das durch seinen Bezug auf die bewußt und frei handelnde oder leidende Person gegenüber jedem etwa ähnlichen, unpersonalen Vorgang unterschieden ist. So würde der Aktualpräsenz Christi als des Kyrios und Hohenpriesters in der Eucharistie (unbeschadet der realen Identität des historischen Jesus von Nazareth mit dem verkörperten Herrn) sehr wohl „Geschichtlichkeit“ eignen; aber man könnte nicht sagen, daß ein „historisches“ (vergangenes) Geschehnis gegenwärtig im objektiven, realen Sinne werden kann, es sei denn als Haltung und Gepräge einer geschichtlichen Person.

Zu den Belegstellen für seine Theorie sagt der Verfasser selbst: „Eine formelle und ausdrückliche Fragestellung (nach dem Wie der kommemorativen Aktualpräsenz) sucht man bei den vorexphesinischen Theologen vergeblich . . . wir werden daher gezwungen sein, die Meinung der Väter oder wenigstens die Richtung ihrer Meinung aus ihren Abendmahlsverlautbarungen in vorsichtiger Exegese zu erschließen (198)“. Besonders problematisch erscheint mir hier die Deutung der sehr zahlreichen liturgischen Texte. Der Weg der Deutung ist im Wesentlichen der: das ganze Hochgebet erscheint als „eucharistia“ und als „anamnesis“, und dieser ganzen Anamnesis wird konsekratorischer Charakter zugesprochen. Insofern nun in dieser weiteren Anamnesis auch Schöpfung und Menschwerdung und zweite Parusie neben Tod und Auferstehung genannt werden, erfahren alle diese historischen Geschehnisse, ja selbst die künftige Parusie, kommemorative Aktualpräsenz im Kult (150 ff.). Dazu ist wohl zu sagen, daß die Termini Eucharistia und Anamnesis keineswegs immer und nur in dem strengen Sinn des dogmatischen oder kultischen Terminus erscheinen, wie deutlich an dem Textbeispiel aus Chrysostomus (160 oben) und Theodor von Mopsuestia (196, eingehend behandelt 234—239) trotz des Einwandes des Verfassers (237) zu sehen ist. Wenn Chrysostomus sagt: „Die beste Bewahrung einer Wohltat ist das Gedächtnis an diese

Wohltat und die stete Danksagung. Deshalb werden die schauervollen Mysterien . . . Danksagung genannt . . . und Gedächtnis, weil sie das Gedächtnis an viele Wohltaten sind . . . und immerfort zum Danksagen anregen“, wird gerade der liturgische Terminus aus dem ganz natürlichen, psychologischen Sachverhalt erklärt und zum Gegenstand der Paränese gemacht. Ebenso bringt die Aufforderung des Theodor von Mopsuestia: „Wir müssen uns in unserem Bewußtsein wie in Vorstellungsbildern vergegenwärtigen . . . müssen glauben . . .“, eine religiöse Mahnung, nicht einen objektiven Sachverhalt im Sinne der Aktualpräsenz zum Ausdruck. Zur großen Anamnese ist m. E. zu sagen: Hat sich diese Zeit auch noch nicht die Frage gestellt, durch welche Worte der Canongebe die Eucharistie ihre besondere Gestalt der realen Gegenwart empfangt, die Wandlung geschehe, so liegen doch ganz schwerwiegende Hinweise dafür vor, daß sie aber auch nicht alle Teile des Canons gleich geachtet habe. So läßt sich deutlich zeigen, wie in allen liturgischen Formen die Einsetzungsworte in der unpersönlichen Form (das ist mein Leib . . . das ist mein Blut . . . tut dies zu meinem Gedächtnis) festgehalten werden, während die übrigen Teile doch eine sehr persönliche und recht verschiedene Gestaltung finden. Was die Aufzählung der verschiedenen Heilsgeschehnisse dabei betrifft, sind unter den verschiedenen Liturgien ganz erhebliche Unterschiede und es wäre wohl einmal eingehend zu untersuchen, wie weit die verschiedenen Anamneseformen hier mit den Erweiterungsformen des zweiten Glaubensartikels von Jesus Christus im 3. und 4. Jhdt. in diesem Raum der Kirche übereinkommen. Weist endlich, so möchte man fragen, die feststehende Form der referierten Einsetzungsworte und die Mannigfaltigkeit der übrigen Teile der Anamnese nicht darauf hin, daß den Liturgien und den Christen jener Zeit der Unterschied zwischen dem persönlichen Bekenntnis und Lob und Dank und dem amtlichen Nachvollzug eines Auftrages innerlich irgendwie selbstverständlich war, auch wenn man in der bewußten Theologie diesen Unterschied noch nicht so klar machen konnte?

Die Schwierigkeiten in dem Begriff der Aktualpräsenz werden besonders offenbar in dem großen Schlußkapitel über die Aktualpräsenz der Inkarnation Christi. Hier läßt die sprachliche Formulierung der Lehre durch den Verf. selbst die Schwierigkeiten deutlich erkennen. Nachdem er die Aussagen Jo 6,32 über das Himmelsbrot in dem Sinne verstanden hat, daß „das Abendmahlsgehehen die Vergegenwärtigung der Inkarnation (266)“ ist, wird derelbe Sachverhalt 6 Zeilen später als „Ausweitung, Fortsetzung und Verlängerung der Menschwerdung Jesu“ gekennzeichnet. Die Lehre des Methodius wird mit den Worten erklärt: „Christus erfährt seine einstige Inkarnation wieder auf Grund des Gedächtnisses der Kirche (282)“, und die der Antiochener so, „daß auch für sie im Abendmahl die Menschwerdung von einst vergegenwärtigt wird (297)“. Dieselbe Sache kennzeichnet der Verf. aber auch immer wieder (richtig, wie mir scheint) als „Inkarnationsprinzip“ oder als „Analogie zwischen historischer und eucharistischer Inkarnation“ (271) und sagt: „Der gleiche Vorgang und daraus folgend der gleiche Zustand, wie sie bei der Inkarnation Jesu statt hatten, ereignen sich auch in der Eucharistie: in beiden Fällen bildet sich der Logos Fleisch und Blut. Und zwar ist das eucharistische Fleisch das gleiche, das der historische Jesus hatte (271)“. Die Wandlung wurde eben von den Alexandrinern nach Art der Menschwerdung als Werk des Logos verstanden, der sich Brot und Wein zu seinem Fleisch und Blut anverwandelt, wie er den Menschenleib in der Inkarnation zu seinem Logosleib gemacht hat. Die Antiochener haben dasselbe Geschehen mehr als Werk des Pneuma aufgefaßt (292). Die Stelle aus Chrysostomus, zu der der Verf. schreibt: „Hier erscheint die Messe deutlich als kultisches Geburtsfest Christi“ (296) ist m. E. nur eine Allegorese im Dienste der Paränese. Ebenso ist wohl die merkwürdige Stelle aus Pseudo-Athanasius (284 zu Anm. 78) eine ausgeprägte Metapher: statt vom fleischgewordenen Gottessohn spricht er von der „herrlichen Fleischwerdung seines Sohnes Christus, die wir gemäß seiner Verheißung täglich unter Freude essen, da Du sie in dieses sichtbare Brot umwandelst um unserer Schwäche willen (PG

28, 265 Anm. 235)“. Der Grundgedanke, den schon Irenäus eingehend dargestellt hat, ist wohl der: Der Logos ist um unserer menschlichen Schwäche willen Mensch, Fleisch geworden und als Fleisch wiederum Brot, um sich in der realen (Brot wird wieder zu Fleisch in uns selbst) und schlichten Weise des Essens mit uns zu vereinen. Was soll sonst das *σάρωσιν . . . ἐσθίοντες* für einen Sinn haben? Man kann doch nur eine Sache, nicht ein Geschehen essen. Der Verf. empfindet selbst die Schwierigkeiten, wenn er schreibt: „Auch wenn sie (die griechischen Väter) im einzelnen auf die Inkarnation als geschichtlich Ereignis nicht ausdrücklich Bezug nehmen, steht dies ihnen doch immer Modell für den eucharistischen Vorgang.“ Er fährt aber unmittelbar fort: „So ergibt sich: die griechische Patristik faßt das Abendmahlsgeschehen als Aktualpräsenz der historischen Inkarnation Jesu auf“ (299 und 342). Auch die näheren Bestimmungen der Aktualpräsenz als „relativ“ und „symbolisch“ erklären m. E. gegenüber einem einmaligen, historischen und realen Geschehen nichts. Jedenfalls muß die Aktualpräsenz eines historischen Geschehens, wenn es so etwas gibt, seit je wesentlich andere Struktur haben als etwa die Aktualpräsenz des Christus als Kyrios und Hohenpriester im Meßopfer, die als Komplementäraussage zur recht verstandenen Realpräsenz des totus Christus in der Eucharistie wohl zu verstehen und festzuhalten ist.

Mit dieser Frage nach der Aktualpräsenz ist ein anderes Problem eng verknüpft, zu dem eine Arbeit über die Eucharistie heute immer, ausdrücklich oder stillschweigend, Stellung nehmen muß, das Problem: Eucharistie, Opfer oder Mahl. Das Thema ist für eine wissenschaftliche Arbeit, der es ja um die Wahrheit geht, umso wichtiger, als die Antwort darauf seit je einen Wesensunterschied im katholischen und lutherischen Verständnis von Eucharistie ausmacht und innerhalb des katholischen Raumes, zwar nicht im kirchlichen Glaubensverständnis, wohl aber im frommen Verständnis einzelner zu nicht überhörbaren Meinungsverschiedenheiten geführt hat. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß das Opfer in der Arbeit keine eigene Behandlung gefunden hat, der „Mahlcharakter der Eucharistie (66) dagegen zum Grundschemata der Betrachtung wird. Dabei wird m. E. die Mahldeutung selbst nicht genügend von der religionsphänomenologischen Sicht her genommen — sonst hätte sie auf dem Wege über das Paschamahl vielleicht folgerichtig zum Opfergedanken weitergeführt (vgl. dazu Fritz Bammel, Das hl. Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh 1950) — was dazu führt, daß auch all die Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern, wo er ihnen die Wirklichkeit seines Auferstehungsleibes durch das Essen zeigen will, in die Reihe der Christusmahle eingereiht werden (70 ff.). Trotz klarer Absetzung von der eschatologischen Auffassung A. Schweitzers (83) wird doch „das Abendmahl als Verheißung und Vorbild des kommenden Erfüllungsmahles“ (70) stark in den Mittelpunkt gerückt, obwohl der Verf. hier wie an vielen anderen Stellen (89, 94, 109) die Fragwürdigkeit seiner vielleicht zu dogmatischen Interpretation der Väterparänese selbst empfindet, wenn er schreibt, daß „die Deutung mehr vermutet als bewiesen“ (75) sei. Zahlreich und schwerwiegend wären die Ansatzpunkte für das Thema „Opfer“ in der Arbeit — der Pascharahmen für Jesu Stiftungsmahl (146); die Zitation von Mal 1,10 gerade in der Zeit, in der der Mahlsinn der Eucharistie durch die allgemeine Kommunionfeier in jeder Eucharistiefeier noch unterstrichen erscheint (322 Anm. 271), obwohl in Mal 1,10 nur vom Opfer die Rede ist; die eingehenden Darstellungen von Christi Hohenpriestertum (105 ff.), der Prosphora (318) und Epiklese (320 ff.) und die zahllosen Textzeugen für die Eucharistie als Feier von Tod und Auferstehung Jesu —. Doch sie werden nie zum ausdrücklichen Thema gemacht, oder zusammengefaßt. Ob hier der Geist der großen und eingehend zitierten Werke von Hans Lietzmann, Joachim Jeremias, Albert Schweitzer sich ausgewirkt hat? Ob man da nicht auf das hermeneutische Prinzip hinweisen dürfte, das der Verfasser selbst für das Verständnis der Verschiedenheit der Einsetzungsberichte beizieht, wenn er sagt: „Sie (die Evangelisten) erklären das kirchliche Abendmahl im Lichte des historischen Abendmahles Jesu; sie schildern aber ebenso das historische im Lichte des

kirchlichen Abendmahles (13)“. Solange Theologie Glaubenswissenschaft ist, wird dieses Problem in ihrer Methode bestehen. Umso notwendiger wird es darum im Namen der Wahrheit sein, daß der katholische Forscher die Zeugen der christlichen Wahrheit auf das „Opfer“ hin befragt, weil die Eucharistie für seinen Glauben wesentlich das ntl. Opfer ist, wie der lutherische Forscher sie hier seinem Glauben gemäß auf das Mahl hin befragt. Diese wissenschaftliche Befragung ist umso wichtiger, als es ja nicht um das „Daß“, sondern vielmehr um das „Wie“ dieses Opfers im kathol. Glauben angesichts von Hebr. 9, 26 f. geht. Die Behandlung gerade dieser Fragen hätte gezeigt, wie weit hier Real- und Aktualpräsenz wirklich zu scheiden sind und wie weit sie Komplementärbegriffe sind, und diese Erkenntnis hätte die Vorstellung von der Aktualpräsenz entscheidend klären können.

Nur am Rande seien in diesem Zusammenhang noch drei Hinweise erlaubt: Der Text Justin Dial. 70 (163 Anm. 86 ist gemäß 271 Anm. 33 zu korrigieren) wäre doch noch näher daraufhin zu untersuchen, ob diese *ἀνέμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι αὐτὸν* wirklich etwas mit „Menschwerdung“ zu tun hat, da Justin an der großen Stelle Apol I 66 (268—272) dafür ausdrücklich zweimal *σαρκοποιήσεις* und die anderen Väter gewöhnlich *σάρωσις* schreiben. Weist nicht das *αὐτὸν* statt *αὐτὸν* darauf hin, daß es sich hier einfach um die eucharistische Wandlung handelt? Denselben Ausdruck gebraucht Marcion (289 Anm. 105). — Die Ansicht, die über die große mittelalterliche Sakramententheologie (199 zu Anm. 206; 243; als Werturteil bereits 318 etwas revidiert) vorgebracht wird, ist nach der neuen Untersuchung von J. Hödl, Die allgemeine Sakramentenlehre bei Herveus Natalis, München 1956, zu korrigieren. Zu dem *ἀγιάζειν* als Wandlungsterminus (302—308) wäre wohl auf Jo 17, 19 hinzuweisen, wo gerade der Opfercharakter dieses Tuns deutlich wird. Für die Geistchristologie (290) ist die erste Stelle 2 Kor 3, 17 f.

Haben die vorgebrachten kritischen Bemerkungen auch zentrale Fragen der Arbeit berühren müssen, so wollen sie doch keineswegs den Wert der Arbeit schmälern, der vor allem in den zahlreichen Einzeluntersuchungen liegt.

Bonn

J. Auer

E. Lohse: Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (= Forschgn. z. Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Testaments H. 64). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1955, 219 S. brosch. DM 16.50.

Die Vorstellung vom Sühnetod im Spätjudentum und im Neuen Testament ist — nicht ganz im Einklang mit dem Titel — der Gegenstand dieser straff geführten Untersuchung. Der Verfasser zeigt zunächst, welche große Bedeutung der Tod unter den Sühnmitteln hat, mit denen das nachchristliche Judentum rechnete. Mit dem Tod sühnt in erster Linie der Sterbende für seine eigenen Sünden; der Tod des Gerechten konnte jedoch auch stellvertretend für die Brüder Sühne wirken und Gericht und Strafe vom Volke abwenden. Diese Konsequenz hat das rabbinische Judentum freilich erst spät und zurückhaltend gezogen, und die Wirkung der stellvertretenden Sühne auf das Diesseits beschränkt gedacht. Die Feststellung, daß die alttestamentliche Hauptstelle für das stellvertretende Leiden, Jes. 53, von den Rabbinen bei der Erörterung dieser Fragen völlig übergangen wird, ist eines der sehr wesentlichen Ergebnisse. Die zentrale Bedeutung dieses Kapitels für das Neue Testament veranschaulicht der zweite Teil der Arbeit. Die urchristliche Gemeinde hat in dem Tod Christi die Erfüllung der Weissagung gesehen und hat ihm seine älteste Deutung gegeben, indem sie die Gestalten des Menschensohnes und des Gottesknechts zu einer Einheit verband. Der Schriftbeweis der Urgemeinde wird vom Hebräerbrief erweitert; der Vergleich zwischen dem alttestamentlichen Opferkult und dem Tode Christi soll

dessen vollkommene Sühnkraft darlegen und alle anderen Sühnemöglichkeiten ausschließen. Auch der 1. Petrusbrief greift auf Jes. 53 zurück und liefert ein Beispiel für die paränetische Aktualisierung des Gedankens. Am wichtigsten ist die Aufnahme des urgemeindlichen Kerygmas vom Sühnetod Christi durch Paulus, der den Schriftbeweis nicht weitergeführt, sondern den Sühnegedanken theologisch entfaltet und vertieft hat. Der Verfasser schließt mit einem Ausblick auf den Übergang von der urchristlichen, eschatologisch bestimmten Leidens- zur altkirchlichen Märtyrertheologie.

Die Hauptbedeutung der Arbeit liegt in der klaren und systematischen Darlegung der rabbinischen Sühnevorstellungen. Im neutestamentlichen Teil ist die Herausarbeitung der urgemeindlichen Verkündigung vom Sühnetod Christi besonders wichtig. Hinsichtlich der Methode bleiben jedoch Bedenken zurück. Die herangezogenen rabbinischen Texte sind beträchtlich jünger als das Neue Testament. Wie weit dort gewonnene Ergebnisse und Fragestellungen hier von Belang sind, bedürfte jedesmal eigener Erörterung und Begründung. Ob z. B. das Fehlen von Jes 53 bei den Rabbinen nicht auch Gründe haben kann, die weiter zurückreichen als der Gegensatz gegen die Christen — diesen Grund nimmt der Verfasser an —, ist eine Frage, die mindestens gestellt werden müßte. Es gibt ja auch andere Schriftstellen, die von nicht minderer Bedeutung für die Christen waren, ohne daß die Rabbinen dadurch von ihrer Benutzung abgehalten worden wären. — Damit soll gesagt sein, daß die Arbeit uns lehrt, ein Problem schärfer zu sehen, dessen Lösung mit rabbinischen Texten nicht ermittelt werden kann. Es handelt sich dabei um die Lücke, die zwischen Jes. 53 und dem Verständnis der Urgemeinde klafft. Die Vorstellung vom leidenden Gottesknecht muß jahrhundertlang betrachtet und überliefert worden sein, bevor die Urgemeinde in der Lage war, in Jes. 53 eine Weissagung auf Jesus Christus zu erkennen und zu verstehen. Eine Durchsicht der apokryphen Literatur lieferte uns wohl das Material, mit dem sich die Lücke besser schließen ließe, als uns vorläufig möglich ist, und vermutlich würde von daher auch Licht auf das Thema Märtyrer und Prophet (Gottesknecht) fallen.

Heidelberg

H. Kraft

Karl Heussi: Die römische Petrustradition in kritischer Sicht. Tübingen (Mohr) 1955. VIII, 78 S. brosch. DM 6.80.—

Überarbeitet, ergänzt und mit verbesserten Argumenten versehen legt H. seine früheren Veröffentlichungen zum Petrusthema in einer knappen Zusammenfassung vor. Die Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten, soweit sie seit 1936 laut geworden sind, wurde aus das notwendigste beschränkt. H. bezeichnet als römische Petrustradition die Behauptung, daß der Apostel Petrus in Rom gewirkt und ebenda den Märtyrertod erlitten habe. Im stärksten Gegensatz zu dieser römischen Petrustradition verfißt H. als seine eigentliche These, daß die ältesten Quellen das römische Wirken des Petrus nicht nur nicht klar genug erkennen lassen, sondern geradezu ausschließen (59). Den Hauptbeweis dafür findet H. in der Stelle Gal. 2, 6 (ἡσαν), die man nur so deuten könne, daß Petrus und die anderen 'Säulen' bereits gestorben waren, als der Galaterbrief geschrieben wurde (4). Damit kann H. seine Aufgabe eigentlich als erledigt betrachten; die anschließende Kritik der herkömmlichen Beweise für die römische Petrustradition soll nur die Haltlosigkeit dieser Argumente zeigen. Ohne Rücksicht auf Gal. 2, 6 werden die klassischen Beweisstellen jeweils für sich betrachtet: 1 Clem. 5 f.; Ign. Rom. 4, 3; 1 Petr. 5, 13; Joh. 21, 18 f. H. spricht allen diesen Stellen ihre Beweiskraft ab; auch das bei den jüngsten vatikanischen Ausgrabungen zutage geförderte archäologische Material könne nichts zur Beantwortung der Frage beitragen, ob Petrus je in Rom gewesen sei (54). Nach der Zusammenfassung seiner Ergebnisse versucht

H. zu erklären, wie es zur Legende vom römischen Aufenthalt des Petrus gekommen sei (55/57). 4 Exkurse (urchristliche Chronologie, Spanienreise des Apostels Paulus, Neronische Verfolgung, „Papst“ Anencletus und die memoria Petri auf dem Vatikan) beschließen die Schrift.

Der beschränkte Raum einer Rezension verbietet eine erschöpfende Auseinandersetzung, die sehr umfangreich werden müßte, da H. nicht nur die römische Petrus-tradition, sondern auch die urchristliche Chronologie einer strengen Kritik unterwirft.

Das Problem von Gal. 2, 6 (vor allem in Verbindung mit dem Apostelkonvent) ist so kompliziert, daß man auf der schmalen Basis eines gepreßten ἥσαν keine zuversichtlichen Behauptungen wagen möchte. — Man wird zugeben müssen, daß der Beweiskraft der rhetorisch unpräzisen Klemensstelle zahlreichen Bedenken unterliegt; aber H. geht sicher zu weit mit seiner Behauptung, es sei der Klemens-stelle zu entnehmen, daß Klemens von einem Wirken des Petrus im Abendland nichts gewußt habe (29). — H. hält an der heutigen opinio communis fest, daß der Klemensbrief unmittelbar nach der Verfolgung des Domitian geschrieben sei (69); diese genaue Datierung beruht lediglich auf Clem. 1, 1, wo die verspätete Behandlung der korinthischen Wirren mit Fährlichkeiten und Drangsalen der römischen Gemeinde entschuldigt wird. Dies kann eine konventionelle Entschuldigung säumiger Briefschreiber sein oder eine Andeutung uns unbekannter Schwierigkeiten oder schließlich auch ein Hinweis auf eine Verfolgung, wie man es gewöhnlich versteht. Wir müssen aber keineswegs gerade diese dritte Möglichkeit wählen, wenn wir sie natürlich auch nicht ausschließen können. Daß man inmitten schlimmster Verfolgungen Briefe schreiben kann, zeigt die Kirchengeschichte aller Zeiten. Jedenfalls besteht die Möglichkeit, daß der Klemensbrief bereits vor der Verfolgung Domitians geschrieben wurde, und man kann nicht behaupten, daß diese letzte Verfolgung die Verfolgung unter Nero aus dem Blickfeld verdrängt habe (69). Daß man sich bei den ludibria der neronischen Verfolgung nicht genau an die Mythologie halten mußte, zeigen überlieferte Änderungen anderer Mythen im Amphitheater (L. Friedländer, Sittengeschichte 2 [1910] 413); man konnte also auch für die wasserschöpfenden Danaiden eine Todesart finden, und die Folgerungen von H. zu diesem Punkt sind damit hinfällig (69/71). — Die Entwertung der Ignatiusstelle versucht H. vor allem durch die Spätdatierung des Polykarpbriefes und damit der Ignatiusbriefe (31/35). Entscheidend ist dabei das umstrittene Todesjahr Polykarps und die Schätzung, in welchem Alter Polykarp seinen Brief geschrieben haben kann. Wenn man mit H. Grégoire 177 als Todesjahr annimmt, können der Polykarpbrief und die Ignatiusbriefe kaum vor 130 entstanden sein; da aber H. dem Polykarp um 110/120 ein Alter von 40 Jahren zugesteht (31), kann Polykarp als Apostelschüler bereits um diese Zeit jenes Ansehen gehabt haben, das aus seinem Briefe zu erkennen ist. Die Benützung der Pastoralbriefe durch Polykarp nötigt nicht zur Datierung um die Jahrhundertmitte (32/33); der Zornesausbruch Pol. 7, 1 ist keineswegs so sicher gegen Markion gerichtet; eine Abhängigkeit von Hermas ist unbewiesen. Der Mangel kanonischen Ansehens (33/34) verbietet nicht, die Ignatiusbriefe an den Anfang des 2. Jahrhunderts zu setzen; der ältere Klemensbrief hat nur in der syrischen Übersetzung und im can. apost. 85 (wenn nicht interpoliert) kanonische Autorität erlangt (34). Der Hirt des Hermas wurde vielfach kanonisch, weil er als apokalyptisch-prophetisches Buch galt; wenn man, wie in Rom, seinen Verfasser kannte, wies man seine Ansprüche ab. In allen die Ignatiusbriefe betreffenden Schwierigkeiten wäre ein non liquet besser gewesen als die Wahl gerade der Möglichkeiten, die den angestrebten Beweisgang am meisten fördern. Wenn man die Bedenken gegen des Eusebios Wissen um die Lebenszeit des Ignatius (34/35) nicht zerstreuen kann, muß die genauere Datierung der Ignatiusbriefe in der Schwebe bleiben. — Eine Spätdatierung hält H. auch für den Petrusbrief möglich (40/41); Babylon will H. nicht auf Rom deuten, sondern auf diese irdische Welt, in der sich die Christen als Heimatlose fühlen (38/39). Daß Eusebius unter Babylon nicht Rom versteht, sollte man nicht so zuversicht-

lich als Gegeninstanz betrachten (41). Wenn in Grußlisten urchristlicher Briefe niemals der Ortsname der Gemeinde genannt ist, in der der Verfasser weilt, so hat das häufig seinen erkennbaren Grund, schließt aber nicht aus, daß in 1 Petr. 5, 13 doch eine Ortsangabe vorliegt. — Man wird zugeben müssen, daß sich aus Joh. 21, 18 f nur der Kreuzestod des Apostels erschließen läßt, nicht aber Rom als Ort der Hinrichtung. H. möchte auch dieser Stelle durch Spätdatierung und Bezweiflung historischer Zuverlässigkeit ihre Beweiskraft nehmen (43). — Leider hat sich H. zur Stelle Ascencio Ies. 4, die O. Cullmann, Petrus (1952) 122/3 nur kurz behandelt hat, nicht geäußert; neuestens hat E. Peterson in den *Miscellanea G. Belvederi* (Rom 1955) 181/5 erneut die Wichtigkeit dieses Textes zugunsten der römischen Petrustradition gezeigt und ihren Wert weit höher eingeschätzt als den des so umstrittenen Klemenszeugnisses.

Mit den hier vorgetragenen Richtigstellungen, Einwänden und Bedenken sind natürlich viele schwierige Probleme noch immer nicht besser gelöst, als dies bei der mangelhaften Quellenlage bisher gelingen konnte. H. wendet sich mit Recht gegen den Leichtsinn, mit dem nicht wenige zum Petrusproblem Stellung nehmen; aber nicht weniger bedenklich ist eine negative Kritik, wenn ihre Grundlagen nicht sicherer sind als die angegriffenen Argumente und Thesen.

Bonn

A. Stuiber

Heinrich Karpp: *Schrift und Geist bei Tertullian* (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 47) Gütersloh (Bertelsmann) 1955. 74 S. kart. DM 5.80.

Das Problem „Schrift und Geist“ ist im Urchristentum das Problem der in der Gemeinde geltenden Autorität. Die Frage spitzt sich im Laufe des 2. Jahrhunderts zu, da einerseits ein fester Kanon hl. Schriften entsteht und andererseits die Geistwirkungen, wie sie in den urchristlichen Gemeinden begegnen, aufhören und nur im Montanismus noch einmal in erstaunlicher Intensität aufbrechen. Besonders wichtig ist die Frage nun bei Tertullian, der ja den Kanon kennt und anerkennt, seit seinem Übertritt zum Montanismus (und zum Teil auch schon vorher) aber auch dem Wirken des Geistes eine beherrschende Rolle zuweist. Heinrich Karpp hat nun diesem Problem eine interessante und wichtige Studie gewidmet. In einem 1. Kapitel werden die Wandlungen in Tertullians Denken kurz dargestellt: Wertung des Martyriums (einschließlich Auferstehung der Märtyrer), Stellung zur Ehe und zu den Frauen, Bußlehre und Kirchenbegriff sind die Punkte, an denen K. die Einheit und die Wandlungen in Tertullians Theologie aufweisen kann. Kap. 2 ist der Bibel und ihrer Auslegung bei Tertullian gewidmet. Zunächst wird von Geltung und Gebrauch der Hl. Schrift gehandelt, wobei die Herausarbeitung der hermeneutischen Regeln Tertullians besonders wichtig (und auch besonders gelungen) ist. Gewiß ist auch die Hermeneutik bei Tertullian aus dem Augenblick, d. h. aus der Polemik heraus gestaltet. Aber doch sind diese hermeneutischen Grundsätze, die K. herausarbeitet, mehr als Augenblickseinfälle. Allerdings — und das führt nun weiter — ist die Bibel für Tert. allein nicht ausreichend, da sie in ihren Aussagen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zeigt (d. h. bei Tert. kommt die ganze Problematik des sogen. Schriftprinzips bereits zu Tage!). Daher wird nun der Kanonsbegriff und die Glaubensregel als Richt- und Grenzlinie für die Auslegung wichtig. K. zeigt dabei sehr schön die Kontinuität in den beiden Epochen, weist aber auch sehr deutlich auf den neuen Gesichtspunkt in der montanistischen Zeit hin, die Bedeutung des Parakleten. Und das wird nun weiter entfaltet im 3. Kapitel: Die neue Autorität des Parakleten und ihr Verhältnis zur Schrift. Entscheidend dabei ist, daß die Geisterfahrung wirkliche Autorität darstellt und auch bis an die Grenzen neuer Glaubenserkenntnis heranführt und daß damit die Frage des Verhält-

nisses dieser Erfahrung zur vorliegenden Schrift sich erhebt: „Der an sich freie Geist bindet sich selbst an die Grenze, die ihm die Bibel zieht“ (S. 63). Die Grundlage dieser Anschauung ist — wie K. mit Recht betont — eine dem Tert. eigentümliche Anschauung von der Heilsgeschichte, von der aus nun von einer Wechselwirkung zwischen biblischer Autorität und Parakleten gesprochen werden kann. Und diese Anschauung beruht wiederum auf einem eschatologischen Bewußtsein, das vom Ziel der Heiligung bestimmt ist. „Der Paraklet macht die dunklen, vieldeutigen Worte der Bibel klar und eindeutig, indem er sie in den Dienst der perfektionistischen, gesetzlichen Ethik stellt, die der Montanismus zur Vorbereitung auf das jüngste Gericht der Welt zu bringen hat. Dieses Wirken des Geistes gehört aber selbst schon zu den Ereignissen der letzten Tage“ (S. 67). Von hier aus ist auch die letzte Folgerung Karppps verständlich: „Nicht die Geistesoffenbarung an und für sich durchbricht bei Tertullian die Achtung vor dem Schriftwort — diese Gefahr wehrt er ja durch die heilsgeschichtliche und inhaltliche Zusammenordnung gerade ab —, sondern die Gesetzmäßigkeit innerhalb des Glaubens an die Geistesoffenbarung und die zur Verdienstlichkeit gesteigerte Askese sind es, die dem Evangelium in der Schrift und seiner Freiheit nicht gerecht werden können“ (S. 71).

Diese kurze Skizze der Gedankenführung Karppps kann nur andeutend die Fülle des gebotenen Materials und der weiterführenden Interpretationen geben. Die ihrem Umfang nach nur kleine Studie ist eine wirklich wichtige Arbeit. Sie beruht auf einer ganz genauen Kenntnis Tertullians sowie der Sekundärliteratur. Die Texte sind gewissenhaft erklärt und untersucht, die Differenzierung zwischen den montanistischen und vormontanistischen Aussagen ist immer beachtet. Zugleich aber ist eine wichtige theologische Frage aufgeworfen und durch diese neue Fragestellung der große Afrikaner in ein neues Licht gerückt: ‚Schrift und Geist‘ ist nicht erst seit der Reformation ein entscheidendes Problem der Theologie, sondern bereits bei Tert. die Kernfrage! Weiter fällt neues Licht auf das Wesen des westlichen Montanismus, wie ihn Tertullian kennen und lieben gelernt hat. Die Unterschiede zwischen der phrygischen Bewegung und dem Montanismus in Karthago erhalten neues Gewicht. Schließlich wird man Karppps Studie zum Ausgangspunkt einer genaueren Untersuchung der Schriftauslegung Tertullians nehmen können, da jetzt die Frage nach den hermeneutischen Prinzipien (über die Arbeit Zimmermanns hinaus) geklärt ist.

Bonn

W. Schneemelcher

Denis van Berchem: Le martyre de la Légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende. (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 8) Basel (Fr. Reinhardt) 1956. VII, 64 S., 1 Kt. brosch. DM 7.20.

Plusieurs motifs invitaient M. Denis van Berchem à s'intéresser au problème du martyre de la légion thébaine. Il y a une dizaine d'années, il a étudié les vestiges d'un culte païen à Tarnaia (Massongex), que l'on a parfois indûment identifié avec Agaune; aussi a-t-il suivi avec une attention toute particulière les fouilles entreprises à Saint-Maurice en 1944 et qui ont apporté de nombreuses précisions sur les édifices successifs. Enfin, comme spécialiste de l'histoire de l'armée romaine, il était tout naturel qu'il fût attiré par le martyre de ces légionnaires.

Ce n'est pas l'ensemble du problème qu'il a voulu examiner, mais il a soumis le texte d'Eucher à un examen rigoureux afin de déceler la valeur de son information et découvrir pour quelles raisons ces héros de la foi sont devenus si populaires.

Se basant sur l'édition de la Passion établie par B. Krusch (cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, n° 5737-5740), il analyse d'une manière pénétrante l'oeuvre

de S. Eucher. Celui-ci rédigea son récit durant la première moitié du V^e siècle, mais il tenait ses renseignements de l'évêque de Genève, Isaac, qui, lui, les avait recueillis de S. Théodore, évêque du Valais. Grâce à ces divers relais nous remontrons aux environs de 380, c'est-à-dire à plus de trois quarts de siècle après que S. Maurice aurait subi le martyre.

Dans la mise en oeuvre de ces renseignements, Eucher a sans doute ajouté des détails, qui, selon lui, contribuaient à enrichir la tradition orale; il fait remarquer, par exemple, que la légion compte six mille six cents hommes. Le chiffre, emprunté vraisemblablement à Végèce, n'est plus valable à la fin du III^e siècle, car "il y avait longtemps que les légions ne se déplaçaient plus avec tout leur effectif" (p. 16). Le bref paragraphe consacré à la mort de Maximien reproduit un passage de Lactance; quant aux précisions relatives à la position d'Agaune par rapport à Genève et à l'embouchure du Rhône dans le lac Léman, elles proviennent du prototype de la Table de Peutinger. L'évêque de Lyon n'a pas remarqué qu'elles étaient inexactes. "Nous saisissons, sur ce point particulier, le côté livres — que de son information" (p. 17).

Devant la ferme attitude des soldats, Maximien se décide à faire périr un homme sur dix. Cette cruelle sanction, la décimation, "n'était plus concevable à la fin du III^e siècle" (p. 26). Selon toute apparence, il s'agit d'un démarquage, comme plus haut à propos des effectifs des légions.

Mais venons-en à des éléments moins accessoires du récit. Une légion thébaine a-t-elle été cantonnée au nord des Alpes? La réponse de M. v. B. est très nette: "Si un martyre a eu lieu à Agaune, ce ne sont pas des Thébains qui l'ont subi, et si des Thébains ont été martyrisés, ils ont pu l'être en Orient . . . mais sûrement pas à Agaune" (p. 31; cf. p. 41).¹ Eucher fournit le nom de quelques officiers ainsi que leur grade respectif: Maurice est *primicerius*, Exupère, *campidoctor*, Candidus, *senator*. Or deux de ces grades, le premier et le troisième, appartiennent à des vexillations de cavaliers, et non à des légionnaires, troupe d'infanterie. Ces critiques ébranlent fortement la valeur de la Passion. Si, comme il semble certain, son contenu, délesté de quelques détails, remonte aux affirmations de Théodore, ne serait-il pas possible de projeter quelque lumière sur ce saint évêque? C'est à quoi s'ingénie M. v. B. dans le quatrième chapitre. D'après divers indices, il croit pouvoir suggérer que Théodore était un oriental; dès lors n'a-t-il pas connu le martyre de S. Maurice d'Apamée, chef militaire mis à mort avec plusieurs compagnons. "On pourrait penser qu'il (Théodore) avait apporté avec lui des reliques de diverses provenances, et que les noms des saints représentés par quelque reste matériel se sont associés ultérieurement dans une légende commune, qui les faisait mourir ensemble à Agaune" (p. 43). Certes, M. v. B. enchaîne ces diverses hypothèses (origine orientale de Théodore, connaissance par celui-ci d'un culte rendu à S. Maurice d'Apamée, transfert de reliques) avec circonspection; il importe que le lecteur n'en fasse pas le degré de probabilité, ainsi que nous le notions ailleurs (*Analecta Bollandiana*, t. LXXIV, 1956, p. 260—263). Mais, à supposer que tout se soit passé comme le suggère M. v. B., "un mystère demeure, que, dit-il, nous ne prétendons pas éclaircir. Si tout indique que Théodore est véritablement à l'origine de la légende, telle

¹ Peut-être à cause du libellé de son titre: *Memorie storiche nella leggenda di S. Eucherio*, l'étude de A. Monaci parue en 1933 dans la *Rivista di Archeologia cristiana* (t. X, p. 19—26) a échappé à M. van Berchem. Elle n'aurait pas modifié son exposé. M. Monaci écrit: "Perciò (mention de légions thébaines dans la *Notitia Dignitatum*) è molto verosimile, che al tempo in cui ebbe inizio la persecuzione contro i cristiani dell' esercito, un *numerus Thebaeorum*, di un migliaio d'uomini al più, sia stato martirizzato ad Agauno" (p. 25). Mais, comme me le fait remarquer M. v. B., en dehors du texte d'Eucher, il n'y a aucune trace de Thébains en Gaule.

qu'Eucher l'a fixée dans son récit, nous ignorons sur quelles bases il institua le culte des martyrs d'Agaune" (p. 43). Par ailleurs "On aura garde, en tout cas, d'incriminer Théodore, en lui attribuant une supercherie, même pieuse" (p. 44).

Au cours des siècles, la légende a reçu quelques additions. Eucher dit explicitement qu'il ne connaît que quatre noms: *Haec nobis tantum de numero illo martyrum conperta sunt nomina, id est beatissimorum Maurici, Exuperi, Candidi atque Victoris*. Une recension postérieure expliqua comment on découvrit une nouvelle tombe, qui contenait le corps d'un martyr appelé Innocent. Dans la Passion et plus précisément dans le discours adressé par Maurice à Maximien, on rencontre coup sur coup les mots *innocentiam, sanguine innocentium, pro innocentium salute, innocentes*. L'interpolateur n'a-t-il pas été influencé par ces expressions? Sans vouloir en tirer argument, nous posons la question.

Dans le martyrologe hiéronymien, un nouveau nom apparaît: *Vitalis*. Où la recension gallicane a-t-elle puisé ce vocable? M. v. B. croit pouvoir présenter une solution. Au 14 février, l'Hiéronymien annonce à deux reprises le martyr Vital de Spolète: *In Tuscia Spoliti civitate natale sanctorum Vitalis, Cyryon et Marciani*, et plus bas: *In civitate Spolisio Vitalis et milites LXXXIII*. En fait, *milites* est une mauvaise lecture; il s'agit de milles romains. Cette mention, où figurent des soldats, aurait suggéré à un compilateur de joindre Vital aux légionnaires d'Agaune. "On voit aussitôt par quel mécanisme Vital a pris place à la suite de Maurice, d'Exupère, de Candide, de Victor et d'Innocent; les martyrs militaires s'associent tout naturellement dans l'esprit de ceux qui en célèbrent le culte" (p. 46). Nous n'oserions affirmer que les choses se soient réellement passées ainsi.

D'après M. v. B., il y aurait une relation assez étroite entre la diffusion du culte des Thébains et la lutte contre l'arianisme: "Saint Maurice et ses compagnons sont apparus d'emblée comme des champions du catholicisme" (p. 50); et un peu plus loin: "Ainsi, tant que l'arianisme se maintient dans nos régions, les Thébains apparaissent-ils comme les soutiens de la foi catholique" (p. 51). Ces remarques ont été surtout suggérées par un mot de la Passion: *Habes hic nos confitentes: Deum patrem auctorem omnium et filium eius, Iesum Christum, Deum credimus*. La divinité du Fils est fermement proclamée, sans doute. Mais n'est-il pas naturel de trouver cette expression sous la plume d'un évêque catholique de la première moitié du V^e siècle?

Le discours de S. Maurice présente une caractéristique que M. v. B. a bien mise en évidence: le loyalisme de ces légionnaires; non seulement les vertus militaires y sont exaltées mais aussi la fidélité à l'empereur. Une telle attitude, vraisemblable au temps de S. Ambroise, l'était moins cent ans plus tôt. "Il (le discours de S. Maurice) illustre, en effet, et aussi explicitement que nous pourrions le souhaiter, les sentiments de son auteur, c'est-à-dire d'un Romain chrétien du V^e siècle" (p. 26—27). Personne plus que l'évêque de Milan n'a célébré le patriotisme chrétien, par exemple dans son traité sur "Les devoirs".

Nous nous demandons si la Passion d'Agaune ne porte pas d'autres traces de l'influence de S. Ambroise, qui, comme on le sait, a connu S. Théodore du Valais. Qu'on en juge par les rapprochements ci-dessous, qu'on pourrait sans doute multiplier. Dans une hymne, qui est attribuée à S. Ambroise, on lit:

*Victor, Nabor, Felix, pii
Mediolani martyres
Solo hospites, Mauri genus
Terrisque nostris advenae.*

Le saint évêque chante les mérites de trois soldats *Mauri genus*. Si des troupes de couleur avaient subi le martyre à Milan, celles qui auraient eu le même sort à Agaune n'avaient-elles pas une origine semblable?

Dans son commentaire sur S. Luc (Migne P. L., XV, col. 1746), S. Ambroise fait une allusion à ces trois martyrs: "*Granum sinapis martyres nostri sunt Felix, Nabor et Victor; habebant odorem fidei, sed latebat. Venit persecutio, arma*

posuerunt, colla flexerunt, contriti gladio per totius terminos mundi gratiam sui sparsere martyrii . . .“ N'y a-t-il pas un écho de cette phrase dans la Passion de S. Maurice: *“Tenemus, ecce! arma et non resistimus . . . Caedebantur itaque passim gladiis, non reclamantes saltem aut repugnantes, sed, depositis armis, cervices persecutoribus praebentes et iugulum percussoribus vel intectum corpus offerentes.”* Des deux côtés des légionnaires déposent les armes et se laissent décapiter.

Récemment, on a attiré l'attention sur un écrit grec, resté jusqu'ici dans l'ombre, le *Libellus memorialis* de Josephus (Migne, P. G., t. CVI). Dans le chapitre consacré aux persécutions, il est dit à propos de celle de Dioclétien: *“Quinimo classes integrae militum cum tribunis et centurionibus, spoliati armis martyrium subierunt”* (col. 147). Si, comme il semble, cet écrit est de la fin du IV^e siècle (cf. G. Grégoire et J. Moreau dans *Le Flambeau*, juillet-août, 1956, p. 482—493), il pose un intéressant problème: A qui ce Josephus fait-il allusion? Par ailleurs des textes comme ceux-ci contenaient pour les hagiographes en mal d'invention une invitation à grossir le nombre des saints militaires.

Brüssel

B. de Gaiffier

Antonius Magnus Eremita 356—1956. *Studia ad antiquum monachismum spectantia cura Basilii Steidle O.S.B. (= Studia Anselmiana, fasc. XXXVIII) Romae 1956. VIII u. 306 S.*

Auf die Gestalt des Mönchsvaters Antonius und das Bild, das Athanasius von ihm entwarf, haben sich in neuerer Zeit die Blicke der Forschung von verschiedenen Seiten her gerichtet.

Die im Gedenkjahr seines Todes (356) ihm gewidmete Aufsatzsammlung der *Studia Anselmiana* wird eröffnet durch einen Beitrag des um die Antonius-Fragen verdienten Gérard Garitte, *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine* (p. 1—12). G. zeigt, daß neben der durch unsere Druckausgaben (fast) allein wiedergegebenen ‚metaphrastischen Vulgata‘ schon in einigen Mss der großen Sammlung des Symeon Metaphrastes, erst recht in den vor-metaphrastischen Monologen und in Asctica-Handschriften ein anderer Text erhalten ist, dessen komplizierte Überlieferung für uns mit dem IX. Jhd. beginnt. Desto wichtiger können die alten Übersetzungen werden, neben den orientalischen nicht zuletzt die durch G. selbst 1939 veröffentlichte älteste lateinische wegen ihres ‚littéralisme scrupuleux‘.

Dieser wird freilich in Frage gestellt durch Christine Mohrmann, *Note sur la version latine la plus ancienne de la vie de saint Antoine par saint Athanasie* (p. 35—44). Sie sucht an einer Reihe von Beispielen zu erweisen, daß es dem unbekannten Übersetzer um eine ‚fidélité scrupuleuse à la pensée du texte original‘, nicht an dessen Buchstaben, gegangen sei, so wenig wie die elegantere Wiedergabe des Euagrius immer frei übersetzt habe.

Étienne T. Bettencourt, *L'idéal religieux de saint Antoine et son actualité* (p. 45—65), möchte vier Phasen (= ‚Fluchten‘) im Leben des Wüstenvaters unterscheiden, die ihn zum ‚θεοφιλής‘, zum siegreichen Asketen, zum geistlichen Vater und zum vollkommenen ‚Gottesmann‘ gemacht hätten. Seine Botschaft an die ‚qui aujourd'hui aspirent à l'héroïsme‘ sei, daß auch im Kloster das Eremiten-Ideal fortgelte, zumal der große Anachoret in sich auch die Tugenden des Klosters verkörpere.

Der gehaltvolle Aufsatz von Heinrich Bacht, *Antonius und Pachomius* (p. 66—107), schildert das pachomianische Mönchtum schön nach seinen Wesensmerkmalen und will die Herkunft des cönobitischen Ideals des Pachomius aus dem Eremitentum nachweisen, indem er im Leben des Antonius von einem bestimmten Zeitpunkt an cönobitische Züge feststellen möchte. Wird man hier mit der Zustimmung zögern, so trifft es ohne Frage zu, daß es keine grundsätzliche

Ablehnung des Eremitenideals bei Pachomius gibt und die spätere Legende nicht nur Antonius das Kloster anerkennen, sondern sein Bedauern äußern läßt, selbst für eine Teilnahme am Klosterleben zu alt zu sein.

Michael J. Marx, *Incessant prayer in the Vita Antonii* (p. 108—135), betrachtet die Vita Antonii als Bindeglied zwischen Origenes und den Wüstenvätern; Euagrius Ponticus und Cassian aber seien zu ihrem Schaden der Sicht des Athanasius nicht gefolgt. An diesem Beitrag ist die Bedeutung eines ‚Vorverständnisses‘ zu beobachten: nicht nur, daß er sich die Wertungen der Vita ohne weiteres zu eigen macht (Antonius war ‚more than a simple penitent‘, p. 114); Holls Deutung der Vita Antonii von den späteren Heiligenleben her, denen es um die ‚παρηγορία‘ ihres Helden geht, wirkt ebenso nach, wie die Vorstellung, ein Mönch müsse Mystiker sein (‚Anthony doubtless attained to great mystic heights‘, p. 130), auch wenn sein Biograph es nicht eigens sagt.

Eine Einzelfrage behandelt eindringlich Jean Daniélou, *Les démons de l'air dans la "Vie d'Antoine"* (p. 136—147), indem er die Herkunft einer Vorstellung aufdeckt und zeigt, aus welcher geistigen Welt sie stammt und welche Wandlungen sie durchgemacht hat bzw. welche Verbindungen sie eingegangen ist, bis Athanasius sie aufnahm; bei ihm aber wird sie zum Ausdruck eines Grundgedankens seiner Theologie: des vom Feind bestrittenen Aufstiegs der Seele.

Nicht nur dem Umfang und der Stellung nach gehört der große Aufsatz des Herausgebers Basilius Steidle, „Homo Dei Antonius“, Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum (p. 148—200), in den Mittelpunkt dieser Sammlung. Der oft als Mönchsprädikat verwandte Begriff „Mann Gottes“ wird nach der Vita Antonii geschildert, in seiner Herkunft bestimmt, nach seinen einzelnen Zügen erläutert und vom hellenistischen *θεῖος ἀνὴρ* abgehoben. Wertvoll ist der Hinweis auf die alttestamentlichen Prophetennamen; die Beziehung zum Märtyrer wird mannigfach belegt; als Vita Angelica versteht sich das Mönchtum durchweg (wobei nur auf die sehr unterschiedlichen Vergleichspunkte zu achten ist). Dagegen macht die Aufnahme der Jüngerunterweisung den griechischen Mönch wohl noch nicht — wie Martin von Tours — zum ‚Apostelgleichen‘. Der Aufsatz trägt zur gedanklichen Umgrenzung der Vita bei: ihr fehlt der Begriff der ‚παρηγορία‘ und des ‚Gottesfreundes‘ (p. 194); vom Hl. Geist ist nur einmal die Rede (p. 183), Antonius ist darum ‚Gottesmann‘, nicht ‚Geistesmann‘ wie so viele vor und nach ihm (der Schluß, die Vita sei darum wohl vor dem Pneumatomachenstreit geschrieben, ist freilich nicht zwingend; man könnte auch eine Abgrenzung gegen das nicht immer unbedenkliche Pneumatikerideal vermuten). Lehrreich ist der Hinweis auf Weiterbildungen in der Übersetzung des Euagrius (p. 173).

Edward E. Malone, *The monk and the martyr* (p. 201—228), sucht die Wurzeln der Gleichsetzung des Mönchs mit dem Märtyrer festzustellen und verfolgt die Entwicklung vom ‚gnostischen Märtyrer‘ des Clemens Alexandrinus und der ‚Bereitschaft zum Martyrium‘ des Origenes zum ‚täglichen Martyrium‘ des Anachoreten. M. möchte die von der Vita Antonii berichtete Anordnung eines unbekannten Begräbnisses nicht als Protest gegen den Reliquienkult, sondern als einen solchen gegen die ägyptische Sitte der Mumifizierung deuten. Übrigens ist der von M. herangezogene ‚Liber de libertate mentis‘ nur eine Sekundärform der ‚makarianischen‘ Homilien.

Jean Leclercq, *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale* (p. 229—247), spürt dem Einfluß des orientalischen Mönchtums, insbesondere der Vita Antonii, auf das abendländische Mönchtum des Mittelalters nach mit dem Ergebnis, Antonius erscheine im allgemeinen als Vorbild des Mönchs schlechthin, nicht speziell des Eremiten.

Guy Ferrari, *Sources for the early iconography of St. Anthony* (p. 248 bis 253), gibt eine Liste von Antonius-Bildern aus der Zeit vom VIII.—XIII. Jhd. als Grundlage für eine Ikonographie des Mönchsvaters.

Den Beschluß machen drei Aufsätze, deren Themen dem weiteren Bereich des Mönchtums entnommen sind. Edmund Beck, *Ein Beitrag der Terminologie des älte-*

sten syrischen Mönchtums (p. 254—267), setzt sich mit A. Adams geistvoller Deutung der syrischen Mönchsbezeichnung *ihidājā'* (= ‚einzigartig‘) auseinander und möchte sie vielmehr als ‚allein, ohne Weib lebend‘ verstehen, ohne Beziehung zu dem gleichlautenden Prädikat Christi (= Monogenes). Bleibt die Priorität Ägyptens für die Entwicklung des Mönchtums gewahrt, so kann doch der syrische Terminus seinen ursprünglichen Sinn dem ‚monachos‘ übermitteln haben, wenn auch seine spätere Bedeutung umgekehrt ägyptische Einwirkung verrät.

Eine feine Untersuchung von Alfons Kemmer, Gregor von Nyssa und Ps. Makarius, *Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik* (p. 268—282), stellt den messalianischen Charakter des ‚makarianischen‘ Großen Briefes heraus, im Unterschied nicht nur von den vergleichbaren zeitgenössischen Mönchsschriften, sondern auch von seiner Vorlage, dem von W. Jaeger als asketische Hauptschrift Gregors von Nyssa herausgegebenen Traktat *„De instituto Christiano“*.

Jeder Leser wird auch für die Aufnahme des ausführlichen Forschungsberichts dankbar sein, den Gregorio Penco, *Origine e sviluppo della questione della Regula Magistri* (p. 283—306), über die lebhafteste Diskussion beigeleitet hat, die über die Priorität der konzisen oder der weitschweifigsten abendländischen Mönchsregel unter zahlreichen Teilnehmern geführt wird, der *Regula Benedicti* und der *Regula Magistri*.

Zuletzt sei auch des anderen italienisch geschriebenen Forschungsberichts Erwähnung getan, den Ludwig v. Hertling, *Studi storici antoniani* (p. 13—34), von der seit dem Druck seines eigenen Buches *Antonius der Einsiedler* (1929) erschienenen Antonius-Literatur erstattet — erst jetzt, nicht um ihm seinen Platz nahe dem Eingang der Aufsatzsammlung zu bestreiten, sondern weil er Gelegenheit gibt zu einer kurzen quellenkritischen Erörterung.

Der Bericht gibt zunächst ein kritisches Referat über die jüngeren Antonius-Arbeiten, diskutiert dann mit ihnen über eine Reihe von Einzelpunkten der Vita Antonii und schließt mit einem nützlichen Hinweis auf die Briefe des Antonius, denen besonders F. Klejna und G. Garitte eine förderliche Aufmerksamkeit zugewandt haben: die Rückgabe von 13 der in einer koptischen und einer arabischen Sammlung Antonius zugeschriebenen 20 Briefe an Ammonas entfernt aus dem Bilde des Mönchsvaters die Züge einer ihm fremden Lichtmystik.

Nun aber sei noch eine allgemeinere Bemerkung über die Grundlage aller Antonius-Arbeiten erlaubt. Zwar die meinem eigenen Beitrag über „Die Vita Antonii als Geschichtsquelle“ (1949) geltende Kritik darf unerörtert bleiben. Es ist Recht, ja Pflicht jedes Autors, als letzter das Schiff seiner These zu verlassen. Darum verargen wir es uns gewiß gegenseitig nicht, wenn wir beide vorerst bei unserer Meinung bleiben. Wichtig aber ist die Quellenfrage. Hier muß der Satz gelten, daß die eigenen Zeugnisse einer Bewegung den Vorrang haben vor den Berichten selbst der einsichtigsten Außenstehenden. L. v. Hertling möchte umgekehrt für Antonius als Rangordnung der Zeugnisse statuieren: Vita Antonii, Palladius, *Historia Lausiaca*, die Kirchengeschichte des Sozomenos und dann — in weitem Abstand — die Apophthegmata, deren Sammlung ja erst jüngeren Datums sei und die mancherlei fremdes Gut in sich aufgenommen hätten. Aber einmal hat schon Euagrius Ponticus, der Lehrer des Palladius, eine solche Sammlung veranstaltet, die also jedenfalls vor der *Historia Lausiaca* rangiert. Der älteste Zeuge der Apophthegmen ist jedoch schon die Vita Antonii, die überdies ein wichtiges Apophthegma in bezeichnender Umwandlung vor Augen stellt. Ferner erscheint es mir möglich, durch innere Kritik der Sammlungen die Zusätze von den echten Elementen zu sondern, die ihrerseits die Gestalten der einzelnen Wüstenväter in sicherer Prägung wiedergeben. Insbesondere aber ist es nur ein kurzer Weg, der von dem geschlossenen Bild, das die Antonius zugeschriebenen Aussprüche von ihm entwerfen, zur Darstellung der Vita führt, während es mir unmöglich vorkommt, jenes von dieser abzuleiten. Überdies verträgt sich das Selbstbildnis des Eremiten sehr wohl mit dem Idealporträt des Bischofs: ein von

anderen als Heiliger Verehrter wird sich selbst doch am allerwenigsten für einen solchen halten oder ausgeben! Danach bleibt beiden Bildern ein geschichtliches Recht.

Göttingen

H. Dörries

Walther Völker: *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden (Steiner) 1955. XVI, 295 S. brosch. DM 28.—.

In dankenswerter und unbeirrbarer Planmäßigkeit führt V. sein altes Vorhaben durch, der geistigen Verwandtschaft nachzuspüren, die sich von Philo über Clemens, Origenes und Gregor von Nyssa bis hin zum Areopagiten erstreckt. Das Leitmotiv ist die allmähliche Entfaltung der Mystik. Nachdem er 1952 mit seinem Clemensbuch seine „Trilogie über die Alexandriner“ abgeschlossen hatte (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Beiträge zur historischen Theologie 7, Tübingen 1931; Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Texte und Untersuchungen 49,1, Leipzig 1938; Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Texte und Untersuchungen 57, Berlin 1952), kündigt er in der Einleitung des jetzt vorliegenden Werkes einen neuen Band an: „Kontemplation und Ekstase bei Ps.-Dionysius Areopagita.“

Einer gewissen Kritik seiner früheren Arbeit belegend (vgl. besonders H. Jonas, Die origenistische Spekulation und die Mystik, Theol. Zschr. 5, 1949, S. 24 bis 45) kann V. jetzt versichern: „Mochte man bei den christlichen Alexandrinern noch zweifeln, ob es sich bei ihnen um eine Mystik im Vollsinne des Wortes handle, bei Gregor ist jedes Schwanken unstatthaft (S. 21). Fraglich ist nur, ob man mit Daniélou (Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse, Théologie 2, Paris 1954²) erst Gregor von Nyssa als den Begründer der christlichen Mystik ansehen darf (‐fondateur de la théologie mystique‐, a.a.O. S. 7), was V. entschieden ablehnt (S. 20, Anm. 1; 21, Anm. 3; 204, Anm. 5; 211, Anm. 1). Aber auch Daniélou weist an der gleichen Stelle immerhin ausdrücklich auf die alexandrinische Tradition hin, ‐qui par Clément et Origène a commencé d'élaborer une théologie mystique en même temps qu'une théologie dogmatique.‐ Es ist nun, wie V. selbst S. 20, Anm. 1 feststellt, ‐für die Fortführung der Gregorforschung . . . anregend . . ., zwei voneinander abweichende Darstellungen über dessen Mystik zu besitzen, die von verschiedenen Seiten aus in diese geheimen Bereiche vorzudringen versuchen.‐ Beide Bücher sind unabhängig voneinander entstanden. V. hatte nämlich lange Jahre auf die Drucklegung warten müssen und nur einzelne Abschnitte an verschiedenen Stellen bereits früher publiziert. Daniélou, der den Platonismus bei Gregor — nicht als Wesens-, sondern eher als Formelement — in den Vordergrund stellt, verfolgt nacheinander die verschiedenen Stufen des mystischen Lebens und hält sich überhaupt mehr an die Symbolsprache Gregors, während V. „Gregors Ansicht an sich darlegen“ möchte (S. 20, Anm. 1). Viel deutlicher wird dadurch, wie sehr auch Gregor von Nyssa hinter philosophisch-rationaler oder allegorisch-exegetischer Darstellung sein „mystisches Innenleben“ verbirgt, das er „immer nur andeutet, nie ausführlich und zusammenhängend“ behandelt. Gregors Mystik kann eben nur „in ihrer organischen Verknüpfung mit dem Ganzen recht erfaßt werden“ (S. 8).

Von „mystischer Theologie“ Gregors ist dementsprechend zuerst eigentlich gar nicht die Rede. Sehr sorgfältig analysiert V. Gregors Grundanschauungen: Ontologie, Gottesbild und Anthropologie des Nysseners werden dargestellt in den ersten ausführlichen Abschnitten des ersten Kapitels: „Die Sünde und ihre Bekämpfung“. Auch das 2. und das 3. Kapitel behandeln noch nicht die Kernfragen, sondern Probleme ethischer Vervollkommenung im „Kampf gegen die πάθη“ und allmählichen Aufstieg. Erst das nächste Kapitel, „Die Gnosis“, dringt zu den Hauptproblemen der Mystik vor, um noch einmal auf die Ethik zurückzukommen in der

Behandlung der Auswirkungen: „Das tätige Leben“ (5. Kapitel). Die (schon früher publizierte) Zusammenfassung am Schluß zeigt eine erstaunliche Fülle von gut präzierten und durch die vorangegangenen Ausführungen genügend belegten Ergebnissen, besonders hinsichtlich der geschichtlichen Zusammenhänge. Im Platonismus Gregors ist nach V. eine zeitliche Entwicklung nicht zu erkennen (S. 192), den Gedanken der Ekstase erklärt er mit Lieske und Gross, aber entschiedener, als Weiterbildung origenistischen Erbes (S. 210—212); stark betont er die Beziehungen zur Stoa (in verschiedenen Zusammenhängen).

Aber nicht nur die vertikalen Verbindungslinien berücksichtigt V., sondern auch die horizontalen der drei Kappadokier untereinander. Hier könnte man in Einzelheiten vielleicht noch ergänzen, da V. z. B. von Gregor von Nazianz fast nur die theologischen Reden heranzieht. Gerade dessen Gedichte aber, die theologisch zwar kaum Neues bringen, zeigen, wie sehr manche Gedanken Gregors von Nyssa Ausdruck seiner Zeit waren, die in ihren besten Vertretern dem mönchisch-asketischen Ideal zustrebte. Andererseits bekommen manche sonst kaum ganz verständliche Andeutungen in den Gedichten des Nazianzeners durch Ausführungen des Nysseners besseren Sinn. Oft handelt es sich eigentlich nur um schlagwortartige Wendungen, wie sie sich wohl auch sonst in der theologischen und homiletischen Literatur dieser Zeit häufig genug finden. Ich meine nicht „Schlagwörter“ im Streit um theologisch exakte Formulierungen, wie etwa im Kampf um das *ὁμοούσιος*, oder einen Ausdruck wie *κριακός άνθρωπος* o. ä., sondern Fälle, wo kurze Andeutungen bestimmte Gedankenassoziationen auslösen sollen, wie sie bei anderer Gelegenheit wiederum weitläufig ausgebreitet werden. So wird z. B. am Anfang von De hom. opif. 13 der Vergleich des Lebens mit einem Fluß — ein Topos, der an sich auf Heraklit zurückgeht — breit ausgesponnen, u. zw. in ähnlichen Gedankengängen, wie sie in kürzerer oder längerer Form auch bei Gregor von Nazianz vorkommen. Verschiedene stoische Gemeinplätze erwähnt auch V., ohne auf die Frage nach literarischen Zusammenhängen Wert zu legen. Ebenso gibt es theologische „Topoi“, so die Behandlung der Gewissensschrecken, die die Vorstellung vom Gericht hervorruft (S. 104), der Taufe als *δεύτερα κτίσις* (S. 98, Anm. 6), der Sünde als *θεοῦ ἁλλοτρίωσις* (S. 84 und 120), die alle auch Gregor von Nazianz geläufig sind. Bekannt ist, wie *φιλοσοφία* und *φιλοσοφείν* zu termini für christliches und asketisches Leben werden (S. 254), ein Ausdruck der christlichen Neuorientierung des ganzen geistigen Lebens. Hierher gehören auch die immer wiederkehrenden Antithesen: *ἀπαθὲς πάθος* z. B. kann Gregor von Nyssa den ins Geistige transponierten *ἔρως* nennen (S. 252 f.), den er dann als *ἐπιτεταμένη ἀγάπη* definiert (Cant. 13; PG 44, 1048), was V. gegen Nygren richtig so deutet, daß die Agape der zentrale Begriff bleibt, auf den in seiner höchsten Steigerung der eben erst durch antithetische Umformung neugewonnene, nämlich übertragene, Erosbegriff angewandt werden kann. Bezeichnend ist das Schwanken in der Beurteilung einer Wendung wie Vita Moysis (PG 44, 404 B): *ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θείας φύσεώς ἐστι τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι γνωρίσματος*, in der Méridier nur ein sophistisches Stilmittel sieht, v. Balthasar jedoch einen tiefen, in Gregors Gotteslehre verankerten Gedanken (S. 7, Anm. 1). Das Erbe der Rhetorenschulen — und damit indirekt oft auch der Diatribe — ist in solchen Fällen kaum ganz zu bestreiten; aber sind dabei nicht auch schon Grundlinien besonderer homiletischer Technik zu erkennen?

Zum Schluß möchte ich die sorgfältige Verarbeitung der reichen Literatur besonders hervorheben, die S. XI—XIII zusammengestellt ist. Leider ist übersehen worden, daß hier noch einige an verschiedenen Stellen ohne nähere Angaben erwähnte Arbeiten fehlen. So habe ich S. 3, Anm. 3 das Zitat „F. Probst S. 231 . . .“ in den mir zur Verfügung stehenden Werken von Ferdinand Probst leider nicht finden können. S. 6, Anm. 5 ist gemeint E. C. E. Owen, St. Gregory of Nyssa, Journ. theol. stud. 26, 1924/25, S. 64—71, und G. Bardy, Littérature grecque chrétienne, Paris 1928; S. 15, 3 A. M. Ἀκυλας, Ἡ περὶ ἀθανάσιας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. Diss. Athen 1888,

und K. Gronau, Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig-Berlin 1914; S. 161, 6 M. Gomez de Castro, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa, Freiburg 1938 (Freib. theol. Stud. 50). Die Einleitung (S. 1—22) bietet eine Übersicht über die Gregorforschung, die als Literaturbericht selbständigen Wert beanspruchen könnte.

W. Völker hat uns mit diesem grundlegenden Buch weit mehr gegeben, als der Titel vermuten lassen könnte: eine umfassende Darstellung des theologischen und ethischen „Systems“ Gregors von Nyssa in seiner ganzen Vielfalt, besonders auch nach seinen zeitlichen und historischen Zusammenhängen: ein Werk, das es verdiente, in einer Neuaufgabe durch Register erschlossen zu werden.

Heidelberg

H. M. Werhahn

Mittelalter

Friedrich Zoepfl: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. München (Schnell und Steiner) und Augsburg (Winfried-Werk) 1955. XXVII, 644 S., 60 Abb. geb. DM 25.—.

Für die Geschichte vieler deutscher Bistümer sind wir noch immer auf ältere Darstellungen des 19. Jahrhunderts angewiesen, die zwar vielfach durch erstmalige Verwertung eines reichen, aus den neu zugänglich gemachten Archiven entnommenen Quellenmaterials für die damalige Zeit einen beträchtlichen Fortschritt bedeutet haben, aber den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen trotzdem längst nicht mehr genügen können. Vor allem stört bei manchen dieser Werke eine allzu deutlich in Erscheinung tretende apologetische oder gar panegyrische Tendenz, die aus der kirchenpolitischen Situation, in der ihre Verfasser lebten, wohl verständlich ist, aber doch den wissenschaftlichen Wert ihrer Leistungen beträchtlich vermindert hat. Es ist deshalb jeder Versuch freudig zu begrüßen, der darauf hinzielt, solche älteren Arbeiten durch wirklich kritische und dem jetzigen Stand der Wissenschaft angepaßte Darstellungen zu ersetzen. Der erste Band der Geschichte des Bistums Augsburg von Fr. Zoepfl darf den Anspruch erheben, diese Bedingungen in vollem Umfang zu erfüllen; er stellt wohl überhaupt die umfassendste und wertvollste Gabe dar, die uns das Augsburger Jubiläumsjahr beschert hat.

Die ältere Zeit bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, die auf einem Raum von 50 Seiten in drei Kapiteln behandelt wird, stellt begreiflicherweise eine Reihe von Problemen, die durch die Spärlichkeit und Unzuverlässigkeit der Quellen bedingt sind, wie etwa die Geschichte der hl. Afra, die Entstehung der Grenzen des Bistums, die Beziehungen zu Mailand und Aquileja, die Frage des Bistums Neuburg-Staffelsee. Der Verfasser hält sich in diesen und anderen Fällen gleich weit entfernt von schwankenden Hypothesen wie von unkritischer Leichtgläubigkeit und begnügt sich da, wo die besonnene Prüfung der Quellen und der früheren Literatur nicht zu einem eindeutigen Ergebnis führt, lieber mit einem nüchtern abwägenden Referat. Es darf angemerkt werden, daß der Inhalt dieser drei Kapitel in gekürzter Form auch der neuen Publikation der Augsburger Bischofsregesten als Einleitung vorangesetzt ist, die unter Zoepfls Leitung jüngst mit einer ersten Lieferung ans Licht getreten sind. Vom Auftreten der ersten sicher bezeugten Bischöfe an läßt der zunehmende Quellenreichtum die Breite und Dichte der Darstellung rasch anschwellen, die in wiederum drei Kapiteln (frühes, hohes und spätes Mittelalter) bis an die Schwelle der Reformationszeit geführt wird, wobei die Regierungszeiten der einzelnen Bischöfe die naturgemäße zeitliche Gliederung ergeben. Die Beziehungen zu Kaiser und Reich, zur Kurie, zur Stadt Augsburg und den Nachbarmächten, die Leistungen der Bischöfe als Territorialherren und in der kirchlichen Verwaltung erfahren unter kritischer Verwertung eines reichen,

in den Anmerkungen sorgfältig verzeichneten Quellenmaterials, das beinahe als erschöpfende Vorarbeit für die künftige Fortführung des Regestenwerkes gewertet werden kann, eine flüssige, bis in alle Einzelheiten wohl fundierte Darstellung. Die Einordnung in den geschichtlichen Gesamtrahmen ist geschickt durchgeführt; gelegentlich erscheint die Behandlung der Ereignisse der allgemeinen deutschen und kirchlichen Geschichte vielleicht etwas ausführlicher, als für den vorliegenden Zweck erforderlich gewesen wäre. Was man in jedem Handbuch finden kann, bedürfte in einer Sondergeschichte des Bistums Augsburg nicht einer breiten Wiederholung. Bestimmend war hier wohl die Rücksicht auf einen zu erwartenden weiteren Leserkreis. Die Mißstände, die das kirchliche Leben im ausgehenden Mittelalter aufwies, haben auch in der Diözese Augsburg nicht gefehlt; es ist aber hervorzuheben, daß hier im letzten vorreformatorischen Jahrhundert in ununterbrochener Reihe vier über den Durchschnitt hinaus tüchtige und verantwortungsbewußte Bischöfe aufeinander gefolgt sind, die von ehrlichem Willen zur Besserung erfüllt waren und auch die wirtschaftlichen Grundlagen der Bistumsverwaltung — im Gegensatz zu manchen anderen Bistümern — intakt zu halten verstanden; der letzte von ihnen ist wenige Monate vor Luthers Thesenanschlag gestorben. In einem Schlußkapitel handelt Zoepfl über „Aufbau und Leitung des Bistums Augsburg im Mittelalter“. Er faßt hier in dankenswerter und für den Vergleich mit anderwärtigen Verhältnissen anregender Weise Vieles zusammen, das im Ablauf der chronologischen Darstellung nur beiläufig und an verstreuten Stellen berücksichtigt werden konnte, gibt Übersichten über die Klöster und Dekanate, die Organe der bischöflichen Verwaltung und das Domkapitel und erörtert alle wichtigen damit zusammenhängenden Fragen. Ungern vermißt man hier eine genaue Karte, denn die beiden am Schluß beigegebenen Kärtchen sind kaum mehr als summarische Skizzen, und mit den Hinweisen auf die entsprechenden Karten des historischen Atlas von Schwaben ist doch nur den wenigen Lesern gedient, die diesen Atlas stets zur Hand haben. Das scheint mir aber auch der einzige Wunsch zu sein, den die neue Geschichte des Bistums Augsburg offen läßt, eine hochwertige, auf gründlichster Vorarbeit beruhende wissenschaftliche Leistung aus einem Guß, deren angekündigte Fortsetzung wir uns in einer nahen Zukunft erhoffen. Die gediegene Ausstattung des Werkes und die Beigabe zahlreicher wohlgelungener Illustrationen dürfen noch ein Wort besonderen Dankes beanspruchen.

Karlsruhe

M. Krebs

Leo Santifaller: Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems (= Sitzungsber. Österr. Akademie d. Wiss. Phil.-hist. Klasse 229 Bd. 1) Wien (Rohrer in Kommission) 1954, 154 S. brosch. ö. S. 53.—.

Die vorliegende Studie von Leo Santifaller stellt den erweiterten Abdruck eines Vortrages dar, den der Vf. vor der österreichischen Akademie d. Wissenschaften gehalten hat. Unter dem ottonisch-salischen Reichskirchensystem (= RKS) versteht er „das besondere und eigentümliche Verhältnis von Religion, Kirche und Staat im Zeitalter der Ottonen und der ersten Salier, insbesondere den schon seit den Anfängen des fränkischen Reiches allmählich sich entwickelnden Einbau der Kirche in die Reichsverfassung“ (S. 6). Das Thema läßt aufhören! Aus der Wiener Schule kam auch Friedrich Heer, der jüngstens in zwei Aufsehen erregenden Büchern die Verflechtung von Religion und Politik im mittelalterlichen deutschen Reich aufs schärfste verurteilte.¹ Nach ihm ist das „Ottonische System nichts

¹ Friedrich Heer, *Der Aufgang Europas*, Wien (1949), dazu gesondert Kommentarband. Ders., *Die Tragödie des Heiligen Reiches*, Stuttgart (1952), Kommentarband (1953).

anderes als die Herausstellung einer immanenten inneren Entwicklung des germanisch-deutschen religiös-politischen Herrschafts- und Lebensstils.² Im Gegensatz zu dieser schwülstigen nicht einmal leicht verständlichen Abwertung — ähnliche Stilblüten finden sich bei Heer auf jeder Seite — hat Santifaller das gleiche Problem mit erfrischender Nüchternheit und Sachlichkeit behandelt. Er geht bis in die Anfänge der Entwicklung zurück und untersucht daher zunächst die drei Wurzeln des Systems, die religiös-christliche (Augustin), die antik-römische und die germanische. Bei dieser letzten unterscheidet er im Sinne von Feine ausdrücklich zwischen der Kirchenhoheit, die auf dem Sakralrecht des germanischen Herrschers beruht und daher öffentlichrechtlichen Charakter hat, und den aus dem Eigentum an der Kultstätte abgeleiteten privaten Herrschaftsrechten. In der Rechtspraxis läßt sich diese reinliche Scheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht freilich nicht säuberlich durchführen. Vf. gesteht, daß beide Elemente miteinander verschmelzen (S. 25). Es sei daran erinnert, daß auch für den weltlichen Bereich dieser Zeit die Trennung beider Rechtssphären von der neueren Forschung mit guten Gründen aufgegeben worden ist. Das fränkische RKS, das Vf. im 2. Abschnitt schildert, gilt ihm als unmittelbarer Vorläufer des ottonisch-salischen. Wir möchten demgegenüber stärker den Unterschied beider Systeme hervorheben. Die Vereinigung von weltlicher und geistlicher Gewalt, wie sie aus merowingischer Zeit noch hier und da fortbestand, war nicht im Sinne der erstarkenden Zentralgewalt der Karolinger. Schon Karl Martell hatte sich dagegen gewandt. Von Karl d. Gr. ist es urkundlich zu belegen, daß er in Trier und Chur neue Grafschaften einrichtete und sie mit dem Gut der bischöflichen Kirchen ausstattete.³ Diese Maßnahmen stehen in augenfälligem Gegensatz zur Politik der Ottonen und Salier, die die Bischöfe in zunehmendem Maße mit weltlichen Hoheitsrechten begabten. Erst jetzt, nicht schon in fränkischer Zeit, wie Vf. es tut, kann man von einem geistlichen Reichsfürstenstand (S. 31) sprechen.

Die Hauptmerkmale dieses ottonisch-salischen RKS werden von S. im einzelnen untersucht. Nacheinander handelt er vom Kaisertum, dem Verhältnis von König und Kirchentum, der Besetzung der Bischofsstühle, der Stellung der Bischöfe, der Hofkapelle, den Domkapiteln, dem Kirchengut, der Immunität und schließlich von der unter Otto I. erfolgten Einbeziehung des Papsttums. Nach Darlegung der Gründe, die zur Eingliederung der Kirche in die Reichsverfassung geführt haben, schildert er den Zusammenbruch des Systems im Investiturstreit. Er sieht in ihm „den Kampf zwischen dem römisch-germanischen Staatskirchenrecht in Verbindung mit dem Eigenkirchenrecht einerseits und dem römisch kanonischen Kirchenrecht andererseits. Von einer eigentlichen Schuld am Investiturstreit kann daher“, so fährt er fort, „weder bei Gregor VII. noch bei Heinrich IV. gesprochen werden“. Gewisse Merkmale des Systems hat das Hl. Römische Reich bis zu seinem Erlöschen bewahrt, ein letzter Rest hat sich bis in unsere Tage im Fürstentitel einiger österreichischer Bischöfe erhalten.

Santifallers Schrift stellt nicht nur eine ausgezeichnete und klare Wiedergabe des heutigen Standes der Forschung dar, sondern sie beruht auch auf einer breiten urkundlichen Untermauerung, wie die im Anhang beigegebenen Quellenzusammenstellungen aus dem Bereich der deutschen Kirche zeigen. Da diese verschiedenen Listen dem Autor und seinen Schülern als Vorarbeiten für weitere Untersuchungen dienen sollen, seien einige kritische Bemerkungen dazu angefügt.

Vf. hat zur „deutschen Kirche“ außer dem von Hauck behandelten Gebiet noch das Bistum Trient hinzugerechnet, weil es seit 952 zum deutschen Reich

² Tragödie S. 10.

³ Otto P. Clavadetscher, Die Einführung der Grafschaftsverfassung in Rätien und die Klageschrift Bischof Victors III. von Chur, ZRG, Kan.Abt. 39, 1953, S. 89; Eugen Ewig, Trier im Merowingereich, Trier 1954, S. 81.

gehört habe.⁴ Mit derselben Begründung hätte er auch das Bistum Cambrai (Kirchenprov. Reims) in die Untersuchung mit einbeziehen müssen. Cambrai gehörte bereits zum fränkischen Reich und ist bis in die Neuzeit ein Glied des deutschen Reiches geblieben. Gerade die Bischöfe von Cambrai, die in steter Spannung zwischen staatlicher und kirchlicher Bindung standen, erhielten von Ottonen und Salern früh umfängliche weltliche Hoheitsrechte.⁵ „Selten findet sich in ottonischer Zeit ein so ausgezeichnetes Beispiel für den Ersatz der weltlichen Gewalt durch die geistliche“, schreibt in Bezug auf Cambrai de Moreau.⁶

Die erste Liste des Anhangs bringt eine Übersicht über die königlichen Wahlprivilegien für Bistümer, Stifter und Klöster, die zweite eine solche über die Verleihungen und Bestätigungen von staatlichen Hoheitsrechten für die gleichen Empfänger bis zum Jahre 1056. In dieser zweiten Liste hat der Autor folgende Untergruppierungen vorgenommen: 1) Immunitäten, 2) Bann-Immunitäten, 3) Sonstige Hoheitsrechte, 4) Herzogtümer und Grafschaften. Nach der Definition von Stengel, die sich auch der Vf. zu eigen macht, sind Bannimmunitäten Verleihung von Immunitätsrechten über Gebiete, die nicht zur Grundherrschaft des Immunitätsherrn gehören. Nicht formell diplomatisch, aber faktisch und inhaltlich rechnet Stengel alle Bannverleihungen, die wirklich die ganze Fülle der öffentlichen Gewalt in sich begreifen, zu den Bannimmunitäten, also auch die Grafschaftsverleihungen.⁷ Die vom Vf. demgegenüber versuchte Unterscheidung in die oben genannten Gruppen hat sich, wie die Listen zeigen, nicht strikt durchführen lassen. Eine Reihe von Urkunden, die unter Bannimmunitäten aufgeführt sind, kehren in der Rubrik „sonstige Hoheitsrechte“ oder „Herzogtümer und Grafschaften“ oder auch in beiden wieder. Zulässig wäre das nur bei solchen Diplomen, in denen mehrere Zuwendungen verschiedener Art zugleich gemacht werden. Eine genaue Definition des Einteilungsprinzips und eine sorgfältige Scheidung nach dem Urkundeninhalt wäre unbedingt erforderlich gewesen.

Wie einige wenige Stichproben gezeigt haben, sind die Listen auch im einzelnen nicht restlos zuverlässig. So fehlt auf S. 55 für Werden die im Original überlieferte Urkunde Ludwigs d. J. (DD nr. 6, einige Zeilen stehen auf Rasur, nur darum ist sie als verunrechnet charakterisiert); statt dessen ist ein Diplom Zwentibolds aufgeführt, das nur in abschriftlicher Überlieferung vorliegt (BM 1974) und wahrscheinlich verunrechnet ist. Die Urkunde Ottos I. für Werden steht bei B.-Otth. unter Nr. 62, nicht 61. Aachen liegt in der Kirchenprovinz Köln, aber nicht in der Kölner Diözese, wie es S. 44 versehentlich heißt, auf S. 55 ist richtig Lüttich angegeben. Davon, daß Heinrich II. dem Erzbistum Köln eine Grafschaft der lothringischen Pfalzgrafen übertragen habe (S. 68), steht an der angegebenen Stelle nichts. Außerdem ist diese Quelle, die fundatio des Klosters Brauweiler, heute nicht mehr nach SS 11 (Ausgabe von Koepke 1854), sondern nach SS 14 (Ausgabe von Waitz 1883) oder nach H. Pabst, Brauweiler Geschichtsquellen, (Archiv 12, 1874) zu zitieren. Für Paderborn fehlt die Nachricht der Vita Meinweri (rec. Tenckhoff SS. rer. germ. S. 12), derzufolge bereits Otto III. dem Bistum die Grafschaft in fünf Gauen übertragen hat. Nur in der ersten Liste der Wahlprivilegien sind die weiblichen Klöster und Stifter durch ein beigefügtes N hervorgehoben, in der anderen Liste fehlt leider diese Kennzeichnung.

⁴ S. 47, dort verweist S. auf seine Rezension des Buches von Albert Diegel in: ZRG, Kan.Abt. 22, 1933, S. 441 f., wo er sich über den Begriff der „Deutschen Kirche“ geäußert hat.

⁵ Theodor Schieffer, Reichsbistum Kamerich, Rhein. Vierteljahrsblätter 6, 1936, S. 140.

⁶ E. de Moreau, Histoire de l'église en Belgique, 2, 2. ed. Brussel 1945, p. 11.

⁷ Edmund E. Stengel, Diplomatie der deutschen Immunitäts-Privilegien, Innsbruck 1910, S. 593.

Reiches Material, das der Vf. zum großen Teil eigenen Forschungen und den Dissertationen seiner Schüler verdankt, bringt eine nach Kirchenprovinzen geordnete statistische Übersicht über die Standesverhältnisse der deutschen Bistümer im Mittelalter. Von den 2045 bis zum 15. Jahrhundert von S. erfaßten deutschen Bischöfen waren 975 edelfreie, 179 vermutlich edelfrei, 355 Ministeriale und nur 117 nachweisbar bürgerlichen oder bäuerlichen Standes, der Rest ist unbekannter Herkunft.

Auf diese Statistik folgen im Wortlaut abgedruckte Bestimmungen über die Rechte des Kaisers bei der Papstwahl, ein Verzeichnis der Päpste von 955—1057 mit Angaben über die Umstände ihrer Erhebung und ein Überblick über die Mitwirkung und die Rechte des Papstes bei der Errichtung von Bistümern und Metropolen. Wiederum im Wortlaut sind die mit Leo IX. einsetzenden Verbote der Laieninvestitur und als Gegenstück dazu die Verzichtserklärungen der deutschen Könige auf die Besetzung der Reichsbistümer und Reichsabteien abgedruckt. Das Buch schließt mit einer ausführlichen Erörterung über Entstehung und Schicksale der Fürstentitel der Bischöfe im Bereich der späteren österreichisch-ungarischen Monarchie.

Wie dieser kurze Überblick zeigt, hat S. keine Mühe gescheut, ein gewaltiges, weit verstreutes Quellenmaterial für sein Thema zusammenzutragen. Es wird jedem für eine erste Orientierung über das RKS willkommene Dienste leisten.

Bonn

U. Lewald

Peter Kawerau: Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit (= Berliner byzantinistische Arbeiten, Band 3). Berlin (Akademie-Verlag) 1955. X, 113 S., 1 Karte. brosch. 13,— DM.

Diese Besprechung scheint mir damit beginnen zu müssen, daß Verlag, Herausgeber und Redaktor (welch ein *embarras de richesse*) einer Kritik unterzogen werden. Wie aus den Mitteilungen des Akademie-Verlages zu ersehen war, liegt die Aufnahme des Buches in das Druckprogramm längere Zeit zurück. Der Abstand zwischen dem Abschluß der Arbeit und dem Erscheinen ist noch viel größer: K.s Literaturverzeichnis geht nur bis 1948, die Arbeit kann also nicht viel später abgeschlossen worden sein. Die damaligen Arbeitsbedingungen sind zur Genüge bekannt; das Fehlen neuerer ausländischer Literatur kann deswegen nur festgestellt, nicht getadelt werden. Es ist aber doch zu beklagen, das K.s Buch auf diese Weise erst nach dem letzten Werk E. Honigmanns („Le couvent de Barsauma et le Patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie“, CSCO, Subsidia 7, 1954) erschienen ist, ohne es noch verwerten zu können. Honigmann und Kawerau überschneiden sich, weil Honigmann das Kloster behandelt, das seine größte Blüte unter dem späteren Patriarchen Michael I. erlebte; Michaels Chronik ist eine der Hauptquellen für Kawerau. Man muß daher beide Bücher synoptisch benutzen.

Leider ist dem Buch kein Vorwort mitgegeben, das über die Schwierigkeit der Abfassung usw. berichtet, wie es der Brauch ist. Damit sind wir beim zweiten Punkt der Kritik angelangt, nämlich der allzu gedrängten Kürze, die das Buch vielfach seiner Würze beraubt. Es scheint für den Druck über Gebühr zusammengestrichen worden zu sein. Was nützen Interesse und Fleiß des Einzelnen, wenn sie solchermassen ihrer Frucht beraubt werden und die einzigen Stellen, in diesem Fall die Berliner Akademie, die zur Verminderung des oft bejammerten ausländischen Vorsprungs in der Patristik die Mittel haben, diese Mittel nicht rechtzeitig und in ausreichendem Maße einsetzen. Man ist versucht, den Untertitel etwa so zu variieren: die Idee des Wissenschaftlers und ihre verlegerische Verwirklichung.

Dabei ist die Bearbeitung des Themas durchaus wünschenswert, zumal eine Kenntnis der syrischen Kirche dieser Zeit heutzutage gewiß nicht weitverbreitet

ist. Betrachten wir nun den Versuch des Verfassers, unserer Unkenntnis abzuhelfen. K. schreibt keine Geschichte der jakobitischen Kirche im 12. und 13. Jhd., sondern schildert das kirchliche Leben in seinen Äußerungen und in seiner Beziehung zur Umwelt. Danach ergibt sich die Einteilung nicht nach Zeitabschnitten (etwa nach der Regierungszeit der Patriarchen im syrischen Westen bzw. Maphrianen im syrischen Osten), sondern nach sachlichen Gesichtspunkten. Die Einleitung zeichnet zunächst den politischen und kirchenpolitischen Hintergrund: die verschiedenen islamischen Epigonenstaaten, die Kreuzfahrer, die Mongolenherrschaft seit der Mitte des 13. Jhdts., die alten Nationalkirchen und die Kreuzfahrerpatriarchate. Danach werden die Hauptquellen für diese Zeit, die Chronik des Patriarchen Michael I., die Kirchengeschichte und die Weltgeschichte des Maphrians (der Maphrian ist seiner Stellung nach Primas; die sprachliche Erklärung des Titels ist umstritten) Barhebräus und ihre Verfasser charakterisiert.

Im Hauptteil des Buches behandeln vier große Abschnitte mit mehrfacher Untergliederung die Organisation der jakobitischen Kirche, ihr inneres Leben, die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen (das Gebiet des Maphrians fiel ungefähr mit dem nestorianischen Katholikatum zusammen) und schließlich zur nichtchristlichen Umwelt. Diese Art der Gliederung bringt einige Überschneidungen mit sich, gelegentlich trägt sie den Charakter loser Aufreihung; nicht immer will die Darstellung sich zu einem Gesamtbild runden. Dabei mangelt dem Verfasser keineswegs die Fähigkeit zur Überschau, wie sich in der Einleitung und etwa p. 90 zeigt. Hier sind die Gesamtanlage des Buches (Aufteilung in z. T. sehr kleine Abschnitte mit Überschriften) und die Kürzungen wohl zu gleichen Teilen schuld. So erfährt man Zeile für Zeile eine Menge höchst interessanter und instruktiver Einzelheiten; es müßte bei dieser Art der Darstellung aber viel mehr wörtlich zitiert werden, als es der Fall ist. Es ist zwar ein schöner Beweis für die Genauigkeit und Zuverlässigkeit des Verfassers, daß zu jedem zweiten Satz eine Fundstelle aus Michael oder Barhebräus genannt wird — doch wer hat die Möglichkeit das nachzuschlagen? Diese Gesichtswerke sind, weil nicht in den großen Reihen publiziert, keineswegs Allgemeingut auch nur wissenschaftlicher Bibliotheken. Wieder ist die Sparsamkeit des Verlags zu beklagen.

Die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit, auf die es dem Verfasser ankommt, äußert sich in einer unglaublichen Laxheit der kirchlichen Disziplin (Ungehorsam, dauernde äußere Streitigkeiten, Machtgier, Simonie, Denunziation bei der nichtchristlichen Obrigkeit, Mord und Totschlag), an der alle Reformen scheitern, die immer wieder die Einmischungen der weltlichen Macht herausfordert und die das Patriarchat zu einer gefürchteten Bürde für die Geistlichen machte, die es mit ihrer Kirchlichkeit ernst meinten. Auch Barhebräus, der Kompilator eines Nomokanon, ist in mehrfacher Hinsicht ein Beispiel für das Auseinanderfallen von Theorie und Praxis. Aber ist die „Idee“ einer Kirche ihre kirchenrechtliche Theorie? (Zum Begriff der Kirche bei den Jakobiten vergleiche man: W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Or. Christ. Analecta 145, Rom 1955). Man würde gern mehr über die Gründe dieses Verfalls hören, der im Grunde ein Verfall der Theologie ist. Wie katastrophal sich diese negative Seite des kirchlichen Lebens in einer Umwelt auswirkte, die dem Christentum keineswegs grundsätzlich freundlich gesonnen war, kann man sich leicht vorstellen. Das Verhalten der islamischen Herrscher war höchst wechselnd, eine Verfolgung war nie ausgeschlossen und trat oft genug ein. Die Mongolen waren zwar tolerant — aber schließlich wurden auch sie mohammedanisch. Darüber hinaus wurden ganze Landstriche von den Kurden verwüstet (man lese die entsprechenden Abschnitte aus den „Beziehungen zur nichtchristlichen Umwelt“). Demgegenüber steht die große Opferwilligkeit der Gemeinden, der Eifer guter Äbte und Bischöfe, der sich z. B. in der Bautätigkeit äußert.

Sehr lobenswert sind die Tabellen im Anhang des Buches; sie stellen die Einzelnachrichten der Gesichtswerke zusammen, jeweils mit Angabe der Belegstelle, und vermelden die Jahreszahlen der Erwähnung nach unserer Ära. So kann

man hier in aller Bequemlichkeit für die Zeit von 1150—1300 nachschlagen: jakobitische Bistümer (jetzt nur mit Honigmann zusammen zu benutzen); jakobitische Klöster — für die westlichen muß ebenfalls Honigmann herangezogen werden; jakobitische Bauten; zwei kleine Statistiken über die Herkunft der Patriarchen und Maphriane (sie zeigen, wie wenig man sich an die Wahlkanones hielt); eine Zusammenstellung aller syrischen Mönchsbezeichnungen; die Reihe der jakobitischen Patriarchen mit Amts- und Personennamen, dasselbe für die Maphriane; schließlich Listen der gleichzeitigen nestorianischen und armenischen Katholikoi, koptischen Patriarchen, abbassidischen Kalifen, mongolischen Chane, der Rubeniden von Kleinarmenien, der seldschukischen Sultane und der ägyptischen Herrscher verschiedener Dynastien. Diese Listen sind ein schönes Hilfsmittel für den Leser der Geschichtswerke. Der topographischen Unterrichtung dient eine Karte mit den jakobitischen Bischofssitzen. Alles zeugt von großem Fleiß und daraus resultierender ausgezeichneten Quellenkenntnis.

So liegt der Wert des Buches in der guten Unterrichtung im Einzelnen. Man wünscht ihm Leser, deren Vorstellungskraft es erlaubt, die farbigen und bewegten und oft schrecklichen Bilder zu sehen, die man sich vom Leben der jakobitischen Kirche jener Zeit machen muß.

Bonn

L. Abramowski

Martin Anton Schmidt: *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate* (= *Studia Philosophica*, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Suppl. 7), Basel (Verlag für Recht und Gesellschaft) 1956. XI, 273 S. geb. DM/s.fr. 30.—.

Gilbert Porreta († 1154) ging nicht nur als Schüler des Bernhard von Chartres, sondern auch seiner späteren Lehrentwicklung nach „aus der Schule von Chartres hervor“. Denn wenn er sich auch zeitlebens mit dieser Schulrichtung noch im Rahmen der von Boethius geprägten Synthese aus Platonismus und Aristotelismus hielt, so entfaltete er doch auch eine so starke Eigenart der Terminologie und der Methode und so weitgehende Sonderlehren, daß er selber zum Haupte der neuen „Porretaner“-Schule wurde. Ja, noch mehr. Wie nämlich der um 1153 entstandene Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius, *De Trinitate* zeigt (W. Jansen, *Der Kommentar usw.*, Breslau 1926, 77*; vgl. ebd. 21 f.), stieß Gilbert gerade bei der spezifisch-chartresischen Schulrichtung auf eine harte Kritik, der selbst das Reimser Konzilsdekret v. J. 1148 noch nicht weit genug ging. Während dieses sich nämlich hauptsächlich gegen eine Realsetzung der Unterscheidung zwischen Gottheit und göttlichen Personen wandte, bedauerte es Clarenbaldus, daß Gilbert nicht auch noch deshalb verurteilt worden sei, weil er die göttlichen Personen als eine reale Zahlenvielheit betrachte.

Die Frage, inwieweit insbesondere das Reimser Dekret auch wirklich die im Boethius-Kommentar Gilberts fixierten Ansichten Gilberts treffe, haben nun schon insbesondere die Untersuchungen von N. M. Haring und M. E. Williams (beide 1951) unter kritischer Berücksichtigung der sonstigen zeitgenössischen Zeugnisse zu beantworten versucht. Beide kommen unabhängig voneinander zu dem gleichen Ergebnis, daß der Bischof von Poitiers in seinen Kommentaren zu den *Opuscula Sacra* des Boethius zwar selbst mancherlei Anlaß zu Mißverständnissen gab, daß aber andererseits auch seine Ankläger seine eigentümliche Denksystematik nicht verstanden. Auch Schmidt stimmt in den Grundzügen damit überein. Was aber sein großangelegtes Werk, dessen Bedeutung noch beträchtlich über die genannten Untersuchungen hinausgeht, an Neuem in Ansatz bringt, ist vor allem sein sehr eingehender „Kommentar zum Kommentar“ (9) der Schrift *De Trinitate* (1—169), der den mitunter recht verschlungenen Gedankenwegen Gilberts Kapitel für Kapitel und fast Schritt für Schritt nachgeht, um in genauesten Untersuchungen zur Sprache und Begriffsentwicklung sowie unter beständigem Vergleich mit dem

Boethiustext die Gültigkeit und die Reichweite des von Gilbert erstrebten Glaubensverständnisses zu prüfen. Diesen Kommentar, der i. J. 1950 bereits der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Habilitationsschrift vorlag, hat der Verf. nun noch durch einen in sieben Abhandlungen gegliederten Anhang ergänzt, um darin die Früchte des 1. Teiles zu einer thematischen Darstellung zu sammeln.

Als Einzelergebnisse, die unmittelbar die Trinitätslehre betreffen, seien diese besonders hervorgehoben:

1. Der scharfe methodische Schnitt zwischen der „theologischen“ und der „naturalen“ Betrachtungsweise Gottes, wie ihn Gilbert vornimmt, zielt nicht auf die Statuierung einer Realverschiedenheit zwischen dem einen *quo est* der göttlichen Wesenheit (oder Wesensform) und dem numerisch dreifachen *quod est* der göttlichen Personen. Gilbert möchte vielmehr mit einer solchen streng durchgehaltenen logischen Scheidung vor allem der Ansicht entgegenreten, als ob sich die göttliche Dreieinigkeit von dem philosophisch-theologischen Begriff der göttlichen Wesenseinheit irgendwie herleiten lasse. Er selbst sieht nämlich in dem Rückgriff auf die Natur der Geschöpfe und darin vorfindliche Analogien zur Trinität den einzig möglichen Weg, überhaupt zu einem gültigen inhaltlichen Verständnis dessen zu kommen, was die Offenbarung von Vater, Sohn und Heiligem Geist aussagt.

2. Die psychologische Trinitätslehre Augustins lehnt Gilbert sehr entschieden ab, und zwar, weil sie „sabbellianisch“ sei, und das nach Schmidt deshalb, weil die augustinische Vorstellung der Geistseele gegen die von Gilbert so sehr betonte Gegensätzlichkeit von göttlicher Einheit und geschöpferlicher Vielzahl verstoße, indem sie die Seele gleichsam als ein Mittelwesen von höherer Einheit der übrigen Schöpfung überordne und in größere Nähe zu Gott rücke. — Ob hier jedoch nicht zumindest noch ein zweiter Grund entscheidend mitspricht? Nämlich der, daß keiner der augustinischen psychologischen Ternare (*mens, notitia, amor; memoria, intellectus, voluntas*) das dreifache Subsistieren der Gottheit als solches sinnbildet? Daß Gilbert selber nach Analogien sucht, die ein mehrfaches „Subsistieren“ repräsentieren sollen, spricht sehr dafür.

3. Gilberts Trinitätslehre distanziert sich auch von jener der typischen Vertreter der Schule von Chartres. Insbesondere lehnt er nämlich die Art der „griechischen“ Trinitätsbetrachtung ab, nach der der Vater „die Quelle“ oder im appropriierten Sinne „die Einheit“ der Gottheit ist. In Zusammenhang damit tritt auch die Dynamik der innergöttlichen „Hervorgänge“ fast ganz hinter der statischen Konfrontierung der Einheit und der Dreiheit in Gott zurück. Dabei aber scheint mir Gilbert dem Grundfehler zu verfallen, daß er die menschlichen Begriffe von Einheit und Dreiheit auch bei der Anwendung auf Gott zu starr und zu hart als Zahlbegriffe gegeneinanderstellt, statt beide im Hinblick auf die überrationale Ebene des Geheimnisses der göttlichen Dreieinigkeit möglichst zu „transzendieren“.

Was die Abweichungen Gilberts von Chartres angeht, die Schmidt nur erst kurz andeutet, so sei dies noch erwähnt: Die von Gilbert selbst (zur Betonung der göttlichen Wesenseinheit) einmal tangierte arithmetische Symbolvorstellung einer „Wiederholung“ (Selbstmultiplikation) der Eins hat schon bei Boethius und erst recht in den Kommentaren ‚*Librum hunc*‘, ‚*In titulo*‘ und in dem des Clarenbaldus auch die Bedeutung einer tragenden Trinitätsanalogie. Die bei deren Auslegung auftauchenden Leitsätze, wie *Unitas semel repetita gignit aequalitatem* ($1 \times 1 = 1$), stehen ferner (dort wie auch z. B. in Thierry's *De sex dierum operibus* sowie später bei Alanus von Lille und sogar noch bei Nikolaus von Kues) in enger Verbindung mit den appropriierten Gottesnamen *Unitas, Aequalitas, Conexio*. Gilbert ging auch an einer solchen „mathematischen“ Trinitätsbetrachtung offensichtlich nicht unabsichtlich vorbei: er lehnte auch sie als „sabbellianisch“ ab. Das verdeutlicht noch mehr die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit, mit der er seine Trinitätslehre entwickelte. Es erklärt aber zugleich auch psychologisch den heftigen Angriff des Clarenbaldus, der sich gerade darauf kon-

zentrierte, daß Gilbert die göttliche Dreieinigkeit als eine Zahlenvielfalt verstehe. — Das zugleich auch als ein Beispiel dafür, wie die gesicherte Basis der Schmidt'schen Gilbertinterpretationen nun auch noch manchen neuen Einblick in weitere geistesgeschichtliche Zusammenhänge ermöglicht.

Bonn

R. Haubst

Antoine Dondaine: *Secrétaires de Saint Thomas*. Roma (Editori di S. Tommaso; S. Sabina) 1956. 279 S. 15 S. u. 40 S. Handschriftenaufnahmen (Beiheft).

Dem Erforscher mittelalterlicher Handschriften drängt sich immer wieder der Wunsch auf, den Schreiber dieses oder jenes Textstückes ausfindig machen zu können; und dieser Wunsch entspringt nicht nur paläographischer Neugier. Vielmehr hängt an der Frage nach dem Schreiber oft genug auch die Lösbarkeit des Verfasser- oder Datierungsproblems oder das Urteil über die Zuverlässigkeit einer bestimmten Textgestalt für die Edition.

Derartige Zusammenhänge erklären es wohl, daß P. Dondaine, der derzeitige Vorsitzende der mit der kritischen Thomas-Edition betrauten Commissio Leonina, diese Untersuchung, die in erster Linie die Neuausgabe der *Quaestiones disputatae De veritate* vorbereiten soll, mit dem Titel „Sekretäre des hl. Thomas“ überschreibt. Falls sich nämlich nachweisen läßt, daß ein bestimmter Text von Sekretären geschrieben ist, die nichts anderes als das Diktat des Autors selbst schriftlich fixierten, erlangt ein solches Manuskript für die Edition gegenüber allen anderen Handschriften nahezu den Wert eines Autographs und den entscheidenden Vorrang des „Originals“. Wenn sich keine weitere (legitime oder illegitime) Rezension dazwischenschiebt, wird es sich dann auch als den Archetyp der gesamten übrigen Textüberlieferung erweisen. Beides hat D. für die in Cod. Vat. lat. 781 erhaltene Niederschrift der *Quaestiones 2—22 De veritate* mit einer Gründlichkeit dargetan, die m. E. keinen Zweifel mehr übrig läßt; und zwar gelingt ihm das erste durch sorgfältige Analysen der zahlreichen, schon bei der Textniederschrift entstandenen und auch hernach noch durch verschiedene Hände vorgenommenen Korrekturen und Nachträge, die sich zumeist nur aus der geistigen Arbeit des Aquinaten als des Verfassers erklären lassen, das letztere durch den Vergleich des so nachgewiesenen „Originals“ mit der übrigen Texttradition.

Über dieses Hauptresultat hinaus kommt D. bei der Untersuchung der *Codices Vat. lat. 718, 9851 und 781* zu manchen beachtlichen Nebenergebnissen, die sowohl das Schrifttum des Aquinaten wie Alberts d. Gr. betreffen. Insbesondere weiß er nicht nur für die 2., sondern auch für die 1. und 3. Gruppe der in Vat. lat. 781, fol. 1^{ra}—31^{vb} sowie 35^{ra}—38^{rb} anonym überlieferten Quästionen die erstmals von F. M. Henquinet angenommene Autorschaft Alberts gegen die Bedenken von O. Lottin und Alb. Fries zu verteidigen und durch neue, bessere Argumente wenigstens wieder wahrscheinlich zu machen. Das Manuskript selbst bietet dafür u. a. diesen Anhaltspunkt: Die besagte 3. Gruppe von Quästionen folgt auf das 7. Quodlibet von Thomas; an die letzte dieser Quästionen schließt sich noch in derselben Kolumne das 8. Quodlibet des Aquinaten unmittelbar an; und diese Seite (38^r) trägt einen Vermerk, dem zu entnehmen ist, daß der Verfasser dieser Quästionen die folgenden 3 Doppelblätter mit dem 8. Quodlibet von „frater Thomas de Aquino“ selbst vorübergehend (zur Einsicht oder Kopie) erhalten hatte. Was liegt da angesichts der hinzukommenden inneren Kriterien näher, als an Albert, den Lehrer des Aquinaten, zu denken? — Bei der Datierung weiterer Schriften Alberts, insbesondere des großen Werkes *De animalibus* (auf die Jahre 1254—57) kommt D. zu Resultaten, die mit den schon von B. Geyer getroffenen Feststellungen übereinstimmen.

Kehren wir nun zu Thomas und seiner Schreibstube zurück! Von der in dieser vor sich gehenden Gemeinschaftsarbeit entwirft D. ein anschauliches Bild:

Frater Thomas hat mehrere Sekretäre zur Hand. Diesen obliegt die zweifache Aufgabe: die von ihm benötigten Texte anderer Autoren zu kopieren und ihn bei der Niederschrift seiner eigenen Werke als Schreibhilfe zu unterstützen. Ein besonders qualifizierter Schreiber leitet die Arbeit der anderen; er kann auch die Kursive des Meisters (die „*littera inintelligibilis*“) lesen und transkribiert sie. Das letzte gilt freilich vielleicht nur für die erste Hälfte des literarischen Schaffens des Aquinaten, der auch die sämtlichen erhaltenen Autographe entstammen. Später diktierte Thomas anscheinend seine Werke, und zwar im allgemeinen „seinem“ Sekretär. Dabei konnte er auch noch — so war es insbesondere bei den *Quaestiones De veritate* — den ihm erst im Unreinen vorliegenden Text an vielen Stellen verbessern. Auch nachher ließ er noch Korrekturen und Ergänzungen durch gerade verfügbare Schreibkräfte nachtragen. — In Vat. lat. 718 und 781 übte ein und derselbe Schreiber (A) die Funktion des ersten Sekretärs aus. Ob dieser vielleicht mit Reginald von Piperno identisch ist? Darüber lassen sich nur vage Vermutungen anstellen. Ja, kein einziges der zahlreichen individuellen Schriftbilder, die sich in den Handschriften charakteristisch voneinander abheben, läßt sich noch sicher mit einem konkreten Namen verknüpfen.

Für die Gültigkeit seiner paläographischen Schlußfolgerungen bietet der Verf. in den Handschriftenaufnahmen des Beiheftes, die 40 Seiten füllen, manche dankenswerten Belege. So insbesondere auch für die Abgrenzung der verschiedenen „Hände“ (die nachträglichen Identifizierungen, an die S. 93 f. gedacht ist, dürften gewagt sein). Daß die photographisch wiedergegebenen Texte auch im Druck des Anhangs transkribiert sind, macht das Werk zugleich zu einem speziellen Hilfsmittel zum Einlesen in die hochscholastische Kurzschrift.

Bonn

R. Hanbst

Peter Wapnewski: *Wolframs Parzival*, Studien zur Religiosität und Form (Germanische Bibliothek), Heidelberg (Winter) 1955. 203 S. brosch. DM 18.—.

Herkunft und Eigenart des religiösen Denkens bei Wolfram von Eschenbach werden seit langem lebhaft diskutiert; unter den zahlreichen ins Theologische hinüberschweifenden germanistischen Arbeiten ist die vorliegende, eine Heidelberger Habilitationsschrift, eine der gediegensten. Denn Vf. bemüht sich, stets von Wolframs Text auszugehen und kann durch bloße Wortuntersuchungen wahrscheinlich machen, daß einzelne Grundgedanken Wolframs im biblischen Schrifttum (Jakobusbrief, erster Johannesbrief, Hirt des Hermas) vorkommen und daß Augustins Sünden- und Gnadenlehre Wolframs Ansichten, z. B. über Parzivals Sünde, zugrundeliegt. Manche bisher dunkle Stelle des „*Parzival*“ wird dadurch erst verständlich gemacht. Der christliche, nichtgnostische Gehalt des Werkes wird auf diese Weise sichergestellt, und Vf. kann die Thesen von E. W. Zeydel (und neuerdings von J. Nadler, *Kralik-Festschrift* 1954) überzeugend zurückweisen, die Beziehungen Wolframs zu den Katharern annahmen (ähnlich ablehnend jetzt auch P. B. Wessels, *PBB* 77, 1955). Die Distanz Wolframs von den Katharern ließe sich noch genauer zeigen; in der vielumstrittenen Frage der neutralen Engel kann man anderer Meinung als Vf. sein; das ändert nichts am Ergebnis, dem man nur zustimmen kann.

Bedenken erheben sich erst bei dem (sehr vorsichtigen) Versuch des Vf., „eine konsequente Verbindung des Dichters mit seiner religiösen Gegenwart“ herzustellen. Da Wolfram kein Gnostiker und Katharer sei, gehöre er zur „religiösen Laienbewegung des 11. bis 13. Jh.“ — gemeint ist die von H. Grundmann u. a. erforschte „Religiöse Bewegung“ zwischen Kirchenreform, Ordensgründungen und Ketzerei. In diese vielgestaltige, aber jeweils sehr profilierte Bewegung paßt nun aber Wolfram schwer hinein, auch wenn er die Bibel gut kannte und die Demut betonte; diese Züge sind auch außerhalb der (um 1200 in Deutschland nicht sehr

starken) „Religiösen Bewegung“ allgemein; deren Hauptziel, die *vita apostolica* in Armut und Askese, ist nicht gerade das Ideal des sinnenfrohen Wolfram. Allgemeine Parallelen besagen wenig; sicher wirkte augustinisches Gut auf Wolfram ein — aber auf wen denn nicht? Zweifellos kommt die christliche Liebesethik, das Licht-Finsternis-Gleichnis und anderes aus der Bibel ins Mittelalter — aber muß man dazu den (auch in der „Religiösen Bewegung“ ganz unbekannten) Hirten des Hermas kennen? Die ohnehin schon schwierige Scheidung einzelner Quellen vom Strom der allgemeinen Tradition ist bei Dichtungen nahezu unmöglich, die sich in Intention, Aussageweise und „Wirklichkeit“ so gründlich von theologischen Schriften unterscheiden wie Wolframs (übrigens auch Gottfrieds) Werk. Wie die orientalische (S. 195), so ist auch die christliche Komponente im „Parzival“ nicht mehr als eine Andeutung des Schicksals „Mittelalter“, in dem der Dichter stand; dieses *ganze* Schicksal, nicht nur diese Bewegung und jenes Schrifttum, steht im Hintergrund der Dichtung, aber beherrscht sie nicht. Die Untersuchungen des Vf. zum Gebrauch der Zahlensymbolik bei Wolfram zeigen doch, wie souverän der Dichter mit festen Denkformen spielt, wie wenig er von außen zu erklären ist. Wenn schon der vortridentinischen Theologie Unbestimmtheit und Weite eigen ist (was Vf. bei einem Blick in Landgrafs Dogmengeschichte der Frühscholastik gesehen hätte), so noch mehr der mittelalterlichen Dichtung: der Hinweis auf Dantes *Inferno* III, 37–42 genügt, um zu zeigen, daß auch die Lehre von den neutralen Engeln kein festes, für Dichter verbindliches Dogma war. Die Arbeit des Vf. lehrt, wie wertvoll eine Interpretation der Dichtung unter theologischem Gesichtspunkt sein kann; aber eine Dichtung ist keine Laiendogmatik.

Münster i. W.

A. Borst

Matthäus Bernards: *Speculum virginum*, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (= Forschungen zur Volkskunde, hg. Georg Schreiber, Bd. 36/38), Köln/Graz (Böhlau) 1955. XVI, 262 S., 7 Taf. brosch. DM 18.—.

Das Buch verdeutlicht eine bisher kaum beachtete Gattung des geistlichen Schrifttums, die Belehrung der Nonnen in „Jungfrauenspiegeln“, an einem repräsentativen Vertreter, einem ungedruckten „Spiegel“, den ein anonymes Ordensgeistlicher um 1100 am Mittelrhein für einen Konvent von Benediktinerinnen oder Chorfrauen schrieb und der in 55 Handschriften und Übersetzungen vorliegt. Diese erbaulich-seelsorgliche Schrift wird vom Vf. konfrontiert mit dem gesamten Jungfrauenschrifttum von Cyprian bis zur Mystik, mit der monastischen Literatur seit Pachomius bis zur *Devotio moderna* und mit anderen theologischen Werken, insbesondere des 12. Jh. Der Vergleich stellt die Geschichte der monastischen Spiritualität in einer Reichhaltigkeit vor Augen, die weit über den monographischen Rahmen hinausgeht, aber stets an die Themen des untersuchten *Speculum virginum* anknüpfen kann: Ständelehre, Vorrang der Jungfräulichkeit, Notwendigkeit und Schattenseiten der Ehe, Bewertung der Witwenschaft, Schilderung der Tugenden und Laster, auch in ganzen Listen, Fragen um Gesinnung und Werk, Gewissen, Lohn und Strafe, Versuchung und Sünde, Definition der Sakramente und des Ordensstandes, Schätzung klösterlicher Arbeit, monastisches Gemeinschaftsleben und Ämterwesen, Diskussion um „Adel im Kloster“, Armutsideal und den Sinn der Klausur, um Nachfolge Christi in Brautmystik und Kontemplation — das sind nur einige der hier durch die Jahrhunderte verfolgten Themen. Der „Spiegel“ selbst, vom Vf. sorgsam in die Tradition gestellt, gibt einen fragmentarischen, aber überraschenden Blick in die Innenwelt der Frauenklöster; er hält sich in seiner nüchternen, männlichen Selbstverständlichkeit und Lebensnähe von ekstatischem Überschwang und einseitiger Spiritualisierung fern.

Die vergleichende Methode hat natürlich ihre Gefahren. Die allzu gedrängte Übersicht über die Geschichte einzelner Probleme gibt manchmal nur noch Namen, nicht mehr Inhalte (z. B. S. 71 f.) und oft keine Begründung für Wandlungen (z. B. S. 76). Bisweilen stellt Vf. den „Spiegel“ auf die Ebene der großen Autoren, als hätte der Spiegler die ganze Tradition ebenso souverän wie B. vor Augen und gäbe verwerfend und auswählend seine „Zustimmung“ (S. 79). Der sammelnde Blick schweift gelegentlich weit vom „Spiegel“ und seinen Themen ab; niemand sucht eine Aufzählung nicht näher erläuterter Hieronymus-Handschriften (S. 25) oder Angaben über Gebeno-Handschriften (S. 2), die durch einen Hinweis auf Pitras Ausgabe zu ersetzen wären. Bessern ließe sich manches; Caesarius von Heisterbach ist in Stranges Edition zu benutzen; Everwin von Steinfeld starb nicht um 1160, sondern 1152; Joachim von Fiore, über den H. Grundmann 1950 zuletzt schrieb (gerade über Joachims Entwurf einer Ordensverfassung), starb 1202, nicht 1205; Rudolf Glaber, der nach M. Prou zitiert werden sollte, ist kein Kölner (!) Benediktiner des 12. (!) Jh. Ergänzen könnte man nicht nur Literatur (so S. 40 A. 1 H. Löwe und P. Kirn); die Schattenseiten der Ehe sind in der Diskussion zwischen Heloise und Abälard (und von ihrem Interpreten E. Gilson) behandelt; zu den Lasterspiegeln wäre Innozenz III., *De miseria conditionis humane*, Buch II, zum Bild vom Viergespann Dante, *Purgatorio* XXIX, 88 ff. und seine Ausleger zu vergleichen. Angesichts der Fülle des vom Vf. gebotenen Materials wird sich jeder Leser ähnliche berichtigende und ergänzende Notizen machen können, aber keiner wird leugnen, daß die ungewöhnlich umsichtige und eindringliche Untersuchung, durch ein vorzügliches Register erschlossen, die Forschung nicht nur um zahlreiche Einzelkenntnisse, sondern um eine lebendige Anschauung von der weiblichen Spiritualität im Mittelalter bereichert hat.

Münster i. W.

A. Borst

Astrik L. Gabriel: *Student Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris. History and Chartulary of the College* (= Publications in mediaeval studies, The University of Notre Dame, ed. Ph. S. Moore C.S.C., assoc. ed. J. N. Garvin C.S.C., XIV) Notre Dame/Indiana (University Press) 1955. XX, 460 S. und XXVIII Taf. geb. \$ 6,75.

Mit behaglicher Breite schildert Verf. das Leben in einem der „petits collèges“ von Paris, vor allem im 14. Jahrh. Die anschauliche Darstellung beruht auf den hier zum größten Teil erstmals veröffentlichten Quellen (S. 251–420), unter denen die Statuten von 1346 besondere Hervorhebung verdienen. In ihnen hat der Stifter Jehan de Hubant, königl. Rat und Präsident der Chambre des Enquêtes, zehn Jahre nach der Gründung genaueste Vorschriften für das Leben der sechs Scholaren (im Alter von acht bis sechzehn Jahren) mit ihrem Magister und Kaplan, einem Diener und zwei armen Schülern (*beneficarii*) erlassen. Sechs weitere arme Schüler, zehn alte Frauen und ein paar Arme sind gegen bestimmte Verpflichtungen in die Stiftung einbezogen. Wohnung und Verpflegung, Gottesdienst und Unterricht (in Grammatik und Artes), ja sogar Feiertage und Freizeit sind geregelt. Da eine umfangreiche Literatur zur Geschichte von Universität und Schule, namentlich im mittelalterlichen Paris, berücksichtigt wird, ist das Buch wertvoll für jeden, der sich für die praktischen Grundlagen der Geistesgeschichte im 14. Jahrh. interessiert. — Weniger aufschlußreich ist die spätere Geschichte des kleinen Studienhauses, das nach mehreren Reformen schließlich 1763/69 in das Collège Louis-le-Grand eingegliedert wurde.

Bonn

R. Elze

Reformationszeit

Die Matrikel der Universität Basel. Im Auftrag der Universität Basel herausgegeben von Hans Georg Wackernagel unter Mitarbeit von Marc Sieber und Hans Sutter. II. Band 1532/3—1600/01. Basel (Verlag der Universitätsbibliothek) 1956. XXVI, 634 S. brosch. sfr. 58,—.

Der Hauptteil (S. 1—506) dieses Bandes enthält die Rektoratsmatrikel, 5460 Namen, ergänzt durch 74 weitere, die sich aus den Matrikeln der Fakultäten oder Collegien oder anderweitige Überlieferung als Basler Studenten nachweisen lassen. Jedem Namen sind in Kleindruck die erreichbaren Daten und Hinweise beigegeben. Marc Sieber hat dabei die zahlreichen und sorgfältigen Nachrichten über die englischen Studenten gesammelt. Das Ganze eine immense Arbeit, durch die sich der Herausgeber und seine Mitarbeiter den Dank und die Bewunderung aller Benutzer verdient haben. Das Verzeichnis der Quellen und Hilfsmittel füllt 16 Seiten. Das Vorwort des Herausgebers gibt einige interessante Hinweise zur Auswertung des Materials für die Universitätsgeschichte. Sorgfältige Namen und Ortsverzeichnisse, zusammen ca. 100 Seiten, sind beigegeben.

Universitätsmatrikeln sind keine unterhaltende Lektüre, sondern notwendige Hilfsmittel. In der vorliegenden Ausgabe ist durch entsagungsvollen Fleiß und wissenschaftliche Sorgfalt, nicht zuletzt auch durch die Anordnung des Drucks, alles geschehen, was geschehen konnte, um die Menge der Namen zum Reden zu bringen. Die Basler Universität hat damit ein schönes Dokument ihrer weltweiten Wirkung im Reformationsjahrhundert, der Benutzer ein vorbildlich gearbeitetes, inhaltsreiches und über die bei solchen Werken übliche gelegentliche Benützung hinaus vielfach anregendes Quellenwerk bekommen.

Bonn

E. Bizer

Karl Schottenloher: Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts (= Reformationgeschichtliche Studien und Texte, begr. v. J. Greving, hrsg. v. W. Neuß, H. 76/77). Münster (Aschendorff) 1952. V, 274 S. brosch DM 17,50.

Ein Stück aus den Vorarbeiten zu dem „Gesamtverzeichnis des Schrifttums zur Zeit der Glaubenspaltung“, das außer den Titeln auch den Inhalt der Druckwerke von 1517—1585 im Auszug mitteilen sollte. Dieses ist vor dem Abschluß 1943 größtenteils dem Fliegerangriff auf die Bayerische Staatsbibliothek zum Opfer gefallen. Schottenloher beginnt mit einem Überblick über die als literarische Form mit dem Humanismus, zunächst im 15. Jh., in Italien, dann vor allem in Deutschland auftauchenden und alsbald vom Geist des humanistischen Menschen, seiner Ideale und seines ausgeprägten Selbstbewußtseins geprägten und gepflegten Widmungsvorreden im allgemeinen, unter Hervorhebung besonders schöner und prunkvoll ausgestatteter Muster bei Conrad Celtis. Ein 2. Abschnitt gilt ziemlich ausführlich den Widmungsbriefen des Erasmus, die zu großem Teil im Briefkorpus von P. S. Allen publiziert sind; bezeichnenderweise fühlt sich Erasmus bereits vom gewinn-

süchtigen Mißbrauch dieser Huldigungen bedroht und wehrt sich in empfindlicher Weise dagegen. Es folgen (S. 11—174) 390 Beispiele von Widmungsvorreden in Auszügen. Besonders deutlich wird bei denjenigen von J. Sturm, von denen alsbald dreißig geschlossen nochmals gedruckt wurden (als Kompendium der Ansichten Sturms über Erziehung und Unterricht), wie in diesen Vorreden auch kräftig das Sachanliegen der neu aufgebrochenen Geistigkeit propagiert wird, die ganze humanistisch-reformatorische Bildungsbewegung. Abschnitt IV untersucht die Motive: Freundschaft im allgemeinen, vor allem Gastfreundschaft, Mithilfe, ehrenvolle Berufungen. Abschnitt V gilt den Widmungsempfängern, an deren Spitze Kaiser Maximilian I. und Kurfürst Friedrich der Weise stehen, neben ihnen andere weltliche und geistliche Fürsten, Äbte, Städte und bürgerliche Mäzene, besonders die Fugger (VI: Widmung und Mäzenatentum). Abschnitt VII erörtert die gesellschaftliche Bedeutung der Widmungsvorreden und Abschnitt VIII ihren mannigfachen Wert als historische Quelle sowohl für die Geschichte des Buchwesens, der Handschriftenforschung und Textausgaben und des Bibliothekswesens wie auch für Biographisches und Autobiographisches, für das Verhältnis von Humanismus und Reformation, für Schul- und Universitätswesen und die Wissenschaftspflege überhaupt, auch für die deutschen Beziehungen zum Ausland und für die zeitgeschichtliche Beurteilung der Gesamtlage. Abschnitt IX handelt kurz von der Verwilderung im Widmungswesen, Abschnitt X gilt handschriftlichen Widmungen und ein Anhang bringt das Verzeichnis von handschriftlichen Widmungen aus am 9. März 1943 zerstörten neulateinischen Druckschriften der Bayer. Staatsbibliothek.

Das Ganze ist eine reiche, höchst instruktive, durch ausführliche Register gut aufgeschlossene Materialsammlung zur Geschichte und Kulturgeschichte des 16. Jh. und zu einem nicht unerheblichen Teil auch die bruchstückhafte Rettung verlorengegangener Schätze vor allem der Bayer. Staatsbibliothek.

Göttingen

E. Wolf

W. H. Van de Pol: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1956. 450 S. geb. DM 19,80.

Es ist kaum zu hoch gegriffen, wenn wir dieses Werk nach seiner Bedeutung für die Konfessionskunde (und für das Verhältnis zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus) in die Nähe von J. A. Möhlers Symbolik stellen. Allerdings kommt es, ganz anders als Möhlers Symbolik, aus einer Situation breiten und tiefen Gesprächs zwischen den Konfessionen und bedeutet insoweit keinen Neuanfang, sondern eine Zusammenfassung. Und die in der Person des Verf. liegenden Voraussetzungen sind fundamental anders als im Falle Möhlers. O. Karrer berichtet im Vorwort: „Der Vf. bringt für seine Aufgabe eine ungewöhnlich gute Ausrüstung im wissenschaftlichen und seelischen Sinne mit. In seiner Jugend dem niederländisch-reformierten (lutherisch orientierten), dann dem anglikanischen Gottesdienst angeschlossen, nahm er als reformatorischer Theologe von Anfang an eine ökumenische Haltung ein und spricht auch als katholischer Priester von dem angestammten Glauben mit jener Pietät, die einem echten Konvertiten eignet. Er ist in dieser Hinsicht ein Jünger Newmans, dem er geistig manches verdankt“ (s. sein Buch *„De Kerk in het Leven en Denken van Newman“*, deutsche Übersetzung. Salzburg 1937), (S. 8). Auch ein kritischer protestantischer Leser wird Karrers Urteil zu bestätigen haben. Das Werk selbst bietet eine Zusammenfassung des Stoffes, der zufolge eines Lehrauftrags für die *„Phänomenologie des Protestantismus“* in den Jahren 1948—52 an der katholischen Universität Nijmegen vorgetragen wurde (S. 11) — auch darin der Entstehung des Möhlerschen Werkes nicht unähnlich — und ist zunächst und in der Hauptsache für katholische Leser geschrieben, „die das Bedürfnis fühlen, zu einer erweiterten und vertieften Kenntnis der Grundprinzipien des reformatorischen Christentums zu kommen“ (S. 11).

Vf. sucht dieser Aufgabe gerecht zu werden, indem er zunächst die von ihm gewählte ‚phänomenologische Methode‘ schildert: sie „hat nie die Absicht zu zeigen, daß eine bestimmte konfessionelle Welt im Widerstreit oder in Übereinstimmung mit der Wahrheit ist; sie hat die Absicht zu zeigen, daß eine bestimmte konfessionelle Welt diese bestimmten Grundlagen, Kennzeichen und Symptome aufweist und daß sie so und nicht anders gesehen werden muß“ (S. 18). Er will also weder dogmatisch noch apologetisch verfahren. Daß das nicht überall und immer gelingt, liegt in der Natur des Themas und macht gerade den Wert und die Faszination des Buches aus. Im Ganzen wird man ihm einräumen, daß er den inneren Zusammenhang des von ihm so genannten reformatorischen Christentums in erstaunlicher Aufgeschlossenheit und Deutlichkeit vor Augen zu stellen vermag. Auf ein paar grundlegende Dinge wird freilich kritisch hinzuweisen sein; vorher aber ist über Aufbau und Hauptinhalt des Werkes kurz zu berichten.

Van de Pol handelt zunächst vom Protestantismus im allgemeinen (S. 51—115), zeigt seine Vielfalt und dennoch vorhandene Einheit auf und grenzt ihn dann gegenüber dem, was er speziell behandeln will, dem reformatorischen Christentum, ab: darunter versteht er im wesentlichen die Theologie der Reformatoren des 16. Jahrhunderts in der Sicht der heutigen ‚neureformatorischen‘ Theologie Karl Barths, Emil Brunners u. a., vor allem der heutigen Theologen der niederländischen calvinischen Kirchen und Gruppen — für deren Kenntnis freilich dem deutschen Leser mehr Voraussetzungen vermittelt werden sollten, als es das Buch selbst tut. Dieses erste Kapitel gibt auch reiche und nützliche Hinweise auf die Literatur.

Im systematischen Aufbau setzt Vf. dann ein mit der Erörterung des Verständnisses von ‚Offenbarung‘ (S. 117—192) und läßt darauf zwei ausführliche Kapitel über „Wahrheit“ (S. 193—258) und „Wirklichkeit“ (259—312) nach dem Verständnis des reformatorischen Christentums folgen. Erst dann wird von den Lehrpunkten gehandelt, mit denen Möhler seinerzeit begonnen hatte, von der Sünde (S. 313—379) und der Rechtfertigung (S. 381—445). Eine selbständige Darlegung zur Ekklesiologie findet sich nicht. Dieser Aufbau erweckt den Eindruck, als stimme der Vf. nicht mit der Mehrzahl der alten und neuen Kontroverstheologen überein, wonach die Ekklesiologie der eigentliche Kernpunkt des konfessionellen Dissensus ist. In der Tat ist Van De Pol jedoch durchaus dieser Ansicht, und es ist schade, daß er dem für den systematischen Aufbau seines Werkes keine Folge gegeben hat. Es ist freilich nicht von der Hand zu weisen, daß er mit dem von ihm gewählten Weg der Erörterung eine richtige Erkenntnis vertritt: „Der Konflikt, das Streitgespräch und Dilemma zwischen katholischer Kirche und Reformation steht im engsten Zusammenhang mit dem Unterschied im Verständnis des Wesens, der Form und der Grenzen der Offenbarung. Aus diesem Grund muß das Offenbarungsproblem im Mittelpunkt heutiger katholisch-protestantischer Auseinandersetzung stehen“ (S. 27). Dabei tritt der Unterschied nach des Vf.s Meinung nicht eigentlich beim Inhalt der Offenbarung zutage: „Die Reformation wie die katholische Kirche nehmen beide den sachlichen Inhalt der altchristlichen Glaubensbekenntnisse an: das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und des Heilswerkes Christi. Die Verschiedenheit betrifft das Wesen der Offenbarungs- und Glaubenstat, und besonders das Verständnis dessen, was Wahrheit und Wirklichkeit im spezifisch biblischen und christlichen Sinne bedeute“ (S. 192). So ist es zunächst auch theologisch und nicht philosophisch gemeint, wenn Vf. nun die beiden Kapitel über den Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff des reformatorischen Christentums folgen läßt, obwohl es dabei ohne philosophische Vorentscheidungen nicht abgeht. Leider fehlt aber in der an sich durchaus wertvollen Erörterung jede Rücksicht auf die Probleme, die sich von Luthers nominalistischem Erbe her ergeben. Denn man wird ja nicht nur mit dem Vf. die Frage stellen können, ob es vor und nach Kant reformatorisches Christentum, reformatorischen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff noch im gleichen Sinne geben könne (S. 193 ff.), sondern man muß doch auch der Reformation gegenüber die Frage nach deren philosophischen Voraussetzungen stellen. Gewiß trifft Vf. den Kern der

Sache, wenn er nach dem biblisch-religiösen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff der reformatorischen Theologie (im 16. Jhdt.) zuerst und ohne philosophischen Seitenblick fragt. Aber schon in der Konfrontation mit dem, was er als den katholischen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff vorträgt, darf doch niemals nur theologisch, sondern es muß philosophisch gefragt werden. Wenn wirklich „der Hauptunterschied gerade darin liegt, daß die Offenbarung für den reformatorischen Christen im Hier und Jetzt den Charakter einer Wortoffenbarung hat, für den katholischen Christen hingegen den einer Wirklichkeitsoffenbarung“, woraus sich dann erst „alle andern Unterschiede dogmatischer, kirchlicher, liturgischer und asketisch-mystischer Art“ ergeben (S. 259), so müßte doch nach der geschichtlichen Entstehung des katholischen Realismus und seiner Metaphysik der Natur und Übernatur kritisch gefragt werden. Hier tritt eine fast naive Selbstverständlichkeit an die Stelle kritischer Selbstbetrachtung. Dem kann hier in der Kürze nicht weiter nachgegangen werden.

Deutlich jedoch muß noch etwas anderes gesagt werden: Der Einstieg beim Offenbarungsproblem ist, wie sich im weiteren Verlauf seiner Darlegungen herausstellt, doch nur scheinbar. Denn das Verständnis von Offenbarung ist für den Vf. bereits formell und materiell ‚kirchlich‘ bestimmt. So läuft die ganze Phänomenologie auf die wörtlich vom Vf. zitierte These von Josef Lortz hinaus: „Die theologische Wahrheitsfindung steht wesentlich innerhalb des Glaubensbereichs. Sie wird also genährt vom Leben, das diesen Glauben spendet und trägt.“ In der Reformation sei es umgekehrt, „das heißt, die theologische Wahrheitsfindung ist und muß sein Ausdruck des Lebens der Kirche“. Wenn der Zusammenhang mit dem Leben der Kirche, also auch mit ihrem sakramentalen Dasein fehlt oder zu wenig intensiv ist, muß die theologische Wahrheitsfindung darunter leiden. „So werde in der katholischen Kirche der Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Wahrheit gesehen“ (S. 312). Dem entspricht es dann auch, wenn Luthers reformatorische Entdeckung bei aller Würdigung folgendermaßen beurteilt wird: „Von der katholischen Kirche aus gesehen, ist es deutlich, daß Luther nie zu seiner quälenden Problematik und auch nicht zu seiner neuen Auffassung von ‚Gottes Gerechtigkeit‘ und der darauf ruhenden Lehre von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben allein‘ gekommen wäre, hätte er nicht vorher seinen Glauben an die Kirche als übernatürliche Wirklichkeit und an die sakramentale Vermittlung der Erlösung Christi in der Kirche und durch die Kirche verloren gehabt. Der Verlust des Glaubens im spezifisch katholischen Sinne war vorausgegangen. Anstelle der objektiven Wirklichkeit der Kirche ist ‚das Wort‘, das Evangelium, die Botschaft getreten. Darum mag die Reformation in der Lehre von der Rechtfertigung den wesentlichen Unterschied gegenüber der katholischen Kirche sehen — für die katholische Kirche ist der wesentliche Unterschied noch tiefergehend und liegt auf der Ebene des Glaubens an die geoffenbarte Wirklichkeit der Kirche und ihres sakramentalen Lebens. Innerhalb dieser Wirklichkeit kann die Problematik, die Luther so lange gequält hat, gar nicht erst aufkommen, weil sie hier in Wahrheit schon vorweggenommen und im voraus beantwortet ist“ (S. 391 f.).

Man kann hier nur dem Erstaunen darüber Ausdruck geben, wie sich soviel formales Verständnis für die Eigenart des Reformatorischen mit einer so völligen Verkennung von dem wirklichen geschichtlichen Hergang, aber auch von Luthers Kirchengedanken verbinden kann. Hier liegt die Schwäche der vorliegenden Arbeit, und auch in dieser Hinsicht wäre hier noch einmal an Möhler zu erinnern.

Ein paar Einzelheiten seien noch vermerkt: Man erfährt nichts über den Titel des holländischen Originals und nichts über den Übersetzer. Die Übersetzung selbst ist flüssig und deutlich. Das an sich reichhaltige Literaturverzeichnis (im ersten Kapitel und in den Anmerkungen untergebracht!) hält der kritischen Nachprüfung nicht überall stand: z. B. wäre S. 277 als Beitrag Barths zur Ekklesiologie nicht gerade Heft 5 der Theol. Ex. h. (1934) zu nennen, das nur seinem Titel nach so aussieht; statt dessen z. B. H. 27, Die Kirche und die Kirchen, oder H. 10, Offenbarung, Kirche, Theologie. — S. 328 Hauch st. Hauch, S. 351 Theo-

dosius st. Theodor Harnack, S. 384 (O.) Wolff st. Wolf, S. 415 Anm. 3 fehlt die Angabe der Bandhälfte in der W. A. Wie denn überhaupt der wirkliche Luther nur stellenweise und der Ertrag der neueren Lutherforschung nur teilweise zu seinem Recht kommt.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Jan Koopmans (†): Das altkirchliche Dogma in der Reformation. Aus dem Holländischen von H. Quistorp. (= Beiträge zur evangel. Theologie. Theologische Abhandl., hrsg. von E. Wolf, Bd. 22) München (Kaiser) 1955. 151 S. kart. DM 8,—.

Daß die Dissertation dieses so früh verstorbenen holländischen Theologen — K. war einer der entschlossensten kirchlichen Widerstandskämpfer in seinem Lande und kam noch kurz vor Beendigung des Krieges durch eine verirrte deutsche Kugel ums Leben — nun auch in deutscher Sprache (von H. Quistorp hervorragend übersetzt) vorliegt, ist aufs lebhafteste zu begrüßen. K. möchte mit seiner Arbeit einen Beitrag zu einer „kritischen Dogmengeschichte“ liefern, indem er aufzeigt, wie die Reformatoren das altkirchliche Dogma bejahten und es doch zugleich nicht als lehrgesetzliche Autorität gelten ließen. Im Blick auf die beiden zentralen Dogmen der Trinität und der Christologie sucht K. diesen Nachweis zu führen, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Calvins. Das 1. Kapitel will zeigen, weshalb die Reformatoren das altkirchliche Dogma aufnahmen, geht also auf die Frage der Autorität der Kirche und der altkirchlichen Symbole ein. Im 2. Kapitel wird ihr Verständnis dieser Dogmen und deren Verteidigung gegen Angriffe entfaltet. Das 3. Kapitel befaßt sich mit der Funktion des altkirchlichen Dogmas in ihrer Theologie und besonders auch seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis.

Es kann hier nicht von Ferne die Fülle der in dieser Schrift auftauchenden Gesichtspunkte aufgezeigt, sondern nur auf einige wesentliche Ergebnisse hingewiesen werden. Es steht für K. fest, daß die Reformatoren, jedenfalls Luther und vor allem Calvin, nicht daran dachten, das altkirchliche Dogma gering zu achten oder gar aufzulösen, daß also z. B. Harnacks Auffassung, die Reformation bedeute Bruch mit dem Dogma als maßgeblicher Lehrentscheidung, nicht zu halten sei. „Das Bekenntnis der alten Kirche war ihr Bekenntnis“ (S. 100). „Rechtfertigung und Erwählung, diese recht eigentlich protestantischen Lehrstücke, sind nicht nur undenkbar ohne die Grundlage der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie (vgl. Diltheys bekanntes Urteil!), sie sind deren notwendige Ausführung und Anwendung“ (S. 115). Bei Luther glaubt K. dies mehr hinsichtlich des christologischen, bei Calvin hinsichtlich des trinitarischen Dogmas, das auch den Aufriß der Institutio in ihrer endgültigen Gestalt 1559 bestimmt, nachweisen zu können. Dogma und Exegese stehen bei den Reformatoren in engem wechselseitigem Zusammenhang. K. kann als hermeneutische Regel bei ihnen feststellen: „nicht nur die Exegese führt zum Dogma, sondern auch das Dogma führt zur Exegese“ (S. 121). Was K. von Calvin sagt, nämlich daß für seine (sehr vorsichtig exegetisch begründete) Trinitätslehre die Schrift den Stoff, die Kirche die Formeln geliefert habe, wobei die kirchlichen Formeln ihrer mitgeschleppten sachlichen Last entledigt und zu Worten im Dienst des Wortes geworden seien, das gilt im Wesentlichen auch für Luther, wenn sich auch Calvin in höherem Maße von der scholastischen Problemstellung freigemacht habe.

Gewiß wird man gegenüber dieser Dissertation, die ein thematisch so noch nicht angepacktes Thema zu lösen versucht, manche kritischen Fragen haben. Wie weit die Übernahme altkirchlicher Lehre durch die Reformatoren eine Interpretation, wieweit sie eine Modifikation derselben bedeutet, ob Calvin meist gegenüber Luther (von Melanchthon ist nur kurz und meist kritisch die Rede) die bessere Lösung bietet, in welchem Sinn es gemeint ist, wenn es heißt, das Dogma führe

zur Exegese (nicht nur umgekehrt), dies und andres kann gefragt und wohl nur durch sorgfältige Einzeluntersuchungen weiter geklärt werden. Aber daß K. die Frage nach dem Verhältnis der Reformatoren zur altkirchlichen Lehre nicht nur nachdrücklich gestellt, sondern auch wichtige Gesichtspunkte zu ihrer Bearbeitung beigebracht hat, das wird ihm auf alle Fälle zu danken sein und sichert dieser Schrift ihren Wert.

Bonn

W. Kreck

August Franzen: Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung im Reformationszeitalter (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, Heft 13). Münster i. W. (Aschendorff) 1955. 83 S. kart. DM 4,50.

Die vorliegende Arbeit des Privatdozenten für Kirchengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn bietet nicht weniger als eine kurzgefaßte Reformationsgeschichte des niederrheinischen Gebiets bis etwa zum Jahre 1570, die um die Frage der *communio sub utraque* gruppiert ist. Nach einem einleitenden Kapitel über die geschichtliche Entwicklung der Laienkelchfrage bis zum Tridentinum werden nacheinander die wichtigsten Territorien dieses Gebiets abgehandelt: Die Reichsstadt Köln, das Erzstift Köln, besonders unter seinen Erzbischöfen Hermann von Wied und Adolf von Schaumburg, und schließlich die vereinigten Herzogtümer Kleve-Jülich-Berg unter den Herzögen Johann III. und Wilhelm V. Lediglich die Reichsstadt Aachen, in der 1558 eine starke evangelische Bewegung zum Durchbruch kommt, im Glaubensbekenntnis Adrian von Haemstedes ihren Ausdruck findet und sogar 1559 eine Petition um freies Religionsexerzitium an den Reichstag gelangen läßt, blieb unberücksichtigt. Die zeitliche Begrenzung der Untersuchung ist insofern glücklich, als die reformatorische Bewegung am Rhein seit den 60er Jahren mit dem Erstarken des Calvinismus in eine neue Epoche eintritt.

Die Laienkelchfrage als Signalisierungspunkt für die Konfessionsbildung hat ihre Probleme. Nach katholischer Auffassung ist sie eine disziplinäre Frage, nicht einmal das Tridentinum hat hier eine abschließende Entscheidung vollzogen. Bei der Bildung evangelischer Gemeinden hingegen wird die erste Kommunion *sub utraque* in aller Regel als Reformationsdatum angesehen. Aber gerade die in dieser Hinsicht auf Vermittlung bedachte Religionspolitik des Düsseldorfer Hofes verschleiert das für viele der einzelnen Orte. An hohen Feiertagen und bei sonstigen besonderen Gelegenheiten konnte es geschehen, daß schon vor der Reformation ein Spülkelch mit ungeweihtem Wein nach der Hostie den Laien gereicht wurde. Diese Sonderfrage, über die wir aus Wesel und Hückeswagen zuverlässige Zeugnisse besitzen, hätte man gern von einem katholischen und gewiß in diesen Dingen ungleich kundigeren Autor erwogen gesehen. Ist sie doch unlängst durch H. Müller-Diersfordt in den Monatsheften für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 1953, S. 33—38 erneut aufgeworfen worden. Für die Erkundigung in Oberdollen-dorf scheint sie von Belang (vgl. Müller S. 37 mit Franzen, S. 60).

Im Einzelurteil empfinden wir nur wenige Korrekturen als notwendig. Die Verletzung katholischer Gefühle kann nur Fliesteden, nicht aber Clarenbach zur Last gelegt werden (S. 14). Zur Beurteilung der herzoglichen Kirchenordnungen von 1532 und 1533 (S. 40) wäre noch auf den Aufsatz von H. Forsthoff in den Monatsheften 1924, S. 61 ff. hinzuweisen, der zu einem anderen Urteil als Has-hagen gelangt. Die täuferische Bewegung im westlichen Jülich (S. 47—48) ist insofern von besonderer Bedeutung, als sie — wenn man einmal von den Städten absieht — die erste größere reformatorische Bewegung in unserem Gebiet darstellt. Von ihren Häuptern Heinrich Roll und Dionysius Vinne liegen Abend-

mahlstraktate vor, die von S. Cramer in der Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, Band V, S. 41—94 und von P. Bockmühl in den Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein N. F. XVI 1916, S. 1—40 ediert sind. Sie tragen zwinglianisch-spiritualistisches Gepräge und sind also keineswegs typisch täuferisch. Diese Bewegung ist für das Wachstum evangelischer Gemeinden in dieser Gegend von Belang. Über die kirchliche Stellung Heresbachs (S. 49) wäre das Buch von A. Wolters heranzuziehen. In der von K. W. Bouterwek 1866 herausgegebenen Confessio Heresbachii wird die Kirche ganz im Sinne der Augustana gekennzeichnet, wobei die *communio sub utraque* als Befehl Christi gefordert wird. Das geht über einen bloß erasmianischen Standpunkt schon hinaus. Die Entwicklung in Wesel (S. 50) als der wichtigsten Stadt des Herzogtums Kleve verdient größere Beachtung, weil sie für die reformatorische Bewegung immer mehr an Bedeutung gewinnt.

Sonst an dieser straffen und doch gehaltvollen Studie möglichst viele Ausstellungen machen zu wollen, würde Beckmesserei bedeuten. Sie imponiert durch ihre Reichhaltigkeit und Gediegenheit und erfreut durch ihre vornehme Beurteilung konfessioneller Differenzpunkte. Als ein besonderer Vorzug ist die Darstellung der Religionspolitik unter Herzog Wilhelm V. zwischen 1555 und 1567 zu rühmen (S. 62—75), die weitgehend auf archivalischen Quellen basiert und zur Schließung einer recht empfindlichen Lücke in der Forschung vorstößt.

Ergänzend darf hier noch auf den Aufsatz des Verfassers: Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am Niederrhein im 16. Jahrhundert in den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 158, 1956, S. 164—209 hingewiesen werden.

Bonn

J. F. G. Goeters

Peter Kawerau: Melchior Hoffman als religiöser Denker. Haarlem (Erven F. Bohn) 1954 XII, 140 S.

Eine Darstellung, die die Gedankenwelt Melchior Hoffmans erschließt, darf mit Recht die Aufmerksamkeit der Reformationshistoriker beanspruchen. Seine apokalyptische Botschaft hat den täuferischen Chiliasmus und damit indirekt den münsterischen Radikalismus vorbereiten helfen. Seine Christologie ist durch Menos Vermittlung dem älteren Mennonitentum zur Mitgift geworden. Über Hoffmans Lebensgang und Wirken entstanden 1883 gleichzeitig die Arbeiten von W. I. Leenderts und F. O. zur Linden, auf deren Ergebnisse der Verfasser dieser Studie seine kurze historische Einleitung aufbaut. Das S. 1 vermißte Zwinglizeugnis stammt vom Jahre 1526 und ist in der kritischen Ausgabe, Band VIII, S. 506 zu finden, es bezieht sich nicht auf Hoffman. A. Brons hatte neben den Daten noch den Kürschner Gross aus Waldshut mit Hoffman verwechselt und so diesen letzteren in die Umgebung Zwinglis gebracht.

Ein Abschnitt über Hoffmans Schriften (S. 4—10) und ein detailliertes Literaturverzeichnis (bes. S. 130—134) geben einen überaus wertvollen Einblick in die Quellenlage. Auffällig ist, daß einige Schriften, die in früheren Arbeiten noch benutzt wurden, nicht aufgefunden werden konnten. Sollten sie wirklich alle dem Kriege zum Opfer gefallen sein?

Die systematische Darstellung, mit der der Verfasser dem Mangel der bisherigen historisch orientierten Darstellungen abhelfen will, gliedert sich nach einem vorbereitenden Kapitel über den für die Schriftauffassung Hoffmans grundlegenden Figurabegriff in die Abschnitte über Geist und Schrift, Geist und Mensch, Geist und Geschichte sowie über die Sakramente. Die Gliederung im einzelnen folgt den eigenen Begriffen Hoffmans. Dabei kommen in vielen Zitaten und Paraphrasen die Quellen zu Worte. Darin muß man den eigentlichen Wert des Buches erblicken. Es erschließt ein sehr selten gewordenes und weit verstreutes Schrifttum nach seinen ihm eigenen Leitlinien.

Gleichzeitig ist damit auch die Schranke dieser Arbeit angedeutet. Was ihr fehlt, ist die historische Tiefenschärfe. Hatten Kaweraus Vorgänger die Fragen nach Hoffmans geistiger Abhängigkeit und nach der Entwicklung in seinen Anschauungen aufgeworfen, hier wird sie zurückgestellt. Und doch könnten sie zu präziserer Erfassung der Gedankenwelt Hoffmans dienlich sein. Wir wählen einige Beispiele. Die Ausführungen über den Figurabegriff (S. 20—30) wären klarer, wenn bei dieser Gelegenheit auf die zeitgenössische Hermeneutik und die Lehrbücher der Dialektik zurückgegriffen worden wäre. Durch den Abendmahlsstreit befanden sich diese Dinge ohnehin in der allgemeinen Diskussion. Auch die Stichworte vom „Schlüssel Davids“ (S. 38 f.) und den „Siegeln der Schrift“ (S. 39) begegnen sonst, bei Hut, Hätzer u.a.m. sowie in einigen anonym herausgegebenen Traktaten dieser Zeit. Und für die apokalyptischen Themen bieten sich die Flugschriftenliteratur am Vorabend des Bauernkrieges und die Täufer um Hans Hut als Beispiele und Vorgänger an. Hoffman greift hier wohl sicher feste Traditionen auf. Schließlich hätte ein Seitenblick auf das Buch von C. Krahn über Menno (bes. dort S. 155—161) die Zusammenhänge von Inkarnationslehre, Versöhnung und Ekklesiologie auch bei Hoffmann (S. 46—50) treffender beleuchten lassen. Dies und anderes würde eine schärfere Charakterisierung erlauben und unterstriche damit die besondere Bedeutung Hoffmanscher Gedanken innerhalb des Täuferturns. Beim Abschnitt über die Sakramente (S. 115—120), wo ein Vergleich mit Karlstadt unerlässlich scheint, ist dieser Mangel am empfindlichsten. Und die Auseinandersetzung mit W. Bergfried (S. 12—13) verkennt sichtlich ein Kardinalproblem der neueren Täuferforschung. Die apokalyptisch gerichteten melchioristischen Täufer sind ein besonderer Typ des Täuferturns, ein eigenständiges Pfropfreis auf den älteren Zweigen der biblizistisch-kongregationalistischen Schweizer Brüder und der spiritualistischen süddeutschen Täufer. Und hier liegt der Ansatzpunkt für das historische Interesse an der oft bizarr anmutenden Gedankenwelt Hoffmans.

Die bildliche Darstellung Hoffmans, die aus einer Sammlung von Stichen C. van Sichems stammt, ist von diesem selbst als erfunden gekennzeichnet. Sie ist also nicht authentisch.

Bonn

J. F. G. Goeters

Oskar Bartel: Jan Laski. Czesć I. 1499—1556 (= Towarzystwo Badań Dziejów Reformacji w Polsce) Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1955. 235 S.

Eine neuere polnische Arbeit über Jan Laski (Johannes a Lasco) liegt aus der Feder von Oskar Bartel vor, der uns in letzter Zeit eine Reihe von Aufsätzen zu Problemen des polnischen Reformationszeitalters geschenkt hat. Mit der Persönlichkeit dieses Reformators befaßte sich nicht nur die polnische Geschichtsschreibung, hat doch der Pole Laski auch in der großen Reformationsbewegung des Auslandes eine Rolle gespielt: in der Geschichte der deutschen und der englischen Reformierten Kirche, so in Ostfriesland als Organisator des dortigen Kirchenwesens, in London als Betreuer der Flüchtlingsgemeinde, wobei er an der Gestaltung der Reformation in England mitwirkte, dann nach vielen andern Stationen und bewegten Erlebnissen in Frankfurt am Main. Freund des Erasmus von Rotterdam, von Melancthon bewundert, hat Laski seine besten Mannesjahre fern vom Vaterland zugebracht und wäre doch die einzige überragende Persönlichkeit gewesen, die den getrennten, einander befehdenden polnischen Protestanten ein Führer hätte sein können. Als er aus der Fremde heimkehrte, war er ein müder, kranker Mann, kam zum Sterben, nicht mehr zum Wirken.

Bis zu Laskis Aufenthalt in Frankfurt (1555—56) führt der bisher erschienene Teil I des vorliegenden Werkes, das als eine Publikation der „Gesellschaft zur Erforschung der Reformation in Polen“ herausgebracht wurde. Der Verfasser gibt

zuerst einen Überblick der einschlägigen Untersuchungen zum Lebensbild des bedeutenden Mannes. Er zeigt im ersten Kapitel, wie nach den ersten Äußerungen der Zeitgenossen Laskis, seiner Freunde und Gegner, das erwachte lokale Interesse an der Kirchengeschichte im nordwestdeutschen Raum die ersten Monographien über Laski hervorbringt, während merkwürdigerweise die polnischen Historiker seiner zunächst kaum oder nur kurz Erwähnung tun. Das Bild ändert sich, als 1866 A. Kuyper in Holland die Schriften Laskis sammelt und ediert und der Forschung zugänglich macht. Dazu kommen die Veröffentlichungen H. Dalton's, des bekannten Kenners der Kirchengeschichte Rußlands und Polens. Mit W. Zakrzewski, dessen Werk „Aufstieg und Niedergang der Reformation in Polen 1520—1572“ im Jahr 1870 erschien, beginnt eine ganze Reihe polnischer Veröffentlichungen. Bartel bedauert, daß diese Biographen Laski allzu einseitig nur unter engem polnischen Gesichtswinkel betrachten, während die Publikationen in deutscher Sprache sich ihrerseits nur für Laskis Anteil an Fragen der allgemeinen Reformationsgeschichte interessieren und die polnischen Quellen dabei vielfach nicht berücksichtigen oder aber sich ausschließlich mit dem theologischen Werk des Mannes befassen. Man müsse noch mehr Laskis Vielseitigkeit herausarbeiten und aufzeigen, denn dieser sei nicht nur ein „Kirchenmann“ und bedeutender Theologe, sondern in gleichem Maße Humanist, Moralist, Politiker, Diplomat, Mäzen und nicht zuletzt Verteidiger und fürsorgender Betreuer aller um des Glaubens willen Verfolgten und Bedrückten.

Eingehende sippenkundliche Untersuchungen des Verfassers über das Geschlecht der Laski nehmen anfangs einen breiten Raum ein. Uns interessiert dabei, daß Bartel die Behauptung einer normanno-englischen Herkunft als einen künstlich geschaffenen Familienmythos zurückweist, als eine Legende, die der Forschung nicht standhält. Statt der meist üblichen Angabe Warschau als Geburtsort nimmt er Kalisch an. Vom polnischen Interesse her sind die langen, auf exakten archivalischen Untersuchungen fußenden Ausführungen über die Familienverhältnisse und die Vermögenslage zu verstehen. Mit solcher Genauigkeit und Ausführlichkeit wurden diese Dinge bisher noch nie dargestellt. Dabei widmet Bartel dem gleichnamigen Onkel, dem Primas von Polen und höchsten katholischen Würdenträger, viel Aufmerksamkeit. Detailliert wird auch das „ungarische Abenteuer“ geschildert, die Parteinahme aller Laskis für den König Zapolya, den Gegenkönig Ferdinands von Habsburg. Schon in die Zeit vorher bis auf seinen Aufenthalt in Basel 1525 gehen Laskis Beziehungen zu Erasmus zurück, 1537 diskutierte er in Leipzig theologische Probleme mit Melancthon, ohne sich von ihm nachhaltiger beeinflussen zu lassen. Noch hatte Laski äußerlich nicht mit der katholischen Kirche gebrochen, sondern ließ sich von ihr in Polen eine Reihe höherer kirchlicher Ämter und Pfründen übertragen. Ausführlich nimmt Bartel zu der „merkwürdigen“ und sehr verschieden beurteilten Tatsache Stellung, daß der polnische Reformator, obwohl er sich 1540 in Löwen den „Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben“ angeschlossen und sich verheiratet hatte, bei seiner Rückkehr nach Polen an das Sterbebett seines Bruders im Februar 1542 vor dem Erzbischof Petrus Gamrat den Reinigungseid ablegte. Der Verfasser löst den Widerspruch so, daß er Laski damals wohl als „Erasmianer“, aber noch nicht als Protestanten im eigentlichen Sinne ansieht und seinen endgültigen Bruch mit der römischen Kirche erst in das Ende des gleichen Jahres legt, als er nach Emden zu seiner Familie zurückgekehrt war.

Das letzte Kapitel der Darstellung schildert ausführlich Laskis reformatorische Tätigkeit in Friesland (1543—47), England (1548—53), wiederum Friesland (1553—55) und Frankfurt a. Main (1555—56). Hier wird der deutsche Forscher das bisher Bekannte durch mancherlei bisher im Westen noch kaum genutzte polnische Quellen ergänzt und berichtigt finden. Bis zum Augsburger Interim 1548 baute Laski mit großem organisatorischen Geschick als überzeugter Vertreter des reformierten Kirchenwesens unter dauernden Kämpfen mit Täufern und Lutheranern in Ostfriesland die Presbyterialverfassung aus. Während eines zweimaligen

längeren Aufenthalts in London wirkte Laski dann als Superintendent der dortigen protestantischen Flüchtlingsgemeinde, die er nach calvinistischen Ideen organisierte, dabei jedoch auch vieles aus eigener Initiative unternahm. In diesen Jahren wuchs er zu einem bedeutenden theologischen Schriftsteller und Kirchenpolitiker heran. Nach dem Tode Edwards VI. mußte er England verlassen und versuchte auf zahlreichen Reisen, obwohl von lutherischer Seite vielfach bekämpft, die verschiedenen protestantischen Richtungen gegenüber dem neuerstarkten Katholizismus zu einigen. Dies gelang ihm nicht, so entschloß sich der 57jährige, der 1½ Jahre lang in Frankfurt die wallonisch-französische reformierte Gemeinde betreut hatte, wobei er auch mit Calvin persönlich zusammenkam, schließlich doch im Winter 1556 wieder in seine polnische Heimat zurückzukehren. Die Laski noch vergönnten, für sein Wirken innerhalb des polnischen Protestantismus entscheidenden drei Lebensjahre sollen den zweiten, noch ausstehenden Band der vorliegenden Untersuchung füllen. Der vorliegende, für die deutsche und westeuropäische Reformationsgeschichte entscheidende Teil der Bartelschen Laski-Biographie macht in allen Einzelheiten den Eindruck, daß er ein auf breiter Quellengrundlage beruhendes, möglichst objektives Bild dieses bewegten Lebens gibt. Die auf manche Strecken hin etwas trockene Darstellung, die sich vor gewagten Hypothesen hütet, auch gegensätzliches Material zu Wort kommen läßt und Unklarheiten offen zugibt, macht überall einen höchst zuverlässigen Eindruck, so daß das Gesamturteil dahin lauten muß, daß wir es hier mit einer sehr wertvollen Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Literatur auf Grund vieler, für den Westen bisher fast unzugänglicher polnischer Quellen und Literatur zu tun haben.

Bonn

A. Triller

Ernst Staehelin: Amandus Polanus von Polansdorf (= Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel I), Basel (Helbing und Lichtenhahn) 1955. VII, 139 S. sfr. 11,55.

Aus Anlaß des bevorstehenden 500-jährigen Jubiläums der Universität Basel (1960) hat E. Staehelin eine eingehende Studie über Polan vorgelegt, die nicht nur ein lebendiges Bild von dem Leben und Wirken dieses charakteristischen Vertreters reformierter Orthodoxie vermittelt, sondern damit zugleich einen Beitrag zur Geschichte des akademischen Lehrbetriebs speziell der Universität Basel liefert.

Im 1. Teil des Buches schildert St. Polans Lebensgang (geb. 1561 in Trop-pau/Schlesien, Schulzeit in Breslau, Studium in Tübingen, Basel und Genf, Tätigkeit als Ephorus junger Adliger aus dem mährischen Hause Zierotin und als solcher erneute Studien in Heidelberg, Basel, Straßburg und Genf, 1596 Berufung auf den alttestamentlichen Lehrstuhl in Basel, den er bis zu seinem Tod 1610 innehatte). Mit Grynaeus, seinem Kollegen in der theol. Fakultät und alsbaldigen Schwiegervater, zusammen hatte P. eine führende Stellung in der Baseler Kirche inne und festigte wieder das reformierte Kirchentum. Welche Arbeitsleistung diese Jahre in Basel, während deren er zweimal das Rektorat der Universität und zehnmal das theologische Dekanat innehatte, umschlossen, zeigt der Überblick über die 32 Schriften Polans, den St. im 2. Teil seines Buches gibt. Neben seinem Frühwerk, den „Partitiones Theologicae“, die 5 Auflagen erlebten, und seinen 1590 erschienen „Logicae libri duo“ und neben seinen großen alttestamentlichen Auslegungen sind vor allem zwei Arbeiten hervorzuheben: seine Übersetzung des Neuen Testaments 1603 (in freiem Anschluß an Luther, aber ähnlich wie die Piscator-Bibel mit Erläuterungen) und sein großes, zwei Quartbände umfassendes Werk „Syntagma Theologiae Christianae“ 1609, dessen Gedanken vor allem verbreitet wurden durch die posthum herausgegebene Zusammenfassung in dem bekannten „Christianae Theologiae Compendium“.

Im 3. Teil bringt St. statt einer den Rahmen dieser Studie überschreitenden zusammenfassenden Schau der Theologie P.s einen Abdruck seiner Schrift „Kurtzer Inhalt der gantzen Lehr . . .“ von 1600. Sie ist ein klassischer Spiegel reformierter Orthodoxie mit pointierter Hervorhebung vor allem auch der doppelten Prädestination, dergegenüber es der ausdrücklichen Versicherung St.s in seinem Vorwort, daß er sich von dieser Lehrweise distanzieren, wohl heute kaum bedurft hätte.

In einer Zeit, in der die Methodenfrage in der Theologie so viel Staub aufwirbelt, interessiert uns an einem Theologen wie Polan, der sich bemüht, seine Theologie in einem geordneten System von „definitiones et distributiones“ logisch zu entfalten, wie überhaupt an jener Epoche der frühen Orthodoxie weniger die vorgetragene Lehre als solche als vielmehr ihre Methode, und zwar die Frage, wie weit es möglich ist, die reformatorischen Erkenntnisse mit den ihnen eigenen philosophischen Voraussetzungen und methodischen Mitteln zur Geltung zu bringen. Dafür bedarf es der Einzeluntersuchungen jener Theologen der „zweiten oder dritten Generation“. Diese im Falle Polans jedenfalls eingeleitet und die historischen Voraussetzungen dafür an die Hand gegeben zu haben, ist vor allem das Verdienst der vorliegenden Studie.

Bonn

W. Kreck

Neuzeit

Anton Hänggi, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639—1724)* (= *Studia Friburgensia* N. F. 11) Freiburg/Schw. (Universitätsverlag), XXV, 417 S. sfr. 18,70.

„Wer das Leben und das Wirken Natalis Alexanders gründlich kennt, der versteht fast ein halbes Jahrhundert französischer Kirchengeschichte. Er ist das Spiegelbild des kirchlichen Geschehens in der Zeit des Sonnenkönigs“. Diese Behauptung des Verfassers ist wahrlich nicht zu hoch gegriffen. Zu allen Problemen, die seine Zeit bewegt haben, hat N. A. Stellung genommen, und seine Entscheidungen für oder gegen eine Sache waren von großer Bedeutung für weite Kreise seiner Zeitgenossen. Er gehört nicht nur in die Reihe der großen Theologen und Wissenschaftler wie Bossuet, Fénelon, Mabillon, Tillemont, Fleury und anderer hinein, sondern auch derjenigen, die, wie ebenfalls Bossuet und Fénelon, in ihre Zeit hinein gewirkt haben. Sein klarer, scharfdenkender Geist war von erstaunlicher Weite, seine Schaffenskraft von geradezu erschreckendem Ausmaß. Er hat sich bemüht, Antwort auf die großen Fragen seines von Gallikanismus und Regalismus, von Jansenismus, Probabilismus, Laxismus und Quietismus, von Ritenstreit und Missionsbestrebungen aufgewühlten Jahrhunderts zu geben. Wenn es ihm auch nicht beschieden war, endgültige Lösungen zu finden, so wirkten seine aus großer Kenntnis, aus tiefer Weisheit und echtem Wahrheitsverlangen geschöpften Beiträge doch klärend nach der einen oder nach der anderen Seite hin. Sein Lebenswerk umfaßt die Kirchengeschichte, die Dogmatik, die Moral so gut wie die Kontroverstheologie, die Polemik und die Exegese. Allein der Umfang von fast 50 000 Druckseiten läßt erahnen, was er in seinem 85jährigen Leben gearbeitet hat.

Dieses weitgespannte Schaffen in den Rahmen seiner Zeit hineingestellt und allseitig beleuchtet zu haben, ist das Verdienst des Verfassers, der seine Arbeit als theologische Dissertation der Freiburger (Schweiz) Fakultät vorgelegt hat. Seine Aufgabe war gewiß nicht leicht. Zwar fehlte es uns nicht an biographischem Wissen über N. A. und sein Werk, aber wie ungenügend unsere Kenntnis von dem Manne, der seine Spuren so vielfältig der Geschichte seines Landes und der Kirche eingeprägt hat, im Grunde war, zeigt sich doch erst jetzt bei der Lektüre von

Hänggis Darstellung. Umfangreiche Archivstudien im Vatikan, im Dominikaner-Archiv zu Rom, in den Archives Nationales zu Paris und im British Museum zu London haben den Verfasser in den Stand gesetzt, so manche Lücken im Lebensbilde N. A.s auszufüllen und ungelöste Fragen hinsichtlich der Beweggründe seines Handelns zu beantworten, Fehler zu berichten und seine Gestalt in ganz neuem Lichte erscheinen zu lassen. Wohltuend und aufschlußreich zugleich ist die feine Zeichnung der menschlichen und priesterlichen Seiten am Bilde des gelehrten Ordensmannes. Mit verständnisvollem Einfühlungsvermögen hat H. sich bemüht, den geistigen Wurzeln nachzugehen, die Natalis' Einstellung und Handeln bestimmt haben und es erst verständlich machen, warum dieser so kirchlich eingestellte Mann sein Leben lang bei all seiner Treue und Liebe zum Papst und zu Rom doch immer im Gegensatz zu ihnen gestanden hat. Wurde doch sein Hauptwerk indiziert, er selbst vielfach gemäßregelt und schließlich zensuriert, ohne daß er sich einer Schuld bewußt gewesen wäre oder eine oppositionelle Haltung eingenommen hätte. N. A.'s Leben gewährt in dieser Beziehung tiefe Einblicke in Denken und Fühlen seiner Zeit, ja er kann geradezu als der typische Vertreter des gallikanischen Frankreich seines Jahrhunderts bezeichnet werden. In seinem kirchenpolitischen Gallikanismus und in seinem theologischen Thomismus, den er als echter Dominikaner vertrat, sieht H. die Wurzeln seines Handelns.

Ihren Ausgang nimmt die Untersuchung von der Stellung, die N. A. als Kirchenhistoriker im Rahmen jener großen Epoche der werdenden modernen Kirchengeschichtsschreibung behauptet. Treffend arbeitet H. heraus, daß N. A., auf den Schultern der Mauriner und Bollandisten stehend, der modernen Kirchengeschichtsschreibung dadurch den Weg gebahnt hat, daß er besonders durch seine Dissertationen die traditionelle Annalistik und Zenturienform eines Flaccius und Baronius überwunden und weitergeführt hat. Mögen die großen Mauriner und Bollandisten, mögen auch Fleury und Tillemont auf ihren Gebieten, d. h. in der Behandlung eines Teilabschnittes oder einer Einzelfrage der Kirchengeschichte, Größeres geleistet haben, an Darstellungsgabe und umfassender Gesamtschau, die die großen Zusammenhänge erahnt und aufzuweisen versteht, übertrifft N. A. sie. Darin sieht H. die Bedeutung des N. A., daß er „sich als Erster an eine kritische und umfassende Bearbeitung der gesamten Kirchengeschichte heranwagte“ (S. 197). Die „*Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca eiusdem*“ begann und in zehn Jahren auf 26 Bände brachte, sind die „erste allgemeine insignia dissertationes historicae, chronologicae, criticae, dogmaticae“, die er 1675 Kirchengeschichte der Neuzeit überhaupt“ (S. 200). Haften ihr auch noch viele Mängel an, und hat er „die Kirchengeschichtsschreibung materiell auch nicht wesentlich bereichert, . . . so ist er doch in der formellen Behandlung der KG neue Wege gegangen und hat er das ganze kirchenhistorische Wissen kritisch geprüft und zusammengefaßt“ (201).

Die Kirchengeschichte begründete seinen Ruf als Wissenschaftler und Theologe. Die darin offen vertretenen, aus seiner gallikanischen Grundhaltung hervorgehenden konziliaristischen Ideen und die unverblünte Kritik an den kirchlichen Zuständen und der kurialen Politik des Mittelalters führten zu ihrer Indizierung. N. A. wandte sich von der KG ab und kehrte sich den anderen theologischen Disziplinen zu, um zu beweisen, daß seine kirchliche Haltung und seine Glaubenslehre korrekt seien. Sein „Abriss der Glaubenslehre“ (1686) und seine „*Theologia dogmatica et moralis*“ (1694) verwickelten ihn aber bald in die dogmatischen Kämpfe (Jansenismus) und in die moraltheologischen Auseinandersetzungen um die Geltung der Moralsysteme des Probabilismus und Laxismus. Sein strenger Thomismus schien ihn in die Nähe des Jansenismus zu bringen. Ist der Jansenismus auch eine sehr komplexe Frage, „ein Sammelbegriff für die verschiedensten Thesen und Antithesen“ (hierzu neuestens L. Geysens, *Le Jansénisme. Considérations Historiques Préliminaires à sa Notion*, in: *Nuove Ricerche Storiche sul Gianesismo*, *Analecta Gregoriana* 71 Series Fac. Hist. Eccl., Rom 1954), so kreist er als Ganzes doch um die Frage des Verhältnisses von Gnade und Willens-

freiheit im Heilsgeschehen. Betonte der Molinismus allzu sehr die Willensfreiheit, so der Jansenismus einseitig die Gnadenwirksamkeit bis zur totalen Ausschaltung des menschlichen Willens; der Thomismus hielt die Mitte, indem er der Gnade den Vorrang zuerkannte, aber auch den menschlichen Willen ganz in sein System einbaute. Im Kampf um die Gültigkeit ihrer Anschauung suchten die Molinisten den Thomismus als gleichbedeutend mit dem Jansenismus hinzustellen. Auch den Gallikanismus setzten sie mit dem Jansenismus gleich. Als überzeugter Thomist und Gallikaner, als kompromißloser Gegner des Molinismus, Laxismus, Probabilismus und Jesuitismus kam N. A. so in den Verdacht, Jansenist zu sein. H. zeigt, daß seine Lehre indes durchaus orthodox geblieben ist und daß er sich stets gegen jede Verdächtigung, Jansenist zu sein, mit Entschiedenheit gewehrt habe. N. A. war nicht Jansenist.

Wenn N. A. dennoch die den Jansenismus verurteilende Bulle „Unigenitus“ vom 8. September 1713 ablehnte und es darüber zum Bruch mit Rom kam, so waren wiederum die Molinisten daran schuld, die triumphierten, mit dem Jansenismus sei auch der Thomismus verurteilt worden. Alexander hielt die Bulle für ein Werk der Molinisten, die den (kirchlich-korrekten) Thomismus ebenso treffen wollten wie den Jansenismus. Die Liebe zu Thomas und die unbedingte Treue zum thomistischen System ließen ihn in Opposition zur Bulle treten.

Die letzten Lebensjahre waren erfüllt von Kämpfen und Streitigkeiten über die theologischen Probleme. N. A. schloß sich der Opposition der Sorbonne an, ja er wurde einer der Hauptträger des Kampfes gegen die Bulle. Er sah sich gestützt durch seinen geistlichen Oberhirten, den Erzbischof Noailles von Paris. Wieder mischten sich gallikanische Grundauffassungen in sein Denken und Handeln ein; er ließ sich bis zur Appellation an ein Konzil (1717) fortreißen. Der einzige Grund war für ihn wie für die übrigen Gegner der Bulle die angebliche und vermeintliche Verurteilung des Thomismus in dem Schreiben; sie verlangten eine Erklärung des Papstes, daß er durch die Bulle nicht den Thomismus habe treffen wollen.

Zum Schlusse seiner Darstellung untersucht H. die Frage, ob und wie N. A. seinen Appell zurückgenommen habe. Er kommt zu dem Ergebnis, daß N. A. „zwar nicht formell und öffentlich, aber doch in gleichwertiger Weise sich der Entscheidung der Kirche unterworfen und dadurch, wenigstens implicite, die Bulle „Unigenitus“ angenommen und die Appellation an das allgemeine Konzil widerrufen habe“. „NA finit en parfait catholique“. Er war „ein frommer und sittenstrenger Mann“, ein Theologe von absoluter Prinzipientreue, der trotz seiner durch Herkunft und Erziehung bedingten zeitweiligen Verirrung nie aufhörte, „die Kirche und den Papst in kindlicher Ergebenheit zu ehren und zu lieben, ein geistvoller Vertreter der theologischen Wissenschaft, zu dem man in Ehrfurcht emporschauen kann“.

Zwei Anhänge bringen Regesten und Auszüge aus 150 unveröffentlichten Briefen von und an N. A. (S. 309—360), sowie 829 „Scholien“ (361—409). Bei den letzteren handelt es sich um die von den römischen Zensoren beanstandeten Sätze aus den „Selecta capita“, der Kirchengeschichte des N. A., auf die dieser selbst in kurzen „Scholien“ seine Entgegnungen geschrieben hat. Hänggi bringt sie in knapper Zusammenfassung. Sie sind für uns sehr interessant vor allem als ein Zeitdokument, in dem sich die Meinungen der römischen Kreise ebenso widerspiegeln wie die Ansichten N. A.'s und der gallikanischen Kirche.

Zusammenfassend darf man sagen, daß der Verfasser mit seinem Werk uns einen überaus dankenswerten Beitrag zur Erkenntnis der Geschichte und der Mentalität nicht nur des N. A., sondern der gesamten französischen Kirche seiner Zeit geschenkt hat. Seine klare, an scholastischer Arbeitsweise geschulte Darstellung trägt viel zur Vollendung des Werkes bei.

Georg Schwaiger: Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649—1661) (= Münchener Theologische Studien, Hist. Abt. 6) München (Zink) 1954. XVII, 329 S. brosch. DM 18.—

Neubau der Seelsorge war eins der großen Anliegen und eine entscheidende Aufgabe der tridentinischen Reform. Das Konzil schuf hierzu die Grundlagen durch zahlreiche Bestimmungen, die sich mit der Stellung des Bischofs in seiner Diözese, mit der Erneuerung des Seelsorgeklerus und anderem mehr befaßten. Da aber jeglicher Erfolg von der Mitarbeit des Episkopates abhing, bemühte es sich, einen neuen Typ des echten Seelsorgebischofs heranzubilden, dem diese Aufgabe Herzensangelegenheit war. Der tridentinische Bischof sollte nicht nur Leiter der Bistumskirche, sondern im wahren Sinne der Hirt und Vater seiner Gläubigen sein. In Karl Borromäus, dem großen Bischof von Mailand, fand das neue Ideal bald seine klassische Verwirklichung. Sein Vorbild hat aneifernd und richtungweisend auf die Folgezeit gewirkt. Freilich dauerte es, zumal in Deutschland, noch eine geraume Zeit, bis der neue Geist sich durchsetzen konnte. Die deutsche Adelskirche war durch die Reformationswirren allzusehr getroffen worden. Der Wiederaufbau war nur möglich, wenn es gelang, die wenigen Adelsfamilien, die bei der alten Kirche verblieben waren, innerlich zu erneuern und sie durch eine langwierige Erziehungsarbeit für den Kirchendienst heranzubilden. Es war vor allem das Verdienst der Jesuiten, daß sie diese Aufgabe lösen und schon nach wenigen Jahrzehnten befähigte und eifrige Kandidaten für die deutschen Bistümer zur Verfügung stellen konnten.

Die Häuser Habsburg und Wittelsbach wurden die Hauptstützen der deutschen Kirche im 17. Jahrhundert. Franz Wilhelm von Wartenberg entstammte der bayerischen Fürstenfamilie. Sein Vater war Herzog Ferdinand von Bayern, der zweitgeborene Sohn Herzog Albrechts V., seine Mutter Maria Pettenbeck, eine einfache Patriziertochter, die ihrem Gatten acht Söhne und acht Töchter schenkte, aber als unebenbürtige Frau von dem regierenden Hause nicht anerkannt wurde. Franz Wilhelm neigte schon früh dem geistlichen Stande zu. Er empfing seine Ausbildung im Jesuitenkolleg zu Ingolstadt, erwarb sich tüchtige philosophische, theologische und kanonistische Kenntnisse im *Germanicum* zu Rom. Als er im Juli 1614 aus dem Süden zurückkehrte, verfügte er nicht nur über eine ausgezeichnete Bildung, sondern war auch erfüllt von glühendem Eifer für seine Kirche und bereit, sich ganz in den Dienst der kirchlichen Reform zu stellen. Rasch erhielt er verantwortungsvolle Stellungen an den Höfen seiner wittelsbachischen Vettern, Herzog Maximilian von Bayern und Erzbischof Ferdinand von Köln. Besonders am Niederrhein fand er bald ein reiches Arbeitsfeld. Als Obersthofmeister wurde er mit Regierungsgeschäften betraut und mußte mancherlei diplomatische Missionen in kurfürstlichem Auftrag übernehmen. Als 1625 das Bistum Osnabrück vakant wurde, postulierte das dortige Kapitel ihn zum Bischof. Im Jahre 1629 wurde er auch in Minden und 1630 in Verden an der Aller zum Bischof bestellt.

Die großen Aufgaben, die mit diesen Bistümern verbunden waren, und seine Sorge um die Erhaltung des katholischen Glaubens in Norddeutschland, vor allem auf dem Friedenskongreß von Münster und Osnabrück (1633—1649), sind schon mehrfach Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden. (In der vom Verfasser zitierten Literatur vermisste ich H. Hoberg in: G. Schreiber, Das Weltkonzil von Trient, II, Freiburg 1951, 375 ff.) Bekannt sind seine Zähigkeit und Energie, mit denen er sich bei den Verhandlungen für die Erhaltung der Kirche gegen Schweden, Dänen und protestantische Fürsten bis zuletzt eingesetzt hat. Wenig bekannt aber war die zweite, ruhigere Periode seines Lebens nach dem Frieden, die besonders dem Aufbau des Bistums Regensburg gewidmet war. Diesen Sprengel trat er 1649 an, nachdem ihm Minden und Verden genommen worden waren, und hier entfaltete er alsbald eine innere Aufbauarbeit, die ihn so recht in seinem Elemente zeigt. Auf Grund eines ausgedehnten Quellenmaterials, das den Archiven in Regensburg, München und Amberg entnommen ist, entwickelt

der Verfasser ein anschauliches und vielseitiges Bild dieser Tätigkeit. Der Bischof steht vor uns auf als Organisator und Unterhändler, vor allem aber als treubesorgter Hirt im Sinne des Tridentinums und als Vater seiner Untergebenen.

Er hatte gewiß keine leichte Aufgabe im Bistum Regensburg zu lösen. Die Diözese war eine der ärmsten von Deutschland, und es gehörte schon Idealismus dazu, sie zu übernehmen. Das Land war in der letzten Phase des großen Krieges noch furchtbar heimgesucht worden. In religiös-kirchlicher Hinsicht herrschte ein großes Durcheinander. Die freie Reichsstadt Regensburg selbst war seit 1543 fast ganz evangelisch, weite Gebiete des Bistums, die Oberpfalz und Pfalz-Neuburg, seit kurzem erst rekatholisiert. Dazu die üblichen Schwierigkeiten: Mangel an geeigneten Seelsorgern, Widerstand seitens der exemten Stifte und Klöster, Schwierigkeiten durch die weltlichen Regierungen! Und dennoch ging der Bischof unverzüglich an die Arbeit.

Das große Werk einer umfassenden religiös-sittlichen Reform der ganzen Diözese griff er von drei Seiten her auf: Durch Abhaltung von Diözesansynoden, durch Errichtung eines Priesterseminars und durch Vornahme einer allgemeinen Visitation. Den Wert der Synoden hatte er in Osnabrück kennengelernt, wo er seit 1628 regelmäßige Frühjahrs- und Herbstsynoden abgehalten hatte. Mehr als dreißig Synoden hat er in seinem Leben veranstaltet. Auch in Regensburg begann er sogleich mit einer solchen (5.—7. Juli 1650). Sie war für ihn der Ort, an dem er sich als Seelsorger und Vater zeigen konnte. Es war nicht nur für Regensburg, sondern für ganz Deutschland ein ungewohnter Anblick, einen Kirchenfürsten inmitten seiner Geistlichen das Wort zu eindringlichen Predigten und Ermahnungen ergreifen zu sehen. Und nicht nur das! Er suchte den persönlichen Kontakt auch mit dem kleinsten Pfarrer und bemühte sich um jeden seiner Priester. Er lud sie zu Tisch, bewirtete sie kostenlos und ermunterte sie zu privaten Aussprachen. Sehr viele Geistliche machten von diesem Angebot Gebrauch. Er hörte ihre Sorgen an und half, so gut er konnte.

Zwei solcher Diözesansynoden hat Franz Wilhelm in Regensburg gehalten (1650 und 1660). In zahlreichen Bestimmungen brachte er auf ihnen die tridentinischen Reformdekrete zur Geltung. Er selbst maß ihnen größte Bedeutung bei. Er drängte darauf, daß auch die Erzdechanten und Dechanten in ihren Sprengeln regelmäßig ihre Konvente, vor allem die jährlichen Kapitelstage abhielten. Mit großem Eifer setzte er sich für die Errichtung eines tridentinischen Priesterseminars ein und schreckte auch nicht zurück vor der Opposition des Domkapitels und anderer Kreise. Allen Hindernissen zum Trotz ließ er 1654—1658 eine große Diözesanvisitation abhalten, und er begann selbst mit der Visitation des Domkapitels. Bewundernswert war die Klugheit, Zähigkeit und Milde, mit denen er überall zu Werke ging und sein Ziel erreichte. Unter großen Opfern und persönlichem Einsatz leistete er eine gewaltige Aufbauarbeit. Wenn diese auch bei seinem Tode (1661) nicht abgeschlossen war, so war doch das Fundament für die Zukunft gelegt. Um seiner Verdienste willen erhob Papst Alexander VII. ihn auf Bitten des Kaisers zum Kardinal (5. 4. 1660).

Dem Verfasser ist es gelungen, das Bild dieses Bischofs in seiner ganzen Größe und Weite aus den Quellen aufzuzeigen. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn er ihn eine der markantesten Persönlichkeiten unter den deutschen Prälaten seiner Zeit nennt, der sowohl auf den großen Fürstenversammlungen und Reichstagen wie im innerkirchlichen Raume Großes leistete. „Klarheit der Planung und unbeugsame Festigkeit der Durchführung kennzeichneten das bischöfliche Wirken des Wartenbergers genau so wie seine politische Tätigkeit“. In seiner Religiosität vom Geiste der Gegenreformation geprägt und durch jesuitische Erziehung zum rückhaltlosen Einsatz im Dienst der Kirche und der Seelen herangebildet, scheute er weder Mühen noch Opfer, so lange er lebte. Er war ein Bischof, wie das Tridentinum ihn wünschte und Karl Borromäus es vorgelebt hatte.

Nuove Ricerche Storiche sul Giansenismo. Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana 13—17 ottobre 1953 (= Analecta Gregoriana vol. 71, Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae). Rom (Gregoriana) 1954. VII, 312 S.

Der vorliegende Band umschließt eine Sammlung von 14 Referaten zur Geschichte und zur Deutung des Jansenismus, die, wie der Untertitel zeigt, auf dem internationalen Kongreß in Rom gehalten wurden, der vom 13.—17. Oktober 1953 aus Anlaß des vierhundertjährigen Bestehens der „Gregoriana“ stattfand. Im Vorwort weist P. de Leturia darauf hin, daß jeder einzelne Verfasser selbst die Verantwortung für seinen Beitrag trage. Da nun ein jeder von ihnen ein anerkannter Spezialist auf seinem Gebiete ist und bereits durch Studien zur Geschichte des Jansenismus literarisch hervorgetreten ist, kann man sich getrost ihrer Führung überlassen. Alle Beiträge beruhen mehr oder weniger auf unmittelbarem Quellenstudium und tragen ihren Wert in sich. Besonders aufschlußreich ist die Ausweitung des Themas auf den Jansenismus in Spanien, die vertriebenen spanischen Exjesuiten in Italien und auf Kanada.

Im ersten, grundlegenden Beitrag umreißt L. Geyssens (*Le Jansénisme. Considérations Historiques Préliminaires à sa Notion*, S. 3 bis 32) die ganze Problematik der Jansenismus-Forschung. Gilt es doch mal zuerst festzustellen, was überhaupt unter Jansenismus zu verstehen ist. Man hat längst erkannt, daß der Begriff nicht eindeutig zu fassen ist; ganz verschiedene Menschen haben zu verschiedenen Zeiten sich jeweils etwas anderes darunter gedacht. L. Geyssens zeigt an Hand zahlreicher Beispiele, wie schwierig es ist, den historischen Jansenismus zu deuten und im Leben einzelner Zeitgenossen sichtbar zu machen. Verleumdungen, Verstellungen und niedriges Intrigantentum erschweren die Arbeit. Theologisch stellt sich die Frage nicht anders. Die Definition des Jansenismus als Lehre des Cornelius Jansenius, die in seinem Buche über Augustinus niedergelegt und von Urban VIII. am 6. März 1642 verurteilt worden ist, kann nicht genügen. Man müßte im einzelnen schon unterscheiden zwischen dem Quesnellismus, Riccismus, Calenismus (nach Henri Calenus), Gummarismus (nach Gommaire Huygens, dem Vertreter einer strengeren Moral), d'Espénismus (nach Zeger Bernhard van Espens) und anderen Richtungen mehr. Schon 1688 unterschied der spanische Kardinal Joseph d'Aguiarre drei Sorten von Jansenisten: 1. diejenigen, welche die fünf von der Kirche verurteilten Propositionen oder Irrtümer des Jansenius verteidigten — ihre Zahl sei sehr klein; 2. diejenigen, die sich für eine strengere Moral und Disziplin ereiferten — ihre Zahl sei ziemlich groß; 3. diejenigen, die gegen die Jesuiten opponierten — und deren Zahl sei unendlich groß. In der Dogmatik traten die Jansenisten für die Legitimität des Augustinismus ein und bekämpften den Molinismus, während die Antijansenisten den Molinismus verteidigten und den Augustinismus bekämpften. In der Moral predigten die Jansenisten eine große Strenge und Ascese und bekämpften allzu große Nachgiebigkeit und Milde, während ihre Gegner für Mäßigung eintraten. In Disziplinarfragen, vor allem bei der Durchführung der tridentinischen Dekrete, setzten sich die einen für Stärkung der Bischofsgewalt ein, während die anderen Ordensexemtionen und Immunitäten geschützt sehen wollten. Alles in allem möchte Geyssens den Jansenismus als eine theoretische und praktische Reformbewegung erklären, die aus der nordischen Gegenreformation hervorgegangen sei; gegenüber dem Antijansenismus erscheine sie reaktionär. Auch der Antijansenismus sei eine Art Reformbewegung, aber progressiver Natur und mehr aus dem südlichen Humanismus geboren. Das Begriffspaar ‚nördliche Gegenreformation‘ und ‚südlicher Humanismus‘ als Antithese entnimmt er einer Anregung von P. Polman. Vor allem sei es nicht angebracht, so betont L. Geyssens, den Jansenismus in seiner historischen Erscheinung in Bausch und Bogen als Häresie und den Antijansenismus als reine Orthodoxie hinzustellen, wie es bislang vielfach geschah. In beiden mischten sich wahre Elemente mit falschen, zumeist aus der Hitze des

Tagesgefechtes entsprungenen Übertreibungen. An lehrreichen Beispielen erläutert der Verfasser seine Ausführungen. Sie zeigen, wie verworren der jansenistische Komplex schon für die Zeitgenossen gewesen ist.

Freilich kann es sich nicht darum handeln, den Jansenismus als theologisches Phänomen zu verharmlosen. Schon die verheerenden Folgen, die er für das kirchliche und religiöse Leben des Katholizismus gehabt hat, müssen davon abhalten. Sein Ansatzpunkt liegt, wie einst bei den Reformatoren und im bewußten Anschluß an sie, in der Frage nach der Rechtfertigung des Menschen und dem Verhältnis von Gnade und Freiheit. Die Überbetonung der Gnadenwirksamkeit und die Zurückdrängung der menschlichen Willensfreiheit im Heilsprozeß muß freilich auf dem Hintergrunde der Auseinandersetzung mit dem Molinismus gesehen werden, der seinerseits die freie menschliche Mitwirkung allzu sehr heraus hob. Daß man diese, eines der tiefsten Glaubensgeheimnisse berührende Frage zum Streitgespräch des Tages machte und die Kontroverse in breiter Öffentlichkeit austrug — man hat den eigentlichen Jansenismus treffend die „Vulgarisierung des Gnadenstreites“ genannt —, diente nicht der friedlichen Lösung des Problems.

Den geistigen Grundlagen des Jansenismus spürt eine instruktive und originelle Untersuchung von J. Orcibal über den Neuplatonismus im Jansenismus nach (*Néo-Platonisme et Jansénisme: du De Libertate* du P. Gibieuf à l'Augustinus). Sehr aufschlußreich ist auch die Studie von J. Nouvens (*Le Sacré-Coeur et le Jansénisme. Quelques Considérations sur les Révélations de Paray-Le-Monial*), die sich mit der Stellung des Jansenismus im Frömmigkeitsleben der Zeit befaßt. Im Salesianerinnenkloster zu Paray-le-Monial hatte die hl. Marie Marguerite Alacoque eben zu dieser Zeit (1671—1690) ihre Visionen, durch die der Ort zu einem Hauptzentrum der Herz-Jesu-Verehrung und der eucharistischen Bewegung wurde. Hat man bisher allgemein einen schroffen Gegensatz zwischen dem Kult der göttlichen Liebe und dem strengen Gottes- und Christusbilde (Christus als Richter!) des Jansenismus angenommen, ja die Offenbarungen der Nonne geradezu als die Antwort der erbarrenden Liebe Gottes auf die harten, rigoristischen Vorstellungen der Jansenisten betrachtet, so wies bereits L. Cognet (*Le Coeur, Études Carmélitaines*, 1950, 234—254) darauf hin, daß doch die christologische Frömmigkeit von Port-Royal an sich der Herz-Jesu-Verehrung nicht feindlich gegenüberstand und daß tatsächlich in den ersten Generationen der Jansenisten von einer grundsätzlichen Opposition keine Spur zu finden sei. J. Nouvens kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Wie aber ist der Gegensatz entstanden, so fragt er zum Schluß. Er muß die Frage offenlassen, indem er sie als Anregung zu einer Spezialuntersuchung zugleich in die Debatte wirft.

Wie potente Freunde und Beschützer der Jansenismus selbst an der Kurie gehabt hat, liest man mit Erstaunen in Guido Pettinati's Abhandlung über den Kardinal Johannes Bona und sein Verhältnis zum Jansenismus (*Il Cardinal Giovanni Bona e il Giansenismo, 1609—1674*). Bona, einer der gelehrtesten unter den Kardinälen, stand dem jansenistischen Schrifttum von Port-Royal mit der größten Verehrung gegenüber. Als Zisterziensermönch mit asketischen Neigungen, als Eiferer für eine strenge Disziplin und harte Moral sah er bei den Jansenisten verwandte Eigenschaften und Forderungen aufleuchten. Den Jesuiten, die den Molinismus in die Dogmatik und den Probabilismus, in seiner Sprache „Laxismus“, in die Moral eingeführt hatten, war er aufs tiefste abgeneigt. Mit Eifer und Nachdruck verteidigte er im Konsistorium und in Kongregationen, aber auch nach außen hin die Lehren der Jansenisten, in denen er nichts Glaubenswidriges erkennen konnte. Den jansenistischen Thesen wußte er immer noch einen orthodoxen Sinn zu unterlegen. Für seine Person stand er auf dem Standpunkt, „che i signori Vescovi di Francia sono stati la cagione di tutti questi guai della Chiesa con la loro sollecitudine . . . per la condanna di Giansenio, perchè tutto il disagio non ne è che la conseguenza, e basta dire che un libro è d'un giansenista per farlo condannare e per trovarvi dentro nascosto più veleno che in Calvino“ (S. 123). Mehr als einmal hat er durch sein Eintreten für ein Buch oder einen Verfasser

Verdammungsurteile und kirchliche Zensuren abzuhalten gewußt. Durch seinen Tod (1674) verloren die Jansenisten ihre stärkste Stütze in Rom.

Es würde zu weit führen, wenn wir alle einzelnen Abhandlungen hier ausführlich behandeln wollten. Es möge genügen, die verschiedenen Beiträge kurz zu erwähnen, um auf sie hinzuweisen und einen Begriff von der Mannigfaltigkeit des Inhaltes zu geben. Leopold Willaert behandelt das königliche Placet und den Jansenismus in den katholischen Niederlanden (*Le Placet Royal et le Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques*). Es folgt Raffaele Belvederi mit der Studie *L'Abate Tosini e il suo pensiero storico-politico*. Fredégand Cal-laey untersucht „*La Critique Historique et le courant pro-Janséniste à Rome au XVIII^e siècle*“. Weiter: Giuseppe M. de Giovanni, *Il Giansenismo a Napoli nel Secolo XVIII*. Cassiano de Langasco, *Un esperimento di politica giansenista? La Repubblica Ligure 1797—1800*. Pietro de Leturia, *Il Concetto di Nazione Italiana nel Grande antigiansenista Fr. A. Zaccaria (1714—1795) secondo fonti dell'Archivio di Loyola*. Miguel Batllori, *El Conciliabulo de Pistoya y la asamblea de Florencia en las cartas y memorias de los ex-jesuitas españoles desterrados en Italia*. Pietro Sannazzaro, P. Giuseppe Capizucchi Min. Inf. *Traduttore di Testi Giansenistici*. Isidoro de Villapadierna *El Jansenismo Español y las Cortes de Cadiz*. Lucien Campeau, *Le Jansénisme en Nouvelle-France*, beschließt den Reigen mit einer Untersuchung über den Jansenismus in Kanada; er weist auf, daß die kanadische Kirche dank der Gründung durch Franziskaner-Rekollekten und Jesuiten dem Jansenismus niemals Zutritt gewährt habe.

Wie die knappe Übersicht zeigt, bietet der ganze Band einen wertvollen Beitrag zur Aufhellung der Geschichte des Jansenismus mit z. T. neuen und originellen Fragestellungen. Für die Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts bedeutet er eine große Bereicherung.

Bonn

A. Franzen

Anton Philipp Brück: *Die Mainzer theologische Fakultät im 18. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, hg. von Rektor und Senat der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Bd. 2) Wiesbaden (Steiner) 1955. XVII, 168 S. brosch. DM 12,—.

In seiner dankenswerten Übersicht über „Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jh.“ (1952) hatte Robert Haass auch die Universität Mainz behandelt (S. 44—54), die Geschichte der theologischen Fakultät aber nur gestreift. Diese Lücke füllt die Habilitationsschrift Brücks nunmehr aus und fügt zugleich in das Gesamtbild manche neuen Züge ein. Obwohl die Jesuiten nur sechs von den zwölf „Assessoren“ der theologischen Fakultät stellten, folgte der Unterricht im 18. Jahrhundert noch immer im wesentlichen den Grundsätzen der *Ratio studiorum* und räumte dementsprechend der positiven Theologie nur geringen Raum ein. Der Professor der Hl. Schrift war meist Mitglied der Philosophischen Fakultät, es bestand keine Professur für Kirchengeschichte. Dieses Verharren in den Bahnen der Überlieferung (Abschnitt 1, S. 1—22) fand ein Ende, als Kurfürst Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1763—1774) etwas überstürzt den Forderungen der Aufklärung nachgab, nach der Aufhebung des Jesuitenordens die Exjesuiten in schroffer Form ausschaltete und neue Professoren berief, unter ihnen den in Göttingen gebildeten Rationalisten Isenbiel (Abschnitt 2, S. 23—48). Unter dem Einfluß des späteren Kurfürsten Erthal, hinter dem der Aufklärer Turin stand, wurde ein neuer Studienplan aufgestellt, der die positive und praktische Theologie gebührend berücksichtigte. Aber der Sprung war zu weit gewesen: die Widerstände gegen die neue Ordnung waren so stark, daß Erthal selbst, zum Nachfolger Emmerich Josephs gewählt (1774—1798) die aufklärerischen Professoren großenteils wieder entlassen mußte, sodaß „immer noch die alte

Theologie gelehrt wurde“ (S. 62). Sein Ziel gab Erthal trotzdem nicht auf. Nachdem durch die Aufhebung von drei Klöstern — mit päpstlicher Genehmigung — die Mittel für den Ausbau der ganzen Universität zur Verfügung standen, setzte der Kurator Bentzel, beraten von Weihbischof Heimes, die aufklärungsfreundliche Linie Emmerich Josephs fort. Die nichtlesenden „Assessoren“ der Fakultät (mit Ausnahme des Exjesuiten Goldhagen) wurden ausgeschaltet und verloren ihr Stimmrecht. Sie wurde mit nicht weniger als elf Lehrstühlen ausgestattet (zwei für Dogmatik, zwei für Exegese, je einer für Moral, Polemik, Homiletik mit Katechetik, Pastoral mit Liturgik, Kirchengeschichte, Patrologie mit theologischer Enzyklopädie und Literaturgeschichte, Naturrecht mit Mainzer Landrecht), deren entsprechende Besetzung freilich aus Mangel an geeigneten Kräften auf Schwierigkeiten stieß. Ein sorgfältig vorbereiteter Studienplan, der von dem Rauthenstrauch'schen für Österreich beeinflusst, aber keineswegs sklavisch abhängig war, regelte den Unterricht im neuen Geiste. Die neue Ordnung, sanktioniert durch die Verfassung von 1784, dauerte aber nur noch ein Jahrzehnt. Durch die erste französische Besetzung 1792/93 unterbrochen, ging sie 1797 zugleich mit der ganzen Universität unter (Abschnitt 3, S. 49—101).

War diese Entwicklungslinie bereits durch Haass im wesentlichen vorgezogen, so ergibt die eingehende Darstellung von Brück doch eine ganze Reihe neuer Gesichtspunkte. So lehrt ein Gesuch der Theologiestudenten vom Ende des Sommersemesters 1763 (S. 23), das Diktieren in den Vorlesungen abzuschaffen, daß der Anstoß zu den Reformen Emmerich Josephs nicht nur von oben, sondern auch von unten kam. Nicht die Jesuiten waren die schärfsten Gegner einer zeitgemäßen Studienreform, sondern die selbst gar nicht lesenden Mitglieder der Fakultät aus der Burse Schenkenberg; der Jesuit Goldhagen nimmt eine Mittlerstellung ein. Auch nachdem unter Erthal die Aufklärung gesiegt hatte, war die Mainzer Fakultät keineswegs rationalistisch. Brück nennt ihre Mitglieder (S. 93) „dogmentreue Aufklärer“ und weist nach, daß sie an Stelle der jesuitischen nunmehr französische Lehrbücher aus der Schule Tournelys verwendeten; nur der berüchtigte Blau und der Exkapuziner Nimis waren Rationalisten. Die Berliner Aufklärer urteilten, daß „alles noch völlig beim alten sei“ (S. 77 f.). Es wird notwendig sein, das Urteil von Haass (Die geistige Haltung S. 53), die Mainzer Universität sei die radikalste unter den rheinischen Hochschulen gewesen, noch einmal nachzuprüfen.

Fast ein Drittel des Buches (S. 105—164) füllen Quellenstücke aus den Archiven von Mainz, Würzburg und Darmstadt, darunter die Statuten von 1726, Vorlesungsverzeichnisse von 1746, 1747, 1768, 1782, 1784 und zahlreiche, aufschlußreiche Gutachten zur Universitätsreform, ferner Listen der Dekane, Defensionen und Dissertationen, die das Buch zu einem wertvollen Nachschlagewerk machen. Bei den in der Darstellung wiedergegebenen Quellenstücken sind mir an zwei Stellen Bedenken aufgestoßen: S. 22 Z. 9 v. o. *vix non ubique est magnum inana* ist sinnlos; S. 92 S. 12 v. u. *non neque humana* kann ebenfalls nicht richtig sein.

Am meisten interessieren uns hier natürlich die Mitteilungen über die Einführung der Kirchengeschichte in den theologischen Unterricht. Auch sie ergänzen in einigen Punkten die Angaben von E. C. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (1927) S. 440—444. Die Einführung der Kirchengeschichte als eines eigenen Lehrfachs war nämlich schon in der Verfassung von 1746 gefordert worden, aber der bereits 1744 beauftragte Kanonikus Franz Philipp Wolff erwies sich als ungeeignet, sodaß die Fakultät den ihm gegebenen Auftrag zurückzog (S. 21). Unter Emmerich Joseph forderte der in Göttingen ausgebildete Jurist Dürr in einem Gutachten (abgedruckt S. 117 ff.), daß „die Kirchen Historie, welche bis anhero allhier völlig negligiret worden“ ebenso wie die Liturgik und die Kenntnis der „Altertümer“ gelehrt werden müsse, weil sie „einem Theologo zu wissen ohntentbehrlich“, und zwar umso mehr, als die Protestanten ihre stärksten Argumente aus ihr entnähmen; man möge sie „ihrer Annehmlichkeit halber“ am Nachmittag tradieren. Der im Zuge der Neuordnung von 1773 zum Professor der Kirchengeschichte ernannte Benediktiner Joseph Fuchs, der

sich durch Arbeiten zur Mainzer Kirchengeschichte ausgewiesen hatte, mußte freilich unter dem Einfluß der Reaktion 1774 die Universität wieder verlassen, zumal da er die vorgeschriebenen akademischen Akte nicht geleistet hatte (S. 45 f.; die Instruktion für ihn S. 143 f.). Vorübergehend (1775—1784) las dann Kirchengeschichte der schon erwähnte Jurist Dürr unter Zugrundelegung des Kompendiums von Berti, aber so breit ausgesponnen, daß er wenig Anklang fand; man würde gern aus der S. 53 Anm. 20 erwähnten Kollegnachschrift mehr über diese Vorlesungen erfahren. Erst 1784 wurde wieder ein eigener Professor der Kirchengeschichte angestellt, der Exjesuit Johann Jung († 1793) aus Heidelberg, der in einem zweijährigen Kursus eine febronianische Kirchengeschichte vortrug, obwohl auch er Berti zugrundelegte (S. 87). Sein entschiedener Febronianismus wird durch den S. 82 erwähnten Angriff gegen das „politische Placet“ kaum gemildert, denn es liegt auf der Hand, daß dieser pro domo des Mainzer Erzbischofs erfolgte. Der Tod des hochangesehenen Jung war für die Fakultät „ein unersetzlicher Verlust“ (S. 100). Die Existenz der Fakultät galt als so gefährdet, daß man nur mit Mühe in dem Mainzer Schulmann Johann Caspar Müller 1796 einen Nachfolger fand, dessen Tätigkeit aber schon im folgenden Jahr ein Ende gesetzt wurde.

Brücks Arbeit erweitert unsere Kenntnis der Aufklärung im katholischen Deutschland und könnte der gegenwärtig anstehenden Diskussion über Ziele und Methoden des theologischen Unterrichtes manche Anregung bieten.

Bonn

H. Jedin

Carl Hinrichs: Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit (= Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 19) Göttingen (Musterschmidt) 1954. VII, 254 S. geb. DM 19,80.

Friedrich Meinecke hatte in seinem Buch „Die Entstehung des Historismus“ (1946²) von dem goldenen Eimer mit den platonisch-neuplatonischen Ideen gesprochen, den eine Kette mystisch oder pantheistisch gestimmter Geister von Dionysius Areopagita an durch die Jahrhunderte einander weiterreichte, und zwar so, daß stets neue individuell und zeitgeschichtlich bestimmte Ausgestaltungen oder Anwendungen dieser Ideen dabei zutage traten, zuletzt und als Krone der Historismus (S. 17 u. 2). M. sah den Kern des Historismus in der Ersetzung der generalisierenden (vor allem naturrechtlichen) Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende (S. 2). In monographisch angelegten Kapiteln zeigte er die Überwindung des Naturrechtes und damit den Durchbruch zur Geschichte von Shaftesbury bis Goethe. Als Beigabe hatte er dem Werk eine Gedächtnisrede über Leopold v. Ranke beigelegt — am 23. 1. 1936, also im Erscheinungsjahr des Buches gehalten —, in der er den Begriff des Pantheismus zur Charakterisierung der Gedankenwelt Rankes ablehnte. Stattdessen sprach er von einem ganz positiven Panentheismus: „Gott über der Welt, die Welt geschaffen von ihm . . . aber auch durchhaucht von seinem Geiste, darum gottverwandt und doch zugleich auch immer erdenhaft-unvollkommen“. In dieser Trennung des Schaffenden vom Geschaffenen habe Luther in ihm nachgewirkt, wenn ihm auch dessen dogmatisches Christentum fremd geblieben sei (S. 626). Obwohl Meinecke Ranke so nicht ganz den von platonisch-neuplatonischen Ideen beherrschten, mystisch oder pantheistisch bestimmten Geistern zurechnen konnte, sprach er in den Schlußsätzen seiner Rede von dem platonisierenden Gedankenstrom, der von Shaftesbury bis zu Ranke ginge, so daß man von einer Geburt des Historismus aus dem fortwirkenden Geiste des Platonismus sprechen könne. Damit blieb der Forschung die Frage nach dem Neuplatonismus bei Ranke noch gestellt, die nun von Carl Hinrichs aufgenommen wurde.

Im 1. Kapitel handelt der Verf. über Prometheus als geschichtstheologisches Symbol der Goethezeit, das in der Vorstellung von der Menschheit als einem einzigen organischen Wesen bestehe und einen aus der Tiefe ihrer ursprünglichen

Substanz hervorquellenden gemeinsamen Lebensprozeß habe (S. 99). Im Gegensatz zu dem Werk von Hans Urs von Balthasar, „Prometheus, Studien zur Geschichte des Idealismus“, das den Versuch einer „existentiellen Interpretation“ der großen Vertreter des Idealismus „auf ihren letzten Horizont“ bedeute, bezeichnet H. seine Untersuchung als geistesgeschichtliche unter dem besonderen Gesichtspunkt der Geschichtstheologie (S. 1 A. 1). Die Fülle des in diesem Kapitel dargebotenen Stoffes kann hier nicht ausgebreitet werden.

Über Ranke selbst handeln dann das 2. und 3. Kapitel, welche die Genesis seiner universalhistorischen Anschauung und seine Theologie der Weltgeschichte zum Gegenstand haben. Das historiographische Riesenwerk Rankes sei emporgewachsen aus dem Grunde lutherischer Geistesart und Religiosität (S. 102). Während seiner Studentenzeit habe er durch Niebuhr und de Wette Zugang zur Historie gefunden, zu der Erforschung des Einzelnen und Besonderen. Als lebendiger lutherischer Christ, wenn auch ohne Bindung an das Dogma der Kirche, habe sich ihm daher das Problem stellen müssen, das historisch Besondere mit dem Allgemeinen, Universellen, Absoluten zu verknüpfen, die Stellung Gottes in dieser individualisierenden und relativierenden Geschichte zu bestimmen (S. 106). Die Lösung habe Ranke im Neuplatonismus gefunden, dessen Rezeption ihm zusammen mit Fichteschem und Goethischem, auch neuplatonisch bestimmtem Gedankengut zum Durchbruch zu einer universalhistorischen Konzeption verholfen hätte, die zugleich eine Säkularisierung des christlichen Glaubensgutes gewesen wäre: der deus absconditus Luthers würde zu der unsichtbaren göttlichen Idee von der Welt, die sich in einem Fluß von partiellen Erscheinungen entwickle (S. 107 f., u. 113, vgl. S. 145 u. 164).

H. zeigt nun, daß Ranke zwar zu dem durch das Prometheusymbol charakterisierten weltanschaulichen Typus des vor allem durch Fichte, Schelling und Hegel repräsentierten Gesamtidealismus gehört, ihm aber doch in diesem Rahmen eine eigene, selbständige Bedeutung zukäme. Ranke habe „auf dem von der gesamten Goethezeit gelegten Grunde den Schritt von der apriorischen geschichtsphilosophischen Spekulation zu der vom empirischen historischen Objekt ausgehenden, aber doch weiterhin an bestimmten philosophisch-weltanschauliche Voraussetzungen gebundenen Geschichtsschreibung vollzogen“ (S. 162). Begründet wird diese These mit dem Hinweis auf den Pantheismus Rankes, der zu einem anderen als dem pantheistischen Entwicklungs- und Individualitätsbegriff führe: „Hier liegt der springende Punkt: die Idee birgt bei Ranke kein immanentes dialektisches Prinzip in sich, nach dem sie sich in der Erscheinung entwickeln muß, sondern sie emaniert, während sie als das eine wandellos unveränderliche Sein immer außerweltlich bleibt, in einem Fluß von Erscheinungen, die zwar als partielle Erscheinungen den Charakter der Vielheit und der Mannigfaltigkeit tragen, aber doch jede für sich in einem Immediatverhältnis zur obersten Idee stehen . . .“ (S. 164). Die Vorstellung von der außerweltlichen Idee vom Göttlichen sei nun die tiefere Voraussetzung für den Individualitätsbegriff überhaupt. Ranke selbst habe festgestellt, daß der pantheistische Gottes- und Entwicklungsbegriff mit dem Gedanken der Individualität unvereinbar sei (S. 166). Entleert nun aber nicht die Vorstellung von einer unendlichen Abfolge zeiträumlich beschränkter gleichberechtigter Manifestationen der Idee den Entwicklungsbegriff derart, daß das Ganze der Geschichte als ein ewig sinnlos rotierendes Kaleidoskop erscheint? H. gibt darauf die Antwort: in Rankes Teleologie ohne Telos sei die Anerkennung einer Vorsehung beschlossen, deren Freiheit durch die Aufstellung eines bestimmten welthistorischen Ziels beeinträchtigt werden würde (S. 167 f.). Damit hat H. seinen Untersuchungsgang wieder dem lutherischen Erbe angenähert, zumal auch Rankes christologische Position in die gleiche Richtung weist. Die historisch kaum greifbare Person Jesu ist für Ranke nicht nur der Anlaß, jene Uridee über das eigentliche Wesen des Menschen als gottmenschliche Einheit aus dem kollektiven Unbewußten ins Bewußtsein treten zu lassen, sondern Christus ist „die gewaltigste Figur und der Mittelpunkt der Weltgeschichte, die, wenn auch nicht im Wesen, so doch im Grad alle

anderen Menschheitsheroen überragende Zentralperson der Menschheit“ (S. 159). Dieser Humanitätsbegriff Rankes steht, wie H. ausdrücklich betont, im Gegensatz zu dem paulinisch-augustinisch-lutherischen Erbsünde-begriff. „Mit dem hier entwickelten Offenbarungsbegriff ist der ganze mit der Erbsünde, d. h. der mit der Annahme einer völligen Verderbnis der menschlichen Natur zusammenhängende Komplex, die Vorstellung von der durch den Sündenfall zu einer *massa perditionis* gewordenen Menschheit, die nur durch das stellvertretende Strafleiden des fleischgewordenen Gottes selbst gerettet werden kann, unvereinbar“ (S. 150 f.). — Auf der Grundlage der universalhistorischen Konzeption Rankes zeigt H. dann im letzten Kapitel ihre Anwendung auf die konkrete Geschichte.

Das wesentliche Ergebnis der Arbeit von H. liegt m. E. in dem Nachweis des Neuplatonismus als des grundlegenden Elementes der Geschichtsanschauung Rankes. Die Fruchtbarkeit seiner Analysen zeigt sich jedoch nicht nur in den Ergebnissen, sondern auch in den Fragen, die diese aufwerfen und der Bearbeitung nahelegen. Es seien drei genannt, die eine innere Einheit bilden:

1. Es fällt auf, daß H. die beiden zentralen Begriffe des Historismus, die Entwicklung und die historische Individualität, in eine ganz bestimmte Rangfolge stellt. Im Gegensatz zu den traditionellen Rankeinterpretationen, die ihn als den Klassiker der individualisierenden Geschichtsanschauung verstehen, steht bei H. der neuplatonische Entwicklungsbegriff als Säkularisierung der christlichen Offenbarung durchaus im Vordergrund. Nachdem Niebuhr und de Wette ohne tiefer eindringende Untersuchung als Anreger und Wegweiser für Rankes Wendung zur Geschichte genannt worden sind, sieht H. Ranke durch sein lutherisches Christentum vor die Aufgabe gestellt, das Absolute mit dem Individuellen zu verbinden. Die Lösung liegt im Neuplatonismus, dessen Entwicklungsbegriff nun wieder die Vorstellung von der historischen Individualität aus sich heraus gebiert. Damit ist die Frage nach dem Neuplatonismus bei de Wette und Niebuhr gestellt oder anders ausgedrückt: bleiben de Wette und Niebuhr in dem von H. dargestellten Problemkreis oder künden sich hier andere Motive an, die nun in erster Linie die historische Individualität zum Gegenstand hätten?

2. Durch die Reduzierung der geschichtstheologischen Grundlegung der Goethezeit auf das Prometheusymbol, und das bedeutet auf die Entwicklung, läßt H. die Elemente des Individualitätsbegriffes in den Hintergrund treten. Bei Schleiermacher z. B. werden diese neben dem „Menschen an sich“ in der „Weihnachtsfeier“ (Hinrichs S. 42) und in seinen Monologen greifbar: jeder Mensch stellt auf eigene Art die Menschheit dar. Das aber weist auf Herder hin, vor allem auf den Entwurf von 1774 und auf das 15. Buch seines großen Ideenwerkes: jede Nation trägt das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit, unvergleichbar mit anderen, in sich. Bei Ranke heißt es dann: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und Nationen sind Gedanken Gottes.

3. Das schließlich führt zu der Feststellung, daß Hamann in die Untersuchung nicht einbezogen ist. In einer noch ungedruckten Göttinger Dissertation hat H. Bethel die Abhängigkeit Hamanns von Luther gerade unter dem Gesichtspunkt der historischen Individualität zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht (Die Bedeutung Luthers für das Verständnis der Geschichte bei Hamann, Göttingen 1952). So möchte ich die Frage stellen, ob der Individualitätsbegriff nicht auch bei Ranke (wie bei Herder und Hamann) in strengem Sinne auf seinen lutherischen Glauben zurückzuführen ist. Dabei muß zugestanden werden, daß von einer direkten Anregung durch den originalen Luther nicht die Rede sein kann. Im Lutherfragment von 1817 schreibt Ranke: „Ob jener Unterschied von historischem und idealem Leben . . . wahr ist? Wie deutet Luther? Also daß er sich um das Historische nichts kümmert, sondern bloß auf den Glauben dringt, den gegenwärtigen, immer neuen, lebendigen. Das ist wahrlich nicht historisch und doch ein Leben“. (Gesamtausgabe der Deutschen Akademie VI, S. 318). Wenn hier auch der Blick auf die Geschichte als Historie fehlt, so deuten die Worte „gegenwärtig“, „immer neu“ doch gerade auf den Individualitätsbegriff hin.

Dessen Wurzeln von Luther über Hamann und Herder auch bei Ranke aufzusuchen legt gerade die Arbeit von Hinrichs nahe, die jeder, der den Fragen des Historismus nachspürt, mit großem Nutzen verwerten wird.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Max Bierbaum: *Nicht Lob, Nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten.* Münster (Regensburg) o. J. 221 S. geb. DM 9,80.

Die Gestalt des Bischofs von Münster zieht immer wieder die Aufmerksamkeit der Biographen auf sich. Man fragt sich, was war eigentlich Besonderes an diesem Manne? Er war kein bedeutender Politiker, und doch übte er einen großen Einfluß auf die Politik zur Zeit Hitlers so gut wie nach dem Zusammenbruch aus. Er war weder Organisator noch Triebfeder der Widerstandsbewegung gegen ein diktatorisches Zwangssystem, und doch bildete er das Rückgrat der inneren Front gegen die Tyrannei des Dritten Reiches. Wie ein erratischer Block ragte er aus dem Gewoge einer verworrenen Zeit, und Millionen richteten ihre Augen erwartungsvoll auf ihn, Wegweisung und Hilfe erwartend aus Knechtschaft und Not. Und er öffnete seinen Mund ebenso sehr zur Zeit der Diktatur wie später, als nach dem Zusammenbruch harte Besatzungsmethoden das deutsche Volk an den Rand der Verzweiflung brachten. Von Natur war er, der schwerfällige Westfale, kein hinreißender Prediger, und doch wurden seine Ansprachen von Hunderttausenden begeistert gehört und die Nachschriften von der ganzen Welt verschlungen. Er war alles andere eher als ein geistreicher, spekulativer Theologe; sein Leben lang ist er ein Praktiker der Seelsorge geblieben, ein Mann schlichter, kerniger Gläubigkeit. Aber eben dieser unbedingte Glaube, der aus allen seinen Worten und Schriften herausklang, gab weitesten Kreisen des Volkes in einer von glaubensfeindlichen Angriffen erschütterten Zeit festen Halt und unbeirrbares Vertrauen. Das Geheimnis seiner Größe als Mensch und als Christ bestand darin, daß er seine Stunde erkannte und in der Begegnung mit einer außergewöhnlichen Situation eine klare selbständige Haltung bewahrte. Hierdurch wurde er berufen, ungezählten Menschen in Angst und Not ein echter Führer zu sein.

Kein Zweifel, daß für die Erfassung eines solchen Mannes die Kenntnis seines innersten Denkens und Fühlens besonders wichtig ist. Der Verfasser der vorliegenden Biographie ist in der glücklichen Lage, an Hand von etwa 300 Privatbriefen des Bischofs an seine Familienangehörigen, besonders an seine Mutter und seinen Bruder Franz, die kostbare Innenseite dieses Mannes aufleuchten lassen zu können. Der größte Teil dieser Briefe stammt aus der Zeit vor seiner Bischofsernennung (1933), also gleichsam aus „unverdächtigter Zeit“. Sie zeigen ihn als Menschen im Kreise einer gläubigen, traditionsverbundenen, christlichen Familie, von der er jene selbstverständlich-religiöse Denkart empfing, die sich in unerschütterlicher Hingabe an Glauben und Leben der Kirche äußerte. Diesem Wurzelboden verdankte er seine gradlinige, unkomplizierte Gläubigkeit, die ihn auf seinem Wege durch die Kindheit und Jugendzeit, durch die Jahre seiner Wirksamkeit als Domvikar in Münster (1904—1906), als Kaplan und Pfarrer in Berlin (1906—1929) und Münster (1929—1933) bis hin zu seiner Berufung auf den Bischofsthron zu Münster und zur Kardinalswürde (1933—1946) stets begleitete. Wirkliche Glaubenskrisen hat er wohl nie durchzumachen brauchen. „Er gehörte nicht zu jener Klasse von Menschen, die das Suchen nach der Wahrheit höher als das Finden und den Besitz schätzen“; aber deshalb erschlaffte er nicht, sondern zeigte sich stets umso aufgeschlossener und bereiter zum Hinhören auf den Willen Gottes, in dem er seine Berufung vernahm. So kam es, daß er sein „adsum“ sprechen konnte, als dieser Ruf an ihn erging. Seine ganze bischöfliche Regierungszeit stand im Zeichen des Kampfes. Seine Bereitschaft zum Martyrium hat er mehr als einmal, besonders in der Endphase des Dritten Reiches, unter Beweis gestellt. Wenn es

nicht dazu kam, war es auch Gottes Wille. Sein Wahlspruch „Nicht Lob, Nicht Furcht“ sich zu beugen, sondern allein auf Gottes Ruf zu hören, blieb die Richtschnur seines Handelns bis zum letzten Augenblick.

Wenn wir dem Verfasser auch darin zustimmen, daß er durch seine Arbeit wertvolle Einblicke in das Innenleben des großen Kardinals eröffnet hat, die für seine persönliche Beurteilung sehr wichtig sind, so muß man doch andererseits betonen, daß seine Biographie keinen Anspruch auf eine erschöpfende Darstellung seines Lebens und Wirkens erheben kann. Weitaus die Mehrzahl der Briefe stammt aus der Zeit vor 1933. Sie kreisen fast ausschließlich, ihrem Charakter gemäß, um familiäre Angelegenheiten und sind zum Teil so intim, daß man manchmal sogar bedauert, daß sie durch die Veröffentlichung ans Licht gezerrt werden. Inhaltlich sind die wenigen Briefe aus der Zeit nach der Bischofsernennung, der „großen Zeit“ von Galens, für die Kenntnis der inneren und äußeren Situation erstaunlich unergiebig. Dies mag daher kommen, daß der Bischof im Briefverkehr besonders vorsichtig sein mußte und politische Fragen tunlichst nicht berührte. Es hängt aber wohl auch damit zusammen, daß der wortkarge Westfale nicht viel Aufhebens von sich machte und alle großen Worte vermied. Vom Standpunkt der Wissenschaft ist es wohl zu bedauern, daß der Verfasser nur Auszüge aus den Briefen darbietet. Es bleibt jedoch fraglich, ob aus einer vollen Edition dieser privaten Korrespondenz viel mehr an Erkenntnissen zu gewinnen gewesen wäre. Zu einer wissenschaftlich gültigen Biographie, die der historischen Bedeutung des Kardinals gerecht wird, reichen diese Briefe jedenfalls nicht aus. Auch die wenigen „Dokumente“ füllen die Lücke nicht. Dazu müßte vielmehr ein bedeutend umfangreicheres Quellenmaterial auf beiden Seiten herangezogen werden, die gesamten Vorgänge untersucht und der offizielle Briefwechsel ausgeschöpft werden. Davon aber sind wir noch weit entfernt. Die vorliegende Arbeit bietet einen Baustein hierzu.

Bonn

A. Franzen

Wilhelm Niemöller: Die evangelische Kirche im Dritten Reich — Handbuch des Kirchenkampfes, Bielefeld (Ludwig Bechtauf) 1956. 408 S. geb. DM 14,80.

Die Bekennende Kirche scheint seit einiger Zeit in das Stadium der geschichtlichen Erfassung hinüberzugleiten. Ob das ein Zeichen der Abnahme ihrer akuten Bedeutung oder Beweis für den erreichten berühmten historischen Abstand ist, — wer mag das entscheiden! Die bisher erschienenen Darstellungen glichen oft leichtgepanzerten Vorausabteilungen, die über einen noch unbestellten Acker dahinführen, um das Gelände aufzuklären, vielleicht auch, um den Nachkommenden die Richtung zu weisen. Wer gewohnt ist, bevor er als Historiker zur Feder greift, nach dem Quellenstand zu fragen, blickte bisher in einen chaotischen Abgrund. Erst seit kurzer Zeit besteht die Hoffnung, daß sich daraus einmal ein Kosmos archivalischer Ordnung bilden könnte, nachdem der Rat der EKiD hierzu einen Ausschuß berufen hat.

Das vorliegende „Handbuch“ von Wilhelm Niemöller, das sich seiner früher erschienenen Darstellung des Kirchenkampfes würdig an die Seite stellt, verschafft auf den ersten Blick schon einen Eindruck, wie umfangreich und vielschichtig das Material ist, das der künftige Historiker jener kirchengeschichtlichen Epoche einmal durcharbeiten hätte. Niemöller hat für seine Auswahl vornehmlich die Archive in Bielefeld und in Berlin (Kirchliche Hochschule) benutzt. Aber er weist mit Recht auf die Vorarbeiten hin, die in den bekannten Sammelwerken von Joachim Gauger, Kurt Dietrich Schmidt und Joachim Beckmann geleistet worden sind. In einem einleitenden Teil gibt er einen Bericht über die Probleme und Aufgaben, mit denen die am Kirchenkampf Beteiligten zu tun hatten. Wie seiner früheren größeren Darstellung spürt man auch in diesem kürzeren Abriss die heiße

Liebe zur Sache. Der Hauptteil „Tatsachen und Quellen“ ist nach Sachgebieten gegliedert. Die aus einsichtigen Gründen nicht immer gleichmäßige Unterteilung verläuft im allgemeinen so, daß einer Zeittafel eine Auswahl von Quellentexten und ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis folgen. In dem nahezu vollständigen Literaturverzeichnis sind auch viele einschlägige Zeitschriftenaufsätze berücksichtigt. Es wäre ungerecht, das, was hier geboten ist, nach den Grundsätzen einer streng wissenschaftlichen Editionsmethodik zu beurteilen. Diese überhaupt erst aufzustellen, wird auch wesentlich Aufgabe des oben genannten Ausschusses sein. Für Niemöllers fleißige Arbeit, die auch der Fachhistoriker nicht übersehen kann, werden aber alle die dankbar sein, denen schon jetzt an einem Verständnis der jüngsten Kirchengeschichte liegt. Gerade weil das Buch im wesentlichen Tatsachen bringt, wird es auch zur Zerstörung mancher Legendenbildung beitragen. Unnötig zu sagen, daß jede Auswahl auch ihre Grenzen hat. Da das Buch es m. E. verdient, auch in jüngeren Theologenkreisen bekannt zu werden, möchte ich nur bemerken, daß ich in ihm einen Abschnitt über die Studentenarbeit vermisste, die für den Kirchenkampf an den Universitäten und Fakultäten recht bedeutsam war. Freilich hat das Material hierüber meist Untergrundcharakter, ist schwer greifbar, aber doch vorhanden, zumindest herstellbar. Weiter vermisste ich einen Nachweis über die Auslieferung der evang. Jugendarbeit an den Reichsbischof und damit an die HJ. Auch hierüber liegt Material vor. Der damals in der JK veröffentlichte Gegen Aufsatz von H. Ehlers verdiente gleichfalls festgehalten zu werden. So wäre vielleicht noch manches andere zu nennen. Aber das kann die Dankbarkeit für dieses Buch nicht schmälern. Als ein Handbuch besitzt es so, wie es vorliegt, sein eigenes Gewicht, das volle Anerkennung verdient.

Berlin

K. Kupisch

Notizen

Außer seinem Kompendium hat Karl Heussi schon 1913 einen Abriß der Kirchengeschichte erscheinen lassen, in dem nun nicht nur Daten und Namen ad usum Delphini zusammengestellt waren, sondern auch eine Art Darstellung versucht wurde. Von diesem Abriß liegt jetzt eine vierte, „durchgreifend umgearbeitete“ Auflage vor (Karl Heussi, *Abriß der Kirchengeschichte*, 4. Aufl., Weimar, Böhlau, 1956, 204 S., geb. DM 7,50; 1.—3. Aufl. bei Mohr, Tübingen). In vier Kapiteln will der Verfasser die Grundlinien der kirchengeschichtlichen Entwicklung nachzeichnen. Es wäre unbillig, Einzelheiten zu beanstanden (auch wenn z. B. in der alten Kirchengeschichte die Petrusfrage natürlich im Sinne der falschen Hypothese Heussis behandelt wird oder bei der neueren Kirchengeschichte die Namen Barth und Bultmann wichtiger wären als die des Stifters der Heilsarmee; aber von der evangelischen Theologie nach dem Liberalismus hält der Verfasser wohl nicht viel und hat auch kein Verständnis für sie!). Wichtiger scheint mir eine andere Frage: Was ist eigentlich Kirchengeschichte für den Verfasser? Daß ein Kompendium sich auf eine nützliche, aber nicht sehr geistreiche Zusammenstellung der Fakten beschränkt, kann man verstehen. In einem „Abriß“ aber wirkt der öde Pragmatismus reichlich antiquiert und nimmt dem Buch den Wert, den es haben könnte, wenn wenigstens an ein paar Stellen der Leser merken würde, daß der Verfasser mehr zu bieten hat als nur Fakten.

Bonn

Schneemelcher

Es wird in unserer Zeitschrift regelmäßig über das *Reallexikon für Antike und Christentum*, das von Th. Klauser herausgegeben wird, berichtet. Auf dem Titelblatt dieses neuartigen und wertvollen Werkes steht der Name Franz Joseph Dölgers, der als einer der Begründer dieses Unternehmens anzusprechen ist und ohne dessen Arbeit das RACH nicht zu denken ist, auch wenn nun Klausers bewundernswerte Leistung nicht zuletzt darin zu sehen ist, daß er es versteht, über den von Dölger in seiner wissenschaftlichen Arbeit gespannten Rahmen hinaus den ganzen vielschichtigen Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum in dem Wörterbuch sichtbar werden zu lassen. Wie Dölger das Problem der Kontinuität zwischen heidnischen und christlicher Epoche der Spätantike angefaßt und durch seine Arbeit gefördert hat, geht aus dem von Th. Klauser herausgegebenen Gedenkblatt hervor (Franz Joseph Dölger, *Leben und Werk*. Ein Gedenkblatt, hrsg. von Theodor Klauser: Veröffentlichung des Franz Joseph Dölger-Instituts an der Rhein. Friedrich Wilhelms-Univers. in Bonn; Münster, Aschendorff, 1956; 24 S., geb. DM 1,50). Das Heft umfaßt die 1942 zuerst im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft veröffentlichte „Biographische Skizze“ von Th. Klauser, der dem verehrten Meister darin ein schönes Denkmal gesetzt hat. Es folgt die ursprünglich in der Dölger-Festschrift „Pisciculi“ (1940) erschienene, jetzt ergänzte „Bibliographia Doelgeriana“, zusammengestellt von Karl Baus, der ein ausführliches und in Anbetracht des reichen Inhalts von Dölgers „Antike und Christentum“ sehr nützliches Register beigegeben ist. Schließlich hat Klauser noch eine „Erläuterung der Titelvignette“, einer Gemme mit der Gestalt eines Fischers, beigegeben. Das Ganze ist eine wertvolle Veröffentlichung des Franz Joseph Dölger-Instituts an der Universität Bonn, das das Erbe des großen Gelehrten durch das Reallexikon und die Zeitschrift „Antike und Christentum“ bewahrt, pflegt und weiterführt.

Bonn

Schneemelcher

Als Erich Caspar 1935 starb, lagen von seiner Papstgeschichte zwei Bände vor, die bis zur Mitte des 8. Jh. reichten (Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 1930 und 1933). Im Nachlaß Caspars fanden sich einige Abschnitte des geplanten 3. Bandes, die schon beinahe druckfertig waren und die dann von Ulrich Gmelin in ZKG 1935 veröffentlicht wurden. Diese Kapitel sind jetzt in Buchform nachgedruckt worden (Erich Caspar,

Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft; Darmstadt, Gentner Verlag, 1956. 183 S., geb. DM 12,80). Eine grundsätzliche Erörterung über „Grundlagen und Auswirkungen des fränkisch-päpstlichen Bundes“ steht zu Beginn des Bandes, es folgt eine Abhandlung über „Die konstantinische Schenkung und ihre Bedeutung für die ‚Zwei-Gewalten‘-Lehre“. In zwei weiteren Kapiteln werden die Pontifikate Hadrians I. und Leos III. dargestellt. Reichliche Quellenbelege unterbauen die Ausführungen. In zwei ausführlichen Anmerkungen behandelt C. „Das Verfahren gegen Leo III., Dezember 800“ und die „Kaiserkrönung Karls d. Gr.“. Es bedarf keines weiteren Wortes, daß dieser Nachdruck sehr zu begrüßen ist, weil er eine wertvolle Ergänzung zu dem großen, leider unvollendeten Werk Caspars darstellt. Daß gerade in diesen Kapiteln manches fragwürdig und wohl auch widerlegbar ist, mindert nicht den Wert dieses letzten Beitrages des großen Historikers zur Geschichte des Papsttums. Eine beigegebene Bibliographie, ebenfalls von U. Gmelin zusammengestellt (auch sie erstmalig in ZKG 1935 erschienen; dort auch die Gedenkreden von E. Seeberg u. a.), vermittelt ein eindrucksvolles Bild von dem wissenschaftlichen Werk Caspars.

Bonn

Schneemelcher

Eine eingehende Darstellung der Pontifikate Clemens' III. (S. 11—62) und Coelestins III. (S. 63—173), die bisher nicht ihresgleichen hat, legt Piero Zerbi vor: *Papato; Impero e „Repubblica Christiana“ dal 1187 al 1189* (= *Pubblicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore, N.S. LV; Mailand, Soc. Ed. „Vita e Pensiero“*, 1955. XVI, 197 S., brosch. Lit 3200,—). Der Verf. nimmt seinen Standpunkt an der Kurie und untersucht vor allem die „Funktion des Papsttums in den internationalen Beziehungen des christlichen Europa“. Die Ehrenrettung des neunzigjährigen Papstes Coelestin III., der oft als schwacher, verschiedenen Einflüssen seiner Berater unterworfenener Greis, seltener (so von J. Haller) als tatkräftiger Gegner des hochstrebenden jungen Kaisers Heinrich VI. geschildert worden ist, überzeugt durchaus. Vor allem seine Politik in Spanien wird erst hier in ihrer Konsequenz und Tatkraft deutlich, wozu auch die bisher ungedruckten vier Briefe aus dem Kapitelarchiv Toledo im Anhang (S. 179—182) beitragen. Mit Recht, aber vielleicht doch etwas zu einseitig, wird das Eintreten beider Päpste für die „*respublica christiana*“, für die Einheit und Freiheit der Christenheit gegenüber allen inneren und äußeren Feinden, betont. Für die Geschichte der behandelten zehn Jahre wird das Buch noch lange Zeit unentbehrlich sein.

Bonn

R. Elze

Die Vita des bedeutenden Erzbischofs Engelbert von Köln (1211—25), das beste historische Werk des Caesarius von Heisterbach, ist von einem gründlichen Kenner der Werke des erzählfreudigen Zisterziensermönchs gut lesbar und zuverlässig übersetzt worden: *Caesarius von Heisterbach: Leben, Leiden und Wunder des heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln*, übersetzt von Karl Langosch (= *Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit nach den Texten der Monumenta Germaniae Historica in deutscher Bearbeitung* hrsg. von K. Langosch, 3. Gesamtausgabe Bd. 100. Münster/Köln, Böhlau, 1955. 115 S. brosch. DM 5.60). Das erklärende Beiwerk (Einleitung und Anmerkungen) hält in wenig glücklicher Weise die Mitte zwischen Gelehrsamkeit und Allgemeinverständlichkeit. Für den Laien geht es zu sehr ins Einzelne, für den Fachmann (der S. 22 Anm. 25 von vornherein auf die Edition von Zschack verwiesen wird) ist es nicht genau genug. Unzweckmäßig ist die wörtliche Anführung von Bibelstellen aus Luthers Übersetzung. Luther hat ja nicht die Vulgata übersetzt, die Caesarius benutzte, und das wird nicht nur an der verschiedenen Zählung der Psalmen deutlich (vgl. z. B. S. 62 bei Anm. 169 und 170). Das dritte Buch der Vita, das die nach dem Tode des Heiligen geschehenen Wunder berichtet, ist mit Recht abgekürzt.

Bonn

R. Elze

Die hier anzuzeigende Sammlung von Herrschertestamenten aus den Jahren 1189—1273 (*Florilegium Testamentorum ab imperatoribus et regibus sive principibus nobilibus conditorum ab anno 1189 usque ad annum electionis Rudolphi illustris regis Romanorum perductum* edidit Gunther Wolf, Heidelberg, Winter, 1956. 47 S., brosch. DM 3.60) kann beim besten Willen weder gut noch nützlich genannt werden. Die zahllosen Fehler in den 20 Texten machen das Heftchen für den Gebrauch in Übungen ungeeignet, und auch die „an der allgemeinen Entwicklung des Mittelalters Interessierten“, für die das *Florilegium* in zweiter Linie bestimmt ist, müssen gewarnt werden. Denn die aufgenommenen Texte sind nur zum Teil einwandfreie Herrschertestamente (sicher kein Testament sind Nr. 1, 10, 10a, 13; unecht ist Nr. 5, was aus dem vom Hrsg. an anderer Stelle mit ganz unzulänglichen Mitteln unternommenen Echtheitsbeweis hervorgeht). Die wichtigsten Testamente des 13. Jahrhunderts, die spanischen, fehlen fast ganz (ein Testament Alfons' X. von Kastilien, ist, wenn auch ohne Datum und Inhaltsangabe, angeführt; nicht erwähnt sind z. B. die Testamente Alfons' II. von Aragon von 1194, Alfons' VIII. von Kastilien von 1204 und Jakobs I. von Aragon von 1241, 1262 und 1272). Das Testament Konradins hat Hrsg. vielleicht nicht aufgenommen, weil Konradin nicht König war, das Testament Ludwigs des Heiligen von 1270 aber dürfte nicht fehlen.

Bonn

R. Elze

Die Geschichte des franziskanischen Ordensrechts ist die Geschichte der oft heiß umstrittenen Interpretation der vom Hl. Franciscus gegebenen dritten Regel, der *Regula bullata* von 1223. Obwohl der Heilige in seinem Testament jede Erläuterung und Veränderung dieser Regel verboten hatte, gab Papst Gregor IX., der die Gültigkeit des Testamentes bestritt, schon 1230 in der Bulle *Quo elongati* eine erste offizielle Erklärung zu strittigen Punkten der Regel; andere wichtige päpstliche Entscheidungen sind, namentlich während des Armutsstreites, gefolgt. Und seit 1239 hat auch der Orden selbst in den von den Generalkapiteln erlassenen Generalstatuten die Regel immer wieder neu ergänzt und den veränderten Zeitverhältnissen angepaßt. Elmar Wagner O.F.M. gibt jetzt eine klare und übersichtliche Geschichte der Generalstatuten des Ordens (*Historia Constitutionum Generalium Ordinis Fratrum Minorum*. Rom, 1954. XV, 207 S.). Er berücksichtigt nicht nur die Generalstatuten, sondern auch die gesamte übrige Gesetzgebung des Ordens, soweit sie für die Interpretation der Generalstatuten von Wichtigkeit ist; dabei beschränkt er sich auf den heute noch größten Zweig des Minoritenordens, die Observanten oder eigentlichen Franziskaner, und läßt das Recht der Konventualen und Kapuziner, die seit 1517, bzw. 1619 selbständig sind, beiseite. Da das Buch vor allem praktischen Zwecken dienen soll, gibt es im wesentlichen die Vorgeschichte und historische Erläuterung der seit 1954 gültigen Generalstatuten; darum nimmt auch die Schilderung der jüngsten Entwicklung einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Doch findet der Historiker auch für die älteren Zeiten klare Angaben und eine reiche Bibliographie zur Rechtsgeschichte des Ordens.

Bonn

R. Elze

Eine Neubearbeitung seines 1938 erschienenen Buches „Preußen und Rußland im Mittelalter“ legt Kurt Forstreuter vor (Preußen und Rußland von den Anfängen des deutschen Ordens bis zu Peter d. Gr. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswiss. 23; Göttingen, Musterschmidt, 1955; 257 S., geb. DM 16,80). Sie rundet jenes durch Auffüllung einiger Lücken (besonders: Brandenburg und Rußland 1640—1700) ab und stellt den gesamten Verlauf der preußisch-russischen Beziehungen von rund 1200—1700 detailliert dar. Den Handels- sowie den kulturellen (u. a. den kirchlichen) Beziehungen sind besondere Kapitel gewidmet. Wir hören von der Bedeutung Königsbergs als Mittelpunkt der Reformationsbewegung

und Braunsbergs als Zentrum der Gegenreformation im Osten Europas (an beiden Stellen sind als Studenten neben Polen und Litauern auch Russen nachweisbar), von der ersten russischen Gemeindegründung in Preußen (1655) u.a.m. Hervorzuheben ist die Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen der Rußlandpolitik des livländischen und des preußischen Ordenszweiges und der eigentümlichen Situation des Deutschen Ordens in Preußen, der — im Widerspruch zu seiner ursprünglichen Idee — die Tendenz aufweist, um des Gegensatzes zu Polen willen mit dem schismatischen (für die damaligen Begriffe — ungläubigen) Rußland zusammenzugehen. Stellt man die in der vorliegenden Untersuchung aufgezeigten Zusammenhänge und Perspektiven in den Gesamttablauf der europäischen Geschichte bis in die jüngste Vergangenheit, so kann man sich auch hier des Eindrucks nicht erwehren, wie stark die weltbedrohende „Ost-West-Spannung“ in der mittelalterlichen Spaltung in eine Ost- und Westkirche, die von der Leugnung einer übergreifenden christlichen Einheit begleitet war, wurzeln mag.

Bonn

E. Treulieb

Im Zusammenhang des Darstellungsprogramms des zerstörten Mainzer Domlettners wird von Herbert von Einem in einer mit vorzüglichen Abbildungen ausgestatteten Abhandlung (*Der Mainzer Kopf mit der Binde = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* Heft 37; Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1955. 40 S. und 38 Taf., brosch. DM 9,20) die Figur aus dessen Gewölbe, von der außer geringfügigen Resten nur der berühmte Kopf mit der Binde erhalten ist, gedeutet als „Darstellung des neuen Adam und zugleich des mystischen Paradieses der Kirche, und zwar mit allen Verknüpfungen, die durch die Vorstellung des Kosmosmenschen gegeben waren“. Besonders lehrreich ist die Untersuchung der befolgten Bildtradition des „homo circularis“. Die überzeugende religiös-kosmologische Deutung des wohl sicher von dem Naumburger Meister geschaffenen Kopfes wird hoffentlich bald die bisher verbreitete Vermutung, es handele sich um ein Denkmal der Königssalbung, vergessen lassen.

Bonn

R. Elze

Die Überlieferungsgeschichte und die Herstellung des ursprünglichen Textes der *Confessio Augustana* von 1530 ist dadurch mit Schwierigkeiten belastet, daß die Originalhandschriften der deutschen und der lateinischen Fassung verloren sind, man also auf mehr oder weniger getreue Abschriften angewiesen ist. Diese Abschriften stammen entweder aus protestantischen oder aus katholischen Archiven. Nun hat Heinrich Bornkamm schon 1930 darauf verwiesen, daß die Texte aus den katholischen Archiven gegenüber denen aus den Kreisen der Unterzeichner wohl dem Original, d. h. der Form, die tatsächlich übergeben wurde, näher stehen (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 1930, S. XIX f.). Inzwischen sind 2 Handschriften aufgetaucht, die diese These bestätigen. Bornkamm hat sie bereits bei der Neuauflage der Bekenntnisschriften benutzen können (1952, S. XIX f.) und widmet ihnen jetzt eine kleine Studie (Heinrich Bornkamm, *Der authentische lateinische Text der Confessio Augustana*, 1530: Sitzber. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1956, 2. Heidelberg, Winter, 1956; 23 S., 4 Taf., brosch. DM 7,50). Es handelt sich um 2 Kopien von Abschriften des bis 1569 in Brüssel aufbewahrten Originals; die eine liegt jetzt in Hünfeld bei Fulda, die andere in der Bibliothek des Vatikans. B. gibt eine Übersicht über die Abweichungen, von denen die stilistischen Verbesserungen besonders wichtig sind, weil daran deutlich wird, „wie viel Glanz Melanchthon seinem Werk noch durch die letzte Überarbeitung aufzusetzen verstanden hat“ (S. 22). Zum anderen wird klar, daß die beiden Fassungen, deutsch und lateinisch, „oft

relativ unabhängig voneinander formuliert sind“ (ebda). B. gibt damit eine wichtige Ergänzung seiner Einleitung zu der genannten Neubearbeitung des Augsburger Bekenntnisses.

Bonn

Schneemelcher

Von verschiedenen Seiten her kann man sich der deutschen Reformationskunst nähern: von der künstlerischen, der nationalen (denn deutsche Kunst hat hier ganz Eigenes geleistet) und von der religiösen; das Buch von Oskar Thulin (*Cranach-Altäre der Reformation*, mit Aufnahmen von Charlotte Heinke-Brüggemann; Berlin, Evgl. Verlagsanstalt, 1955; 168 S., geb. DM 22,50) beschreitet letzteren Weg — den Zusammenhang von Bildwerk und Reformation zu zeigen ist wohl das Ziel des sorgsam ausgestatteten Bandes, dem es auf wohlthuend schlichte, dabei einprägsame Weise, unterstützt von zahlreichen, im Detail fast verschwenderischen (in der Reproduktion jedoch nicht immer ausgezeichneten) Abbildungen gelingt, das künstlerische Panorama der religiösen Revolution Luthers zu skizzieren.

Neue Ideen zeugen neue Bilder. In der Reformation bewährt sich diese Wahrheit vornehmlich in der Altarbaukunst. In Mittel- und Norddeutschland (Süddeutschland hat sich zurückgehalten) wurden im Anschluß an die alten gotisch-katholischen Formen Altäre gemacht, in denen sich evangelische Lehre zum Bilde verdichtete. Daß Luther in unmittelbarem Kontakt mit der neuen Kunstbewegung stand, sie selber legitimierte, wird aus dem Umstand deutlich, daß er Lucas Cranachs d-Ä. „Gevatter“ gewesen ist, ein Familienfreund jenes Künstlers, dem wir die Herzstücke der Reformationskunst verdanken.

Luther — so könnte man also sagen — habe mit seiner neuen, großen Unmittelbarkeit des Glaubens auch einer neuen Ikonographie die Bahn gebrochen, — von der jedoch weniger bekannt zu sein scheint als von der Ikonographie der „Gegen“reformation. Als Beispiel reformatorischer Neuprägung sei Folgendes angeführt: werden Luther und seine Freunde im Zusammenhang eines Abendmahlbildes dargestellt, so heißt dies ikonographisch, daß der Künstler die heilige Handlung unter dem Bilde des „Liebesmahles“ gezeigt, eine ursprünglich profane Form also mit neuem religiösen Sinn umkleidet hat.

Damit stoßen wir jedoch in kunstgeschichtliche Bezirke, die nicht zum eigentlichen Bereich des Themas von Prof. Thulin gehören. (Dem Interessierten öffnen sich die Wege zu solchen Problemen am ehesten über den Artikel „Altarretabel“ von H. Eggert im Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, 1937, und über den kürzlich erschienenen Aufsatz von Christine Ozarowska Kibish über Lucas Cranachs Beziehungen zu Lutherischer Ikonographie im Art Bulletin 1955, p. 196 bis 203). Der Wert des Buches liegt vornehmlich in seiner Erweiterung unserer Kenntnis von Cranachscher Religiosität und nicht zuletzt darin, daß es ein heute dem Bewußtsein entgleitendes Gebiet ostdeutscher Kunst beleuchtet; wer erinnert sich daran, daß Cranachs Schneeberger Altar im Erzgebirge zu den schönsten und größten Flügelaltären des ausgehenden Mittelalters zählt?

Bonn

G. Kauffmann

Angesichts der Tatsache, daß E. Hirsch in seiner Theologiegeschichte die Einflüsse Jacob Böhmes auf den Pietismus neuerlich wieder stark unterstrichen hat und unlängst ein Neudruck der Werke Böhmes nach der Amsterdamer Ausgabe von 1730 durch W. E. Peuckert angekündigt worden ist, begrüßt man besonders herzlich eine Monographie über Jacob Böhme, die Hans Grunsky (Jacob Böhme, in Frommanns Klassiker der Philosophie, Band XXXIV, Frommann Stuttgart 1956, 348 S., 1 Bild, 1 Tafel) als Frucht von zwei Jahrzehnte währenden Studien darbietet. An eine Darstellung des Lebens Böhmes (S. 13—62) schließt sich eine solche seine Lehre als eines geschlossenen Systems (S. 63—304), wobei

Böhme „mit seinen eigenen Formulierungen in großem Umfang zu Worte kommt“, um „bei aller Heraushebung der großen Linien doch die Textinterpretation zum Rückgrat der Darstellung zu machen“. Ein Schriftenverzeichnis, drei Register und mehrere Figuren sind wertvolle Beigaben.

Bonn

J. F. G. Goeters

Unter dem Titel „Zwischen Idealismus und Massendemokratie“ hat Karl Kupisch eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland für die Zeit von 1815 bis 1945 geschrieben (Lettner-Verlag Berlin, 1955, 296 S., 11 Bilder, geb. DM 7,80). Nach der Vorrede soll das Buch vor allem für einen weiteren Leserkreis bestimmt sein (Katecheten und andere kirchliche Mitarbeiter). Es gelingt K. wirklich, für ein weiteres Publikum die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts fesselnd darzustellen, die treibenden Kräfte sichtbar zu machen und auch die Irrwege der Kirche in dieser Zeit anzudeuten. K. will nicht zu einem „Spaziergang durch eine kirchliche Siegesallee“ anleiten, sondern klar machen, daß die Kirche zu allen Zeiten von der vergehenden Gnade ihres Herren lebt. Von hier aus ist es verständlich, daß der Verf. der Erweckungsbewegung, dem Biblizismus und der christlichen Jugendbewegung vor dem ersten Weltkrieg eine sehr positive Beurteilung zuteil werden läßt, die man nicht immer teilen wird. Die Darstellung des Kirchenkampfes 1933—1945, auf die großes Gewicht gelegt ist, scheint mir dagegen gelungen. Im Ganzen ist es jedenfalls ein anregendes Buch, das den Wunsch nach einer ausführlichen wissenschaftlichen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts weckt. Die Zeit wäre wohl allmählich reif dafür, daß der IV. Band von Schnabels Deutscher Geschichte (m. E. die beste Darstellung, die wir bis jetzt für die erste Hälfte des 19. Jh. haben) durch ein kirchengeschichtliches Werk ergänzt und für die zweite Hälfte des Jahrhunderts fortgeführt würde.

Bonn

Schneemelcher

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster i. Westf. hat am 23. November 1954 ihres 40jährigen Bestehens festlich gedacht. Die dabei gehaltenen Ansprachen liegen jetzt im Druck vor (Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster 1914—1954: Schriften der Ges. zur Förderung der Westfäl. Wilhelms-Univers. zu Münster 34. Münster, Aschendorff, 1955, 44 S., brosch. DM 1,90). In dem Festvortrag zeichnet R. Stupperich den „Weg der Münsterschen Evangelisch-Theologischen Fakultät durch vier Jahrzehnte“ nach und gibt einen interessanten, mit Quellen und Literaturangaben bereicherten Überblick über Entstehung, Aufblühen, Vergehen und Neuaufbau der Fakultät, die — was für die heutige Lage im deutschen Protestantismus charakteristisch ist — als unierte Fakultät angefangen hat und nach 1945 „lutheranisiert“ wurde, was St. merkwürdigerweise als „erfreuliche Klärung“ bezeichnet.

Bonn

Schneemelcher

Mit den beiden stattlichen Bänden des Wichmann-Jahrbuches (Wichmann-Jahrbuch, Bd. VIII, 1954, und Bd. IX/X, 1955/1956, herausgegeben im Auftrage des Diözesan-Geschichtsvereins Berlin von Bernhard Stasiewski. Berlin, Morus-Verlag) legt der Diözesan-Geschichtsverein Berlin wieder eine Fülle interessanter Arbeiten zur älteren und neueren Geschichte des Bistums Berlin vor, von denen nur die wichtigsten hier kurz erwähnt sein mögen:

Bd. VIII (1954): W. Adolph veröffentlicht den Brief des Kardinalstaatssekretärs Maglione an Reichsaußenminister J. v. Ribbentrop vom 2. 3. 1943 (S. 5—24) und fügt eine entsprechende Einleitung nebst zugehörigen weiteren Dokumenten zur Politik des Hl. Stuhles während des Zweiten Weltkrieges hinzu. P. Beier behandelt die Märkischen Wallfahrtsorte im Mittelalter (S. 25—41). Eine Anregung

B. Stephans im Wichmann-Jahrbuch 1953, S. 16 aufgreifend, untersucht G. Prange die Entwicklung der katholischen Kirche im Raume des Groß-Berliner Verwaltungsbezirkes Lichtenberg (S. 42—56). Es gilt, überhaupt die Entwicklung des Berliner Katholizismus aufzuarbeiten und zu einem Gesamtbilde zusammenzufügen, eine Arbeit, die bisher noch immer der Lösung harnte. B. Stephan beschäftigt sich mit den Augustinern in der Mark (S. 57—68). Joh. Allendorf behandelt das Kollegiatkapitel zum hl. Nikolaus in Greifswald. H. Holzapfel geht dem Dominikaner Henning Quitzow in Norddeutschland und Estland nach (S. 77—81). B. Decker behandelt zwei unbekannte Frühdrucke von Schriften des hl. Thomas von Aquin aus Frankfurt a. d. Oder (S. 82—87) und Jos. Mörsdorf nimmt das erste Domkapitel und die erste Domkirche zu Berlin zum Gegenstand seiner Abhandlung (S. 88—109); dabei ergeben sich interessante Ausblicke auf die Kirchenpolitik der Kurfürsten im Reformationsjahrhundert. Zwei weitere Beiträge beschäftigen sich mit der Gründerin des Berliner Karmels, M. T. Tauscher van den Bosch (E. Budnowski) und mit Problemen des zeitgenössischen Sakralbaues (H. Lossow).

Bd. IX/X (1955/56): B. Stasiewski gibt ein kurzes Geleitwort zum 25jährigen Bestehen des Bistums Berlin. W. Adolph veröffentlicht aus der Spruchpraxis des Berliner Volksgerichtshofes drei Urteile gegen katholische Priester (S. 10—30). W. Berges beschäftigt sich mit dem Thema Reform und Ostmission im 12. Jahrhundert (S. 31—44). Die Reihe der Untersuchungen zur Geschichte der katholischen Kirche im Raume von Groß-Berlin setzt B. Stephan mit einer Abhandlung über die siebenhundertjährige Geschichte des Katholizismus im Bezirk Reinickendorf fort (S. 52—70). Er liefert damit einen weiteren wertvollen Baustein zur Entstehung eines umfassenden Gesamtbildes der Geschichte der katholischen Kirche in Großberlin. G. Schink befaßt sich mit den Anfängen des Berliner katholischen Schulwesens in der Neuzeit (S. 71—79) und E. Daniel geht der Bedeutung des Waisenhauses Grünhoff in Pommern als Mittelpunkt der katholischen Seelsorge nach (S. 80—100).

Bonn

A. Franzen

Aus technischen Gründen muß die Zeitschriftenschau in diesem Heft weggelassen. Sie wird im nächsten Heft wieder erscheinen.

Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage J. C. B. Mohr, Tübingen, und W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, die wir Ihrer besonderen Beachtung empfehlen.

URBAN BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Neuerscheinungen

- | | | |
|----------|---------------------------|--|
| Band 23* | <i>Friedrich Behn</i> | Aus europäischer Vorzeit
Grabungsergebnisse |
| Band 24* | <i>Fritz Heinemann</i> | Jenseits des Existentialismus |
| Band 25* | <i>Ulrich Christoffel</i> | Tizian |
| Band 26 | <i>Werner Schilling</i> | Religion und Recht |
| Band 27 | <i>Joh. Erich Heyde</i> | Entwertung der Kausalität?
Für und wider den Positivismus |
| Band 28* | <i>Hans Findeisen</i> | Schamanentum
dargestellt am Beispiel der Besessen-
heitspriester nordasiatischer Völker |

Jeder Textband kostet bei einem Umfang von ca. 200 Seiten DM 3.60. Die Urban-Bücher, die einen Tafelteil enthalten (mit *) kosten DM 4.80. Wenn Sie sich für die wissenschaftliche Taschenbuchreihe „Urban-Bücher“ interessieren, senden wir Ihnen gerne einen ausführlichen Prospekt.

„Die Urban-Bücher sind ein Geschenk an jeden wahren Bildungsfreund. Wenn etwas gefehlt hat, dann haben diese Bücher gefehlt. Diese Kleinreihe gibt einen besonderen Beitrag zur Zivilisation. Manche Kleinreihe ist stark abhängig vom Geschäft. Die Urban-Buch-Reihe verzichtet auf das Massengeschäft zugunsten der Kultur!“
Bücherlese (15. 7. 53)

„Hier werden durch berufene Autoren wichtige Probleme und Forschungsbereiche in jener Verdichtung und Klarheit dargestellt, die zugleich Ausdruck einer wirklichen Einsicht in die Phänomene selbst ist. Man wird diese neue Taschenbuchreihe mit Fug und Recht allen Lesern empfehlen können, die wertvolle wissenschaftliche Literatur zu erhalten suchen.“ *Universitas (1953, Heft 10)*

W. KOHLHAMMER STUTTGART

Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens

Von Dr. Alfred Weckwerth, Cuxhaven

Die Fragestellung und die dazu bislang vorgetragenen Ansichten

Über die Armenbibel (*Biblia pauperum*) gibt es bereits eine umfangreiche Literatur.¹ Mit den Gründen der Entstehung dieses Werkes und der Frage des Ursprungs seines Namens hat man sich darin mehrfach beschäftigt; doch gehen die Meinungen in dieser Angelegenheit zum Teil recht erheblich auseinander, und die Antworten auf die gestellten Fragen sind oft unbefriedigend. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die Forschung bei dieser sowohl kunst- als auch kirchengeschichtlich zu behandelnden Aufgabe die kirchengeschichtliche Seite zu wenig berücksichtigt hat. Denn gerade von der Kirchengeschichte her ergeben sich Gesichtspunkte, die die Entstehung der *Biblia pauperum* und ihres Namens verständlich machen. Der Verfasser hält es deshalb für zweckmäßig, den Fragenkomplex noch einmal zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen.

Zunächst seien die Ergebnisse der bisherigen Forschung in kurzen Zügen zusammengestellt, von denen wir ausgehen können:

Hans Engelhardt umgrenzt den Begriff ‚*Biblia pauperum*‘ wie folgt:² „Die *Biblia pauperum* ist kein einzelnes literarisches Werk. Aus dem Mittelalter sind uns mehrere große typologische Bildwerke überliefert, deren eines — es ist das klarste, das sich am engsten an Bibel und Tradition anschließt³ — in Gestalt von Bilderhandschriften aus dem

¹ Siehe Hans Rost, *Die Bibel im Mittelalter* — Beiträge zur Geschichte der Bibel — Augsburg 1939, insbesondere Sp. 214 ff.: „Die *Biblia pauperum*“ und das dort verzeichnete Schrifttum; ferner Hildegard Zimmermann, *Armenbibel: RDK Bd. I Sp. 1072—1084* und *RGG³ Sp. 609 f.* nebst den dortigen Literaturangaben.

² Hans Engelhardt, *Der theologische Gehalt der Biblia pauperum: Studien zur deutschen Kunstgeschichte*, Bd. 243, Straßburg 1927, S. 4.

³ Sperrungen vom Verfasser.

hohen und späten Mittelalter auf uns gekommen. Das ist die hier gemeinte Biblia pauperum. Sie ist entstanden im 12. Jahrhundert, erlebte vom 13. bis 15. Jahrhundert ihre Blütezeit, um dann Anfang des 16. Jahrhunderts in den Hintergrund zu treten und zu verschwinden.“ Hans Rost schreibt: ⁴ Die Biblia pauperum „stellt die vollständigste und strengste Zusammenfassung des typologischen Bilderschatzes im Verlauf des ganzen Mittelalters dar. Sie darf nicht nur als die älteste, sondern auch als die volkstümlichste Form gelten; denn bei ihr war der Bilderschmuck die Hauptsache. Ein Vorläufer des typologischen Bilderkreises der Biblia pauperum tritt uns auf dem Antependium des berühmten Verduner Altars von 1181 im Stift Klosterneuburg entgegen . . . Ein weiterer Vorläufer ist das Hildesheimer Missale, das Beißel beschrieben hat.“ ⁵ Die „typologische Auffassung fand hauptsächlich im 12. Jahrhundert in der Literatur, in zahlreichen Hymnen und Sequenzen ihre Anwendung . . . Im 10. und 11. Jahrhundert setzt diese Vergleichstätigkeit ein. Mit dem Schluß des 11. und dem Beginn des 12. Jahrhunderts erreichte dieser Gedanke seinen Höhepunkt. Wie mit einem Schlag sehen wir den vollen Reichtum symbolischer und typologischer Gebilde ausgegossen in Portalen, Glasfenstern, Kirchengewölben usw. Hieraus erwuchs die Biblia pauperum“.

Das Wesen der mittelalterlichen typologischen Kompositionen besteht darin, daß alttestamentliche Bildtypen neutestamentlichen beigeordnet werden; und zwar sind stets solche alttestamentlichen Vorlagen gewählt, die von der Theologie als vorausgeschauten Vorbilder der mit diesem Vorbild zusammen abgebildeten neutestamentlichen Heilstatsache angesehen wurden. In der Biblia pauperum sind jedesmal zwei alttestamentliche Vorbilder (*Typen* oder auch *figurae* genannt) und vier Prophetengestalten einem neutestamentlichen Bildtypus (dem sogenannten *Antitypus*) beigeordnet. Die Textbeifügungen sind äußerst knapp bemessen.⁶ Erich Zimmermann schreibt dazu: ⁷ „Die bildliche Darstellung ist besonders in der Biblia pauperum der Mittelpunkt des Ganzen, der erklärende Text wird in sie hineingenommen oder um sie gruppiert. Zentrum des Bildes ist immer das neutestamentliche Ereignis; ihm sind zwei alttestamentliche, typologische Vorbilder beigegeben sowie vier Propheten, jeder mit einem seiner Sprüche, der auf das Hauptbild zu beziehen ist.“

Der Bildinhalt der einzelnen Typologien behandelt das Erlösungswerk Jesu Christi. Henric Cornell schreibt darüber in seinem Buche „Biblia pau-

⁴ Hans Rost, Die Bibel im Mittelalter, S. 215.

⁵ Stephan Beißel, Die kunsthistorische Ausstellung in Düsseldorf, Kapitel VI und VIa „Ein Missale aus Hildesheim und die Anfänge der Armenbibel“: Zeitschrift für christliche Kunst, Jahrgang 15 Heft 9 u. 10, Düsseldorf 1902, Sp. 265 ff.

⁶ Ewald M. Vetter, Mariologische Tafelbilder des 15. Jahrhunderts und das Defensorium des Franz Retz. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildtypen im Mittelalter. Diss. phil. Heidelberg (mschr.) 1954, S. 3 f.

⁷ Erich Zimmermann, Die deutsche Bibel im religiösen Leben des Spätmittelalters: Bibel und Kultur. Veröffentlichungen des Deutschen Bibelarchivs in Hamburg VIII, 1938, S. 42 f.

perum':⁸ „Christus ist das Zentrum . . . Das Hinabsteigen Christi auf die Erde und sein Opfertod am Kreuze sind der Mittelpunkt, von dem aus ein verklärendes Licht über die Schicksale der Menschen strahlt.“ Was die alttestamentlichen Vorbilder betrifft, so ist das Bemühen festzustellen, für jede Heilstatsache einen Typus aus den Teilen des Alten Testaments zu finden und darzustellen, die über die Zeit vor der Gesetzgebung des Mose (ante legem') berichten, und einen Typus aus der Zeit nach der Gesetzgebung (sub lege'). Jedoch wird dieses Schema nicht streng eingehalten, und wir finden des öfteren, daß beide Typen eines Antitypus 'ante legem' oder beide 'sub lege' sind.

Der Umfang der einzelnen Ausgaben der Biblia pauperum ist verschieden. Sie umfassen 28—103 Bildseiten.^{8a} Außer der lateinischen Fassung gibt es eine Reihe Ausgaben in deutscher Sprache. „Die erste deutsche Übersetzung dürfte schon ziemlich früh entstanden sein, da sowohl die Handschriften in Konstanz [Mitte 14. Jahrh.] und Weimar wie das noch ältere Kurzwelley'sche Fragment schon deutschen Text enthalten.“⁹

Die Biblia pauperum taucht ohne Titel und Verfasseramen im 13. Jahrhundert auf und fand zunächst in Bayern und Österreich Verbreitung. Die erste Fassung ist wahrscheinlich in Bayern entstanden. Die von H. Cornell besprochenen 21 Handschriften reichen bis in die Spätzeit des 13. und in den Beginn des 14. Jahrhunderts zurück. Die ältesten Handschriften stammen aus Benediktinerklöstern. „Schreiber (S. 5) meint, man möchte fast berechtigt sein, die Biblia pauperum als ‚Benediktinerbibel‘ zu bezeichnen, wenn man bedenkt, daß nicht nur die uns erhaltenen Handschriften zum größten Teil aus Klöstern dieses Ordens stammen, sondern auch die Wand- und Glasgemälde dort vornehmlich zu finden waren.“¹⁰

Zu welchem Zweck die Biblia pauperum entwickelt worden ist, bleibt in der vorliegenden Literatur ungeklärt. Hildegard Zimmermann meint,¹¹ die Bestimmung der Biblia pauperum sei nicht mehr eindeutig festzustellen. „Vermutlich verquicken sich von selbst mehrere Ansichten und Verwendungsmöglichkeiten. So ist anzunehmen, daß der ordnende Sinn des Verfassers, der das Vielerlei typologischer Programme in eine systematische Form zwang, sowohl auf die theoretische Bedeutung seiner Arbeit für den Unterricht und als Hilfsmittel für die Predigt wie auf eine ideelle zur Erbauung und auf praktische Verwertung als Anleitung für monumentale Dekoration in Kirchen und Klöstern gerichtet war.“ Hildegard Zimmermann weist jedoch — genau so wie Heinrich Bergner in seinem ‚Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland‘¹² — die Annahme zurück,

⁸ Henric Cornell, Biblia pauperum, Stockholm 1925. — Zitiert nach Hans Rost, Die Bibel im Mittelalter, S. 218.

^{8a} Vergl. A. Ruppel, Armenbibel, in: RGG³ Bd. I Sp. 609 f.

⁹ Hans Rost, a.a.O. S. 220.

¹⁰ Hans Rost, a.a.O. S. 216.

¹¹ Hildegard Zimmermann, Armenbibel: RDK Bd. I Sp. 1074 f.

¹² Heinrich Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1905, S. 422.

daß es sich bei der *Biblia pauperum* nur um ein „Malerbuch“ gehandelt habe wie das vom Berge Athos. Die Unsicherheit über die Bestimmung der *Biblia pauperum* begründet Hildegard Zimmermann mit dem „Umstand des Mangels jedes Namens oder Titels“. Sie erklärt, daß der Name ‚Armenbibel‘ bzw. ‚*Biblia pauperum*‘, der sich für das Werk in allen seinen Ausgaben eingebürgert hat, nicht von einer ursprünglichen Titelsetzung (eine solche fehle überhaupt) abzuleiten sei. Sie meint, der Name gehe auf die späteren Eintragungen zurück, die sich in einigen Handschriften finden¹³ — wie z. B. in der des Stiftes St. Florian. Karl Künstle, der die gleiche Ansicht vertritt wie Hildegard Zimmermann, schreibt,¹⁴ der Bilderzyklus habe die Bezeichnung ‚*Biblia pauperum*‘ „durch irrtümliche Benennung späterer Bibliothekare“ erhalten.

Der Verfasser dieser Untersuchung ist demgegenüber der Meinung, daß der Name ‚Armenbibel‘ schon im Hochmittelalter geprägt worden ist und nahezu so alt ist wie der Typologienzyklus, der diesen Namen trägt. Wenn die Handschriften ihn auch nicht als Titel tragen, setzen die erwähnten späteren Eintragungen den Namen doch bereits als bekannt voraus und versuchen ihn zu erklären. Daraus darf man schließen, daß die anscheinend geläufige Benennung der Werke als ‚Armenbibeln‘ zur Zeit der Niederschrift der genannten Vermerke nicht mehr allgemein verstanden wurde.

Am Schluß der im Stift St. Florian aufbewahrten Handschrift steht z. B. folgender Vers:¹⁵

„Den Bibel ist der armen leut
die nicht habent piermeit heut“ (= Pergamenthäute).

Hans Rost und andere vor ihm haben aus dieser Stelle gefolgert, daß die Typologienbibel, die den Namen ‚Armenbibel‘ erhalten hat, einst „für weniger begüterte Studenten und arme Kleriker“ bestimmt gewesen sei, „die sich keine teuren Bücher, keine vollständige Bibel hätten kaufen können“. ¹⁶ Hans Rost beruft sich in diesem Zusammenhang darauf, daß es damals eine Reihe von Auszügen aus der Bibel, von Erklärungen, von Inhaltsverzeichnissen gegeben habe, die alle diesen Namen trugen. „Es gab auch medizinische und philosophische ‚*libri pauperum*““. Bei dieser Deutung bleibt unverständlich, warum man gerade eine Typologien-Bilderbibel zu diesem Zweck geschaffen habe; denn die Herstellungskosten waren nicht gering, und das Werk hätte sicherlich das angebliche Bedürfnis „weniger begüterter Studenten und armer Kleriker“ nur wenig befriedigt, da es so wenig Text enthält.

Man hat sich darum auch noch um andere Erklärungen des Namens ‚Armenbibel‘ bemüht. Hildegard Zimmermann führt neben der oben genannten Deutung noch eine andere an, die gegenüber der erstgenannten

¹³ Hildegard Zimmermann, *Armenbibel*: RDK Bd. I Sp. 1072.

¹⁴ Karl Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. I, Freiburg i. Br. 1928, S. 91.

¹⁵ Hans Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, S. 215.

¹⁶ Hans Rost, a.a.O. S. 216.

materiellen einen mehr ideellen Charakter hat;¹⁷ sie meint, der Name nehme auf die „Armen im Geiste“ Bezug, „denen in bildlicher Zusammenstellung die hauptsächlichsten Geschehnisse der Geschichte nahegebracht und deren Gedächtnis sie eingeprägt werden sollen.“ Diese und auch die vorgenannte Bedeutung seien bereits im Mittelalter nachgewiesen.

Auch diese Erklärung des Namens befriedigt nicht recht; denn es ist eine Deutung, die der Bibelstelle Matth.-Ev. Kap. 5 Vers 3 „Selig sind, die da geistlich arm sind . . .“ weitestgehend Gewalt antut. Wenn Hildegard Zimmermann davon spricht, daß die Deutung bereits im Mittelalter nachzuweisen ist, so muß dem hinzugefügt werden, daß sie sich erst sehr spät im Mittelalter findet. Auch hier hat es den Anschein, daß man die Bezeichnung ‚Armenbibel‘ nicht mehr verstand und mühevoll nach einer Deutung suchte — und, da man keine bessere fand, eine Bibelstelle (Matth. 5, 3) in ihrem Sinn verdrehte. Es verhält sich aber doch so, daß wir die Verhältnisse der Zeit betrachten müssen, in der der Name entstanden und das Werk erstmalig entwickelt worden ist, und nicht von der Deutung einer Zeit ausgehen dürfen, die den Namen nicht mehr verstand.

Der Verfasser des Artikels zu dem Stichwort „Armenbibel“ im ersten Bande des Calwer Kirchenlexikons¹⁸ gibt noch eine andere Erläuterung des Namens: „Die Armenbibel diente zur Belehrung und Erbauung der Laien (pauperes = Unwissende) durch den Klerus und wurde im 15. Jahrhundert durch Holztafeldrucke als Volksbuch verbreitet“. Dieser Satz spielt — bewußt oder unbewußt — auf einen Ausspruch Papst Gregors des Großen an. Es ist eine bekannte Tatsache, daß schon in der christlichen Antike typologische Darstellungen in größerer Zahl vorkommen. Hans Rost schreibt darüber:¹⁹ „Als . . . die Kirche aus dem Dunkel der Katakomben an das helle Tageslicht treten konnte, da mußte ihr in Ermangelung eines Buches²⁰ die Kunst erst recht die Mittel zur Verbreitung der Heilstatsachen leihen. ‚Eine Bilderbibel in großem Stil‘ (La Roche) entfaltete sich an den Außen- und Innenwänden der Gotteshäuser und vor allem in der Farbenglut ihrer Fenster, so daß schon Gregor der Große von diesen Bildern in den Kirchen als von einer ‚Bibel der Laien‘ reden konnte“. Man ist geneigt — und, wie sich im Laufe dieser Untersuchung erweisen wird, auch gar nicht ganz zu Unrecht — in dem Worte Gregors des Großen eine Bezugnahme auf Verhältnisse zu sehen, die denen zur Zeit der Entstehung des Namens ‚Armenbibel‘ verwandt sind oder eine Parallelerscheinung darstellen. Dennoch geht es wohl nicht an, einfach die Vokabeln ‚Arme‘ und ‚Laien‘ einander gleichzusetzen. Eine derartige Gleichsetzung findet sich weder im Sprachgebrauch Gregors des Großen noch in der reichen Literatur bis ins 13. Jahrhundert, in dem die Armenbibel erstmalig in Erscheinung tritt.

¹⁷ Hildegard Zimmermann, Armenbibel: RDK Bd. I Sp. 1074.

¹⁸ Friedrich Kepler, Calwer Kirchenlexikon. 2 Bde. Stuttgart 1937 u. 1941, Bd. I (1937) S. 106.

¹⁹ Hans Rost, a.a.O. S. 215.

²⁰ Hervorhebung vom Verfasser.

Wie der Verfasser dieser Untersuchung bereits erwähnte, berücksichtigt man bei allen diesen Deutungen des Namens ‚Armenbibel‘ gar nicht oder doch nicht in genügendem Maße das theologische Anliegen dieser Typologiensammlung. Der Verfasser ist der Ansicht, daß zwischen der Entstehung der genannten Typologiensammlung, ihrer Bestimmung und ihrem Namen ein sinnvoller Zusammenhang besteht. Er ist ferner der Überzeugung, daß die Bezeichnung ‚Armenbibel‘ bzw. ‚Biblia pauperum‘ bereits in der Entstehungszeit des Werkes geprägt und nicht erst von den späteren Eintragungen abgeleitet worden ist. Bei dem Namen ‚Armenbibel‘ handelt es sich nicht um einen offiziellen Titel, der das Deckblatt oder den Einband zieren sollte, sondern um die volkstümliche Bezeichnung dieses Typologienwerkes. Der Wortlaut der späteren Eintragungen spricht nicht gegen diese These. Die Aufgabe dieser Untersuchung ist es, darzulegen, welcher Art die Zusammenhänge zwischen der Entstehung des Werkes, seinem Namen und seiner Zweckbestimmung sind.

*Die Entstehung der typologischen Kunst des Mittelalters
und die Zweckbestimmung der Biblia pauperum*

a) Die Ergebnisse der bisherigen Forschung

Unsere erste Aufgabe muß es sein, uns über den Zweck der Typologien zur Zeit der Entstehung der Armenbibel Klarheit zu verschaffen. Dazu ist es nötig, die typologischen Kompositionen auf ihren Bildinhalt hin zu untersuchen. Wir werden hier den Rahmen nicht zu eng wählen dürfen. Denn es ist eine bemerkenswerte Tatsache, auf die die vorliegende Literatur wiederholt aufmerksam gemacht hat, daß es neben unserer Biblia pauperum noch mehrere andere Typologienzusammenstellungen gibt, die der unserer Biblia pauperum sehr ähnlich sind. Ich erwähne hier nur die Deckengemälde der Klosterkirche zu Kleinkomburg in Württemberg (um 1108),²¹ das Hildesheimer Missale aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, welches Beißel beschrieben hat,²² den Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg (zwischen 1165 und 1180 entstanden),²³ die Deckengemälde der Klosterkirche St. Emmeran zu Regensburg (nach 1166), die durch den Brand des Gotteshauses im Jahre 1642 zerstört wurden, deren Tituli aber in mehreren Abschriften erhalten geblieben sind,²⁴ und schließ-

²¹ P. W. Keppler, Die Wandgemälde in Kleinkomburg: Archiv für christliche Kunst 3, 1885, S. 37 ff.; H. Merz, Die Wandgemälde in Kleinkomburg: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, Jahrg. 25 Heft 4, Stuttgart 1883, S. 49—56.

²² s. Anm. 5.

²³ R. de Lasteyrie, Miniatures inédites de Hortus deliciarum de Herrad de Landsperg: Gazette archéologique 10, Paris 1885.

²⁴ J. A. Enders, Romanische Deckenmalereien und ihre Tituli zu St. Emmeran in Regensburg: Zeitschrift für christliche Kunst, Jahrg. 15 Heft 7—10, Düsseldorf 1902.

lich den Verduner Altar von 1181 im Stift Klosterneuburg.²⁵ Die Ähnlichkeit geht derartig weit, daß man diese Werke unwidersprochen als Vorstufen, ja sogar als die Anfänge der Armenbibel bezeichnet hat. Kennzeichnend ist für alle diese Werke die enge Anlehnung an Bibel und Tradition. Formal bestehen zwar einige Unterschiede zwischen der Biblia pauperum und ihren Vorgängern. Bei der Biblia pauperum sind stets zwei alttestamentliche Vorbilder dem neutestamentlichen Hauptbild zugeordnet, bei den typologischen Kompositionen des 12. Jahrhunderts und auch denen des 13. sind es in der Regel nur je eins; Propheten werden manchmal nicht abgebildet. Allen Typologien dieser Zeit ist jedoch gemeinsam, daß man sich darum bemüht, den Nachweis zu erbringen, daß die neutestamentlichen Heilstatsachen bereits im Alten Testament vorhergesehen worden sind. Die Biblia pauperum weist ferner auf die Propheten hin und ihre Weissagungen, die auf die neutestamentlichen Heilstatsachen bezogen werden.

Daß im 12. Jahrhundert derartige Darstellungen in großer Zahl in Deutschland und Frankreich auftauchen, ist bemerkenswert. Wenn in urchristlicher Zeit ein Apostel oder ein Evangelist für seine jüdischen Hörer oder judenchristlichen Leser auf alttestamentliche Beziehungen hinwies, ist das verständlich; er tat es in der Absicht, seinen Zeitgenossen zu beweisen, daß die Weissagungen der Schrift in Christus ihre Erfüllung gefunden haben, und mit dem Ziele, ihren Glauben zu stärken oder sie für den Christenglauben zu gewinnen. Judenmissionarische Bestrebungen großen Umfangs, die ein Auftauchen so vieler typologischer Kompositionen verständlich machen würden, hat es im 12. Jahrhundert in Deutschland und Frankreich nicht gegeben.²⁶ Es scheint auch sonst keine Notwendigkeit bestanden zu haben, im Zeitalter der Kreuzzüge den Glauben an Christus durch Hinweise auf alttestamentliche Weissagungen zu stützen. Die Gründe für das Auftauchen der zahlreichen typologischen Darstellungen im 12. Jahrhundert müssen in anderer Richtung gesucht werden.

Typologien kommen bereits früher in der christlichen Kunst vor. Sie erfreuten sich bereits in der Zeit nach dem Mailänder Toleranzedikt (313),

²⁵ Karl Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. I Freiburg i. Br. 1928, S. 84, und das dort verzeichnete Schrifttum.

²⁶ Ewald M. Vetter schreibt in seiner Heidelberger Dissertation (vollständiger Titel siehe Anm. 6) zwar auf S. 7: „Während des ganzen Mittelalters wurde . . . bei Ketzerbekämpfungen immer wieder die Frage der Bekehrung der Juden aufs neue aktuell. Und so ist bekannt, daß die Dominikaner, die damals auftragsgemäß in ihren Predigten gegen die Hussiten eiferten, zugleich gegen die Juden polemisierten.“ Über die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts vermerkt Vetter unter Anm. 61: „Die Kreuzzüge und die Bekämpfung der Waldenser lösten zugleich auch Judenverfolgungen aus. Es hat allen Anschein, als wäre man sich — sobald irgendein Gegner des Glaubens in Erscheinung trat — bewußt geworden, daß man den hartnäckigsten Gegner des christlichen Glaubens in der eigenen Bürgerschaft duldete.“ E. M. Vetter bezieht sich hier auf H. Grätz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. VIII (Leipzig 1864) S. 143 und 147, wo von Judenverfolgungen die Rede ist.

das den Christen die staatliche Anerkennung brachte, bis etwa zum Jahre 684^{26a} hin großer Beliebtheit. Auch damals herrschte in der bildenden Kunst das Verlangen, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln den Nachweis zu führen, daß zwischen dem Alten Testament und dem Neuen sehr enge Beziehungen bestehen und daß viele alttestamentliche Vorgänge und Aussprüche als prophetische bzw. göttliche Hinweise auf das neutestamentliche Heilsgeschehen zu deuten seien. Man hat dieses Phänomen meist so zu erklären versucht, daß die Christen nach den Zeiten der Verfolgung, in der sie sich aus Gründen der Sicherheit in der Hauptsache alttestamentlicher Allegorien und anderer nach außen hin neutral scheinender Symbole bedienten, das Verlangen gehabt hätten, nunmehr darauf hinzuweisen, in welcher Weise die Symbole der Arkandisziplin doch letzten Endes eine christliche Bedeutung gehabt hätten. Der Verfasser teilt diese Ansicht nicht; denn man kann wohl verstehen, daß die Christen nach Beendigung der Verfolgungen die Arkandisziplin aufgaben und ihre Symbole nun offen zeigten; es erscheint aber unwahrscheinlich, daß man Jahrhunderte hindurch eine typologische Kunst gepflegt habe, bloß um damit die Sinnzeichen der einstigen Arkandisziplin zu erläutern. Der Verfasser ist vielmehr der Meinung, daß man mit Hilfe der Typologien die christliche Lehre gegen häretische Einflüsse abschirmen wollte. Denn auch in der theologischen Literatur der damaligen Zeit liebte man das Typologisieren. Der Kirchenvater Augustinus hat damals ein Wort geprägt, das man beim Suchen nach dem Sinn der zeitgenössischen typologischen Bildwerke nicht außer acht lassen sollte:

Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat.²⁷

(Verdeutscht: „Es wird oft und fest zu erkennen gegeben, daß zum Alten Testament eher die Furcht gehöre, so wie zum Neuen die Liebe: obwohl sowohl im Alten (Testament) das Neue verborgen und im Neuen das Alte zugänglich ist.“)

Dieses Wort war im Hinblick auf die Lehren der Manichäer gesprochen, die das Alte Testament als Autorität ablehnten. Die Bekämpfung des Manichäismus war überhaupt eins der Hauptanliegen Augustins. Und wie

Vetter trennt in seinen Ausführungen leider nicht streng die Begriffe „Judenbekehrung“ und „Judenverfolgungen“. Für die Judenverfolgungen führt er hinreichend Beispiele an; für das angebliche „das ganze Mittelalter hindurch zu beobachtende wiederholte Aktuellwerden der Judenbekehrung“ liefert er jedoch keine Belege. Aus der Tatsache von Judenverfolgungen kann man aber noch nicht auf Bekehrungsversuche schließen. Selbst wenn es aber zu einigen vereinzelt Bekehrungsversuchen gekommen ist, erreichten diese jedenfalls nicht einen derartigen Umfang, daß sich damit das Auftauchen so vieler typologischer Darstellungen begründen läßt, wie sie die christliche Kunst des 12. Jahrhunderts hervorgebracht hat.

^{26a} Siehe Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950), S. 321.

²⁷ Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII, Liber secundus, Quaestiones in Exodum, quaestio 73* — J.-P. Migne PL XXXIV, Sp. 625.

der Kirchenvater Augustinus sich mit den Manichäern in Wort und Schrift auseinandersetzte, so tat es die kirchliche bildende Kunst der damaligen Zeit mit den ihr eigenen Mitteln, d. h. sie stellte die alttestamentliche Vorhersage neben die neutestamentliche Heilstatsache, um zu beweisen, daß das Heilswirken Gottes bereits im Alten Testament angekündigt worden sei.

In der Zeit nach 684 trat die typologische Kunst weitgehend in den Hintergrund, um im 12. Jahrhundert wieder hervorzutreten und nahezu schlagartig zu einer Zeit höchster Blüte zu gelangen.²⁸ Aus der Zwischenzeit sind nur wenige typologische Werke bekannt: in karolingischer Zeit waren die Wände von Kirchen und Klosterräumen gelegentlich mit typologischen Zyklen ausgestattet, wie aus den Refektorientituli Alkuins zu schließen ist; eine typologische Komposition finden wir auch auf dem Drogosakramentar aus Metz (um 850) und eine weitere auf der Unterseite des Deckels am sogenannten Heinrichsportatile aus dem Bamberger Domschatz (3. Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts).²⁹ Die Zahl der typologischen Werke der bildenden Kunst des 12. und 13. Jahrhunderts hingegen ist in Deutschland und Frankreich derartig groß, daß es die Grenzen des Möglichen bei weitem überschreitet, wollte man sie für diesen Zeitraum auch nur annähernd vollständig zusammenstellen.

Über die Gründe des Aufblühens der typologischen Kunst im Mittelalter gibt es eine reiche Literatur. Paul Weber hat in seiner Arbeit „Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge“³⁰ nachzuweisen gesucht, daß das kirchliche Schauspiel die Grundlage für die Auswahl und die Zusammensetzung des Portalschmucks gebildet und auch das Aufblühen der typologischen Kunst gefördert habe. Weber nimmt an, daß die Ausprägung dieser Kunst weitgehend durch den Antisemitismus bedingt war, der im 11. Jahrhundert zum Durchbruch gekommen sei.³¹ Die Behauptung, daß dem kirchlichen Schauspiel bei der Ausbildung des Portalschmucks ein entscheidender Einfluß beizumessen sei, die Paul Weber und andere mit und nach ihm vertreten haben,³² hat Karl Künstle 1928 in seiner „Ikonographie der christlichen Kunst“³³ widerlegt. Aber auch der Gedanke, daß die typologische Kunst des 12. Jahrhunderts durch den Antisemitismus des 11. Jahrhunderts ausgelöst worden sei, überzeugt nicht. Ihm stehen die typologischen Bildwerke mit ihrem Darstellungsinhalt entgegen. Zwar lassen sich die Beischriften einiger Werke dieser Zeit in antijüdischem Sinne deuten, wie z. B. die Inschrift des Mühlenfensters in der Abteikirche zu Saint-Denis, das Abt Suger bei der Wiederherstellung seiner Kirche in den Jahren 1140

²⁸ Hans Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950), S. 320 ff.

²⁹ Ewald M. Vetter, a.a.O. S. 130 ff.

³⁰ Stuttgart 1894.

³¹ s. P. Weber, a.a.O. S. 58—59 „Durchbruch des Antisemitismus im 11. Jahrhundert“.

³² so z. B. Stephan Beißel, a.a.O. S. 314 Anm. 22.

³³ Band I (Freiburg i. Br. 1928) S. 78—82.

bis 1144 anfertigen ließ: „Quod Moyses velat Christi doctrina revelat“,³⁴ oder die Beischrift zum Apostel Paulus in der Mühlendarstellung am Portal der Kirche St.-Trophime zu Arles: „Lex Moisi celat quae sermo Pauli revelat, nunc data grana Sinai per eum sunt facta farina.“³⁵ Die deutschen Kelterreterdarstellungen des 12. Jahrhunderts lassen aber erkennen, daß die Unterstellung eines antijüdischen Sinnes bei den genannten Mühlendarstellungen fehl am Platze ist. Der Keltertreter trägt auf mehreren Bildern die Züge des Heilands zum Zeichen dafür, daß man ihn mit dem Gekreuzigten identifizierte.³⁶ Durch die Gegenüberstellung von Typus und Antitypus soll also nicht auf einen Gegensatz hingewiesen werden, sondern in erster Linie darauf, daß die Heilstatsache bereits im Alten Testament vorhergesehen worden ist. Das gilt sinngemäß auch für die Werke des Abtes Suger von Saint-Denis. Er hat das in seinen Schriften selbst dargelegt, wo er über die Symbolik des Kirchengebäudes ausführt, daß die Kirche sich auf die Apostel und Propheten stütze.³⁷ Sinn der französischen Mühlendarstellungen des 12. Jahrhunderts ist es darzulegen, daß Apostel und Propheten in gleicher Weise an der Zubereitung der geistlichen Speise beteiligt sind. Die zitierten Inschriften der Mühlendarstellungen sind demnach folgendermaßen zu verstehen: In den Schriften des Alten Testaments (= „Mose“) tritt uns Gottes Wort verhüllt entgegen, in Christi Lehre unverhüllt, bzw.: Das Gesetz des Mose enthält verborgen, was Paulus offen darlegt.

Hans Tietze hat die Behauptung zu beweisen versucht, daß die Anordnung des typologischen Bilderkreises von der Herrschaft der aristotelischen Philosophie in der dogmatischen Theologie dieser Zeit herrühre.³⁸

Auch Karl Künstle³⁹ war der Meinung, daß die typologischen Bilderkreise „das Erzeugnis gelehrter Erwägung“ seien. Nicht aus volkstümlichen Anschauungen seien sie erwachsen, sondern aus der Schulstube. So erkläre es sich, daß ihr Entstehen mit der ersten Blüte der Scholastik zusammenfalle. Gegen die These Tietzes wendet Künstle jedoch ein, daß die scholastische Theologie in ihrer Eigenart nicht bloß durch die Verwendung der aristotelischen Philosophie gekennzeichnet werde, sondern vorab dadurch, „daß man sich im 11. Jahrhundert nicht mehr mit den mageren Auszügen eines Isidor, eines Beda, eines Alkuin und Rhaban begnügte, sondern auf die Schriften der großen Väter des Abendlandes selber

³⁴ Emile Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France*. Paris, 5. Aufl. 1947, S. 117.

³⁵ Ebda. S. 117; siehe auch Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. Sonderdruck der Nachträge zur zweiten Auflage. Freiburg i. Br. 1924, Seite 398.

³⁶ Alois Thoma, *Christus in der Kelter*: RDK Bd. III, Sp. 673—687, insbesondere Sp. 677.

³⁷ Sugerius, *Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificatae* (J.-P. Migne PL Bd. 186 S. 1240—1254), S. 1247 f.

³⁸ Hans Tietze, *Die typologischen Bilderkreise des Mittelalters in Österreich*: Jahrbuch der Kaiserl. Königl. Zentral-Commission N.F. Bd. II, 2 Wien 1907, S. 25.

³⁹ K. Künstle, *Iconographie d. christl. Kunst*, Bd. I, S. 85 f.

zurückgriff.“ Hier fand man einen reichen Schatz an Typologien. Man hatte diesen zudem in der *Glossa ordinaria* des Walafrid von Strabo gesammelt zur Verfügung, die im 12. Jahrhundert das beliebteste Bibelwerk war. Man ordnete den Stoff nun nach Art eines Kapitels in einem geschlossenen Lehrbuch, indem man die neutestamentliche Tatsache in die Mitte stellte und sie durch die Typen und Prophetengestalten mit entsprechenden Texten erläuterte. Künstle weist ferner darauf hin, daß die typologische Kunst jener Zeit ihre Themen aus der Exegese des Alten Testaments entnommen habe, und meint,⁴⁰ die Theologie des ersten Jahrtausends sei im ganzen gesehen in der Hauptsache Exegese, die stets darauf ausgehe, christologische Vorbilder aufzusuchen und zu begründen.

Das Zurückgreifen der Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts auf die „Schriften der großen Väter des Abendlandes“, auf das Karl Künstle hinweist und das auch in den Werken der bildenden Kunst dieser Zeit immer wieder in Erscheinung tritt (man vergleiche das oben angeführte Augustin-zitat⁴¹ und die Inschriften der beiden genannten französischen Mühlendarstellungen⁴² miteinander), erscheint dem Verfasser für die Beurteilung der typologischen Kunst des Mittelalters von äußerster Wichtigkeit zu sein.

Henric Cornell beschäftigt sich in dem Schlußwort seines Buches „*Biblia pauperum*“⁴³ ebenfalls mit den Ursachen des Aufblühens der typologischen Kunst des Mittelalters. Cornell kommt zu dem Ergebnis, daß die Mystik dazu beigetragen habe, die bereits vorhandenen typologischen Ideen in der Kunst zu verwerten. Dem in der Nachfolge Christi seine Hauptaufgabe erblickenden Mystiker seien die einzelnen Stationen des Lebensweges des Erlösers zu vorbildlichen Typenereignissen geworden. Man dürfe annehmen, daß die während des Hochmittelalters emporwachsende typologische Kunst vor allem dem Bedürfnis nach einer Serie von Analogien zum Leben Christi entgegenkam, die geeignet wären, das letztere als Gegenstand der Nachfolge seitens des Menschen zu beleuchten.⁴⁴

Ewald M. Vetter vermißt in seiner Stellungnahme zu den Thesen H. Cornells⁴⁵ in dessen sehr allgemein gehaltenen Ausführungen eine genauere Bestimmung des Begriffes „Mystik“ und vermutet, daß dieser Begriff aus den Vorstellungen abgeleitet sei, die Cornell vom hl. Franziskus hat. Es wäre wünschenswert, so schreibt Vetter, wenn H. Cornell den von ihm behaupteten Zusammenhang zwischen Mystik und Typologie anhand eines Beispiels dargelegt hätte. Statt dessen begnüge Cornell sich mit der Aussage: „Daß die typologische Kunst durch die Mystik Förderung gefunden hat, scheint a priori wahrscheinlich.“ Zu den Bedenken, die E. M. Vetter gegen die These Cornells von dem angeblichen Zusammenhang zwischen Mystik und Typologie geltend macht, wäre noch hinzuzufügen, daß

⁴⁰ Ebda. S. 83 und S. 85.

⁴¹ Siehe Seite 232 und Anm. 27.

⁴² Siehe Seite 234.

⁴³ Henric Cornell, *Biblia pauperum*, Stockholm 1925, S. 314 ff.

⁴⁴ H. Cornell, a.a.O. S. 314; siehe E. M. Vetter, a.a.O. S. 131.

⁴⁵ E. M. Vetter, a.a.O. S. 131 ff.

auch das Vorkommen der typologischen Keltertreterkompositionen des 12. Jahrhunderts in Deutschland gegen die Annahme Cornells spricht. Typologische Kelterbildkompositionen kommen im 12. Jahrhundert nur in Deutschland vor, und Deutschland stand damals noch nicht unter dem Einfluß der Mystik.

An weiteren Hypothesen über die Ursachen des Aufkommens so vieler typologischer Darstellungen im 12. Jahrhundert sei auch die des französischen Gelehrten E. Mâle erwähnt, der Suger als den Schöpfer der mittelalterlichen Typologien ansieht.⁴⁶ Gegen diese These, insbesondere gegen die Auffassung, daß die Typologie eine Schöpfung der bildenden Kunst sei, wendet sich Hans Sedlmayr in seinem Buche „Die Entstehung der Kathedrale“⁴⁷ mit dem Hinweis darauf, daß „bei Hugo von St. Victor eine typologische Erkenntnis der Geschichte auftritt und ungefähr gleichzeitig eine typologische Deutung der Messe (Jungmann 140). Hugo ist sich der Verwendung dieser typologischen Denkart völlig bewußt gewesen und hat aus der exegetischen Typologie eine Summa gestaltet (Liebeschütz 17). Schon Rupert von Deutz (1070—1135?) hatte in seinen Büchern ‚De Trinitate et operibus ejus‘ und in der Schrift ‚De victoria verbi Dei‘ diese typologische Geschichtssystematik gepflegt.“^{47a}

Den Einwendungen Hans Sedlmayrs gegen die von Mâle vorgetragene Ansicht möchte der Verfasser noch eine weitere hinzufügen. Die frühe Ausprägung der Bildvorlage ‚Christus in der Kelter‘ innerhalb typologischer Kompositionen in Deutschland (frühestes bekanntes Werk das Deckengemälde von 1108 in der Klosterkirche zu Kleinkomburg/Württ.) spricht gegen die Annahme Mâles, daß die Tätigkeit Sugers die typologische Kunst der damaligen Zeit ausgelöst habe. Die deutschen typologischen Kompositionen mit dem Keltertreter sind zur gleichen Zeit wie die Werke Sugers entwickelt worden und von diesen völlig unabhängig, wie schon der Umstand beweist, daß die Bildvorlage des Keltertreters zur Zeit Sugers und auch in dem folgenden Jahrhundert in Frankreich überhaupt nicht vorkommt. Für uns ergibt sich daraus die Aufgabe, den Gründen nachzugehen, die Suger und unabhängig von ihm die deutschen Künstler sowie ihre Zeitgenossen bewogen haben, den Gedanken der typologischen Darstellung wieder aufzugreifen und in einem solchen Ausmaße anzuwenden, wie es damals der Fall gewesen ist.

Hans Sedlmayr weist in seinem Buche „Die Entstehung der Kathedrale“, gestützt auf Haskins, „The Renaissance of the 12th Century“,⁴⁸ darauf hin, daß gerade im 12. Jahrhundert, in der „aktivsten Periode des

⁴⁶ Émile Mâle, *L'art religieux de XII^e siècle en France* (Paris 1928), S. 151 bis 185.

⁴⁷ Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950), S. 321.

^{47a} Sedlmayr bezieht sich hierin auf: J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bde. Wien 1948. — H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, in: *Schriften der Bibl. Warburg*. Leipzig 1930.

⁴⁸ Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*. Cambridge 1927, S. 343.

Platonismus“ die Blütezeit der typologischen Kunst beginne,⁴⁹ und kommt zu dem Ergebnis, daß der Platonismus der damaligen Zeit für die typologische Kunst von größter Bedeutung, ja sogar als eine ihrer Voraussetzungen zu betrachten sei.^{49a} Ewald M. Vetter folgt in seiner Heidelberger Dissertation über die mariologischen Kelterbilder, in der er in dem Abschnitt VII, 3 ausführlich die „Entstehung der mittelalterlichen typologischen Kunst“ behandelt, — allerdings mit gewissen Einschränkungen — den Darlegungen Hans Sedlmayrs und faßt die Gedanken über die Bedeutung des Platonismus für die typologische Kunst wie folgt zusammen:⁵⁰

„Der gläubigen Erwartung erscheint das mit der zweiten Ankunft Christi einbrechende Gottesreich wie ein Urbild, dessen Verwirklichung die Zukunft bringen wird. Als kommendes Ereignis liegt es aber in der Vorsehung Gottes, ist also dort, wo es keinen Unterschied der Zeit mehr gibt, bereits erfüllt. Damit weisen die „figurae“⁵¹ nicht nur voraus, sondern zugleich auf ein Überzeitliches, Ewiges hin; sie sind Abbilder des Urbildes. Ebenso lassen sich auch die alttestamentlichen typologischen Gegenüberstellungen — vom Neuen Testament her gesehen — als Abbilder (im Lateinischen steht dafür gelegentlich „umbrae“) bezeichnen. Zweifellos handelt es sich hier um platonisierende Gedankengänge.“

Die Bemerkung H. Sedlmayrs, das Bildprinzip der typologischen Gegenüberstellung bedeute „eine Wiedergeburt einer frühchristlichen Idee“ im 12. Jahrhundert, berichtigt E. M. Vetter dahingehend, daß dieses Bildprinzip nie völlig aufgegeben worden sei. Vetter legt dar, daß es sich im 12. Jahrhundert nur um eine Intensivierung des Überlieferten handle. In der systematischen Zusammenfügung zu Bilderreihen erblickt er ein spezifisch scholastisches Element.⁵² Über die Beziehungen zwischen den Typologien des Nordens und der Franzlegende im Süden schreibt Ewald M. Vetter, beide Erscheinungen seien als Parallelen zu verstehen, „denn sie verdanken ihre Blüte den platonisierenden Strömungen des 12. Jahrhunderts. Der Name des hl. Augustinus, dessen Schriften gerade für die Entwicklung der Frühscholastik von entscheidender Bedeutung waren, zeigt, in welcher Weise sie zusammengehören.“⁵³

Beim Studium der vorliegenden Literatur machen wir also folgende Feststellungen: Im 11. und 12. Jahrhundert ist in der theologischen Literatur ein Zurückgreifen auf die Schriften der großen lateinischen Kirchenväter, insbesondere auf Augustinus, zu verzeichnen; damit verbunden sind in hohem Maße platonisierende Strömungen in der dogmatischen Theologie. Im 12. Jahrhundert entwickelte sich auf dieser Grundlage unter Rückgriff

⁴⁹ Hans Sedlmayr, a.a.O. S. 317.

^{49a} H. Sedlmayr, a.a.O. S. 320 f. „Der Platonismus und das typologische Prinzip“.

⁵⁰ E. M. Vetter, a.a.O. S. 130 ff.

⁵¹ Als „figurae“ bezeichnet man gelegentlich die alttestamentlichen Bilder innerhalb der typologischen Kompositionen.

⁵² Ewald M. Vetter, a.a.O. S. 135.

⁵³ Ebda. S. 135.

auf bestehende Vorlagen eine breite typologische Kunst, wobei man den bereits in frühchristlicher Zeit geläufigen Entsprechungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und dem Leben Jesu eine Anzahl neuer Entsprechungen hinzufügte.⁵⁴

Unsere Aufgabe soll es nun sein, die Ursachen aufzudecken, warum man sich gerade in dieser Zeit zu diesen Rückgriffen entschloß, warum man sich mit Vorliebe platonisierender Gedankenverbindungen bediente und warum die genannten Typologien gerade in dieser Zeit eine so starke Verbreitung fanden. Der Verfasser ist der Meinung, daß die Ursachen in der kirchengeschichtlichen Situation der Zeit zu suchen sind und daß zur Lösung unserer Aufgabe die Inhalte der damals neu entwickelten Bildvorlagen besonders aufschlußreich sind.

b) Neue Typologien und ihre Bildinhalte

Bereits im 11. Jahrhundert tauchte als neuer Bildtypus der „Stammbaum Christi“ oder, wie man ihn auch nennt, der „Isaibaum“ auf.⁵⁵ Er weist in anschaulicher Weise auf die Abstammung Christi aus dem Geschlechte Davids hin. Der Zweck dieser Darstellung ist offensichtlich, zu zeigen, wie eng das Alte Testament mit dem Neuen verknüpft ist.

Im 12. Jahrhundert wurde auf französischem Boden die frühe Bildvorlage der „mystischen Mühle“ entwickelt, wie sie ein Kapitell aus der Mitte des 12. Jahrhunderts in der Benediktinerabtei Vezelay zeigt.⁵⁶ Auf dem Kapitell sehen wir, wie Propheten Korn aus ihren Säcken in einen Mühlenrichter schütten und wie der Apostel Paulus das Rad der Mühle dreht und die Körner mahlt. Hier — wie auch auf den anderen Mühlen Darstellungen des 12. Jahrhunderts — wird gezeigt, daß Apostel und Propheten Hand in Hand arbeiten, um die (geistliche) Nahrung für die Gläubigen zu bereiten.⁵⁷ In der Bildvorlage der „mystischen Mühle“ wird nicht ein Gegensatz zwischen der Wirksamkeit der Apostel und derjenigen der Propheten herausgearbeitet — etwa in dem Sinne, daß das Korn der Propheten noch grob und unbekömmlich, das Mehl des Apostels aber ge-

⁵⁴ Vergl. H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 320 ff. — E. M. Vetter, a.a.O. S. 130 — u.a.m.

⁵⁵ Georg Stuhlfauth, *Neuschöpfungen christlicher Sinnbilder*; in: *Brauch und Sinnbild*, Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern und Freunden. Karlsruhe 1940, S. 238. Dasselbst in Anm. 22 zahlreiche Literaturhinweise.

⁵⁶ Die in Deutschland im 15. Jahrhundert auftauchenden Mühlenbilder sind in ihrem Bildinhalt von den — hauptsächlich in Frankreich verbreiteten — Darstellungen des 12. Jahrhunderts grundverschieden.

⁵⁷ Vergl. É. Mâle, a.a.O. (5. Aufl. 1947) S. 117; Ulrich Steinmann, *Das mittelniederdeutsche Mühlenlied. Eine allegorische Darstellung der Messehandlung aus dem 15. Jahrhundert: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 56/57, Hamburg 1932, S. 60—110 (Abschnitt I: Die symbolische Bedeutung der Kelter und Mühle in christlicher Kunst und Literatur, S. 62—69); Hans Vollmer, *Bibel und Gewerbe in alter Zeit. Kelter und Mühle zur Veranschaulichung kirchlicher Heilsvorstellungen*; *Deutsches Bibelarchiv Hamburg*, Beilage zu Bericht 7 (1937); ferner die in diesen Schriften genannte Literatur.

brauchsfertig sei. So kann man zwar verschiedentlich in der Literatur über die Bildvorlage der „mystischen Mühle“ lesen. Der Gedanke mag gelegentlich nebenher eine Rolle gespielt haben, er steht aber nicht im Mittelpunkt. Bei der Gestaltung der „mystischen Mühle“ war und ist vielmehr die Vorstellung der Zusammenarbeit von Apostel und Propheten ausschlaggebend. Man hätte die Komposition sicherlich anders gestaltet, hätte man einen Gegensatz in der Wirksamkeit herausstellen wollen.

Die älteste — heute nicht mehr erhaltene — Mühlendarstellung befand sich in der Abteikirche des Kirchenfürsten Suger († 1151) in Saint-Denis, eine weitere sehen wir am Portal der Kirche St. Trophime in Arles. Aber nicht nur in Frankreich war das Mühlenmotiv verbreitet; wir finden es auch im „Hortus deliciarum“ der Herrad von Landsperg (entstanden zwischen 1165 und 1180).⁵⁸

Unter den Neuschöpfungen von Bildtypen im 12. Jahrhundert, die für die kirchengeschichtliche Situation aufschlußreich sind, ist auch die Komposition des Dreikönigenschreines in Köln zu erwähnen. Joseph Hoster schreibt über ihn: ⁵⁹ „Das Ganze des Schreines ist ein Bild der Kirche, die auf den Propheten des Alten Bundes (in den unteren Kleeblattarkaden der beiden Langseiten) und auf den Aposteln des Neuen Testaments (in den oberen Rundbogenarkaden) beruht“. Der Gesamtplan des Dreikönigsschreines in der Gestalt einer dreischiffigen Basilika und die Ausführung der Propheten an ihm sind das Werk des Nikolaus von Verdun (nach 1181 in Köln); die Stirnseite wurde um 1200 und die Rückseite um 1220 durch andere Meister in Köln vollendet.⁶⁰ Die Idee, die Kirchengestalt als Abbild und Sinnbild der Kirche, des „Gottesstaates“, aufzufassen, ist nicht neu. Schon bei der Gestaltung der frühchristlichen Basilika spielte diese Vorstellung eine entscheidende Rolle.⁶¹ Auch der Gedanke, die Stützen (Pfeiler oder Säulen), auf denen das Gebäude oder ein Teil des Gebäudes ruht, auf die zwölf

⁵⁸ fol. 112 r°; vergl. Georg Stuhlfauth, a.a.O. S. 242.

⁵⁹ Joseph Hoster, Wegweiser durch den Kölner Dom (Köln 1949), S. 4.

⁶⁰ Ebda. S. 4.

⁶¹ Vergl. Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (Freiburg i. Br. 1902), S. 99 ff.; Alfred Stange, das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950); Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (Berlin 1951), S. 89 ff.; E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages (Princeton Monographs in Art and Archeology XXX, Princeton 1956). — Lothar Kitschelt hat in seiner Arbeit „Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem“ (München 1938) darzulegen gesucht, daß die frühchristliche Basilika den Gedanken der „himmlischen Stadt“ den Gläubigen dadurch veranschaulicht habe, daß sie auf die hellenistische Stadt Bezug nehme und deren Grundelemente: Stadttor, Hallenstraße (Via sacra), Königspalast und Himmelsvorstellung in einem Bauwerk vereinige. Gegen die von Kitschelt vorgetragene These sind jedoch mannigfache, teilweise recht schwerwiegende Einwendungen erhoben worden, auf die hier nur durch folgende Literaturangaben hingewiesen sei: Alfons Maria Schneider, Rezension zu Kitschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 201. Jahrg. Nr. 11/12 Nov./Dez. 1939, S. 500—505; Alfred Stange, a.a.O. S. 15 ff.; Günter Bandmann, a.a.O. S. 89 ff.

Apostel zu beziehen, ist nicht neu, sie läßt sich schon in früher Zeit nachweisen.⁶² Jedoch die Idee, die Stützen des Kirchengebäudes als Sinnbild der Apostel und Propheten aufzufassen und das auch in der bildenden Kunst zum Ausdruck zu bringen, ist erst im 12. Jahrhundert entwickelt worden. Zuerst läßt sich dieser Gedanke, soweit dem Verfasser bekannt, bei dem französischen Kirchenfürsten Suger nachweisen,⁶³ der gegen die Mitte des Jahrhunderts die Abteikirche Saint-Denis bauen ließ und diesen Gedanken selbst schriftlich fixiert hat.⁶⁴ Die Kirche Gottes stützt sich demnach sowohl auf die Wirksamkeit der Apostel als auch auf die der Propheten. Diese Gemeinsamkeit wollten auch jene andern französischen Kirchenbaumeister, bzw. Bauherren zum Ausdruck bringen, die die Fassade französischer Kathedralen mit den Figuren der Apostel und Propheten (28 Figuren nebeneinander) schmückten. Bei der Komposition des Kölner Dreikönigsschreines ging man noch einen Schritt weiter: Die Wirksamkeit der Propheten bildet den Unterbau, gewissermaßen das Erdgeschoß; darüber erhebt sich und darauf stützt sich die Tätigkeit (der Bereich) der Apostel — ein Gedanke, der in den Skulpturen des Bamberger Fürstenportals (Anf. 13. Jahrh.) einen besonders sinnfälligen Ausdruck findet. Die Apostel stehen hier auf den Schultern der Propheten.

Die gemeinsamen Merkmale der vorstehend genannten Bildvorlagen sowie der Rückgriff auf antimanichäische Äußerungen des Kirchenvaters Augustinus bei der Wahl der Inschriften von Mühlenbildern lassen vermuten, daß man auch im 12. Jahrhundert auf diese Weise gegen Häretiker Stellung nehmen wollte — und zwar gegen Häretiker, die gleiche oder ähnliche Lehren vertraten wie die Manichäer zur Zeit des Augustinus. Als eine Bezugnahme auf derartige zeitgenössische Irrlehrer läßt sich übrigens auch eine — inzwischen verlorengegangene — Inschrift vom Ende des 12. Jahrhunderts deuten, die sich am Dreikönigsschrein befand. Dr. Rode, Köln, der eine Arbeit über die Inschriften des Dreikönigsschreines unter der Feder hat, machte den Verfasser auf diese Inschrift aufmerksam. Darin hieß es, daß jeder, der die Richtigkeit des Glaubenssatzes von der Auferstehung des Fleisches bezweifele, „dennoch zu den Foltern des ewigen Todes auferstehen“ werde.

⁶² „Wenn die ‚Vision‘ der Kirche, mit der die von Gelasius mitgeteilte Kaiserrede dem Konzil von Nicäa ihre Kirchenidee vor Augen stellt, nicht erst dem Historiker gehört, so hat schon Konstantin selbst ein erhabenes Bild einer idealen Kirche in der Seele getragen; da sieht er den Giebel des ‚Hauses des Herrn‘ . . . in lichte Höhen ragen, ein Sternenzeichen an der Stirnseite. Zwölf Säulen, weißer als Schnee, tragen das Dach, unerschüttert in der Macht des Heilands . . .“ (Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge Nr. 34, Göttingen 1954, S. 288).

⁶³ Das soll nicht bedeuten, daß der Gedanke überhaupt von Suger stamme. Es ist vielmehr anzunehmen, daß Suger ihn lediglich schriftlich niedergelegt hat.

⁶⁴ Sugerius, *Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificatae* (J.-P. Migne PL Bd. 186 S. 1240—1254), S. 1247 f.

Zur gleichen Zeit wie die „mystische Mühle“ in Frankreich, ja sogar schon etwas früher (1108), tauchte in Deutschland der Bildtypus des Keltertreters in der kirchlichen Kunst auf. Alois Thomas hat in seinem Buche „Die Darstellung Christi in der Kelter“⁶⁵ aufgezeigt, daß der Keltertreter als eine Allegorie bzw. als eine direkte Vorhersage des Leidens und des Kreuzestodes Christi verstanden wurde, indem man nämlich die Rotfärbung des Gewandes, das der ‚Keltertreter‘ in dem Bericht Jes. 63, 1—6 trägt, zu dem Blute Christi in Beziehung setzte. Die Bildinschriften einiger Kelterbildkompositionen sind hinsichtlich der Absichten, die man mit der Anbringung des Keltertreterbildes verfolgte, besonders aufschlußreich. Die Tituli der 1642 durch einen Kirchenbrand zerstörten Deckengemälde in St. Emmeran zu Regensburg (die Gemälde entstanden in der Zeit nach 1166), die uns in mehreren Abschriften erhalten sind, lauteten bei dem Bild des Keltertreters:⁶⁶

(4) Torcular Christi

Solus et illesus calcans torcular Hiesus

Pelicansi more renouat saluatque cruore

und beim Bilde des gekreuzigten Heilands:

(6) Crucifixus

Et deus et homo pendens que (= quem) signat ymago

Esse deos diuina reos hec prestat imago.

(Ins Deutsche übertragen:

(4) Kelter Christi

Allein und unverletzt die Kelter tretend erneuert und errettet Jesus durch sein Blut nach der Art des Pelikans.

(6) Der Gekreuzigte

Der Hängende, den das Bild darstellt, ist sowohl Gott als auch Mensch. Dieses göttliche Bild verbürgt, daß Angeklagte Götter sind (bzw. daß Götter Angeklagte sind).

Das heißt mit andern Worten: Jesus erlöst durch sein Blut; es handelt sich dabei um ein Selbstopfer für die Seinen. Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Es widerspricht nicht seiner Würde als eines wahren Gottes, daß er vor einen irdischen Richterstuhl geführt und dort verurteilt wurde. Gerade die Tatsache, daß Gott der Angeklagte, Verurteilte, Büßende ist, sichert das Heil.

Die Miniatur im „Hortus deliciarum“ der Herrad von Landsperg, deren Original während der Belagerung von Straßburg im Deutsch-französischen Kriege 1870/71 verbrannt ist, war durch umfangreiche Beischriften erläutert;

⁶⁵ Alois Thomas, Die Darstellung Christi in der Kelter. Eine theologische und kunsthistorische Studie, zugleich ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde des Weinbaus: Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 20/21, Düsseldorf 1936; siehe auch Alois Thomas, Christus in der Kelter, in: RDK Bd. III Sp. 674.

⁶⁶ J. A. Enders, Romanische Deckenmalereien und ihre Tituli zu St. Emmeran in Regensburg: Zeitschrift für christliche Kunst, Jahrg. 15, Heft 7—10, Düsseldorf 1902, Sp. 238.

von ihnen seien hier einige besonders bemerkenswerte angeführt: ⁶⁷ Die Worte auf den Balken der Kelter lauteten: „Torcular calcavit solus pro omnibus, ut omnes liberarentur — Torcular calcavi solus — Torcular est sancta crux“ (= Die Kelter hat er allein getreten, damit alle errettet werden. — Die Kelter habe ich allein getreten. — Die Kelter ist das heilige Kreuz). Neben dem Bilde Christi, der einem Manne die Rechte bietet und ihn in den Kreisring, in dem er (Christus) steht, hereinholen will, las man die Worte: „Gracia est Christus reducit leprosum mundatum, id est haereticos et peccatores penitentes in vineam, id est Ecclesiam, in qua ipse Christus torcular calcat solus, qui a passione crucis redemptionem fecit omnibus credentibus. Quod enim sancti apponunt botros, significat, quod in hac vinea, scilicet ecclesia, piis laboribus insudantes passionem dominicam imitando ac venerando pondus dei et estus infatigabiliter portant usque ad iudicii tempus“ (= *Die Gnade*, das ist Christus, führt den gereinigten Aussätzigen — das bedeutet die reuigen Häretiker und Sünder — in den Weinberg, d. i. die Kirche, zurück, in dem Christus selbst die Kelter tritt, der mit dem Leiden des Kreuzes die Erlösung für alle Gläubigen erwirkt hat. Daß die Heiligen nämlich Trauben herbeitragen (Es sind in der Darstellung Heilige mit Körben voll Trauben auf dem Rücken abgebildet), bezeichnet, daß in diesem Weinberg, d. h. der Kirche, Menschen, die sich bei frommen Arbeiten anstrengen in der Nachahmung und in der Verehrung der Passion des Herrn, unermüdlich des Tages Last und Hitze tragen bis zur Zeit des Gerichts).

Unter einer Predigtgruppe, die in dieser Komposition abgebildet war, las man die Worte: „Magni prophete Enoch et Helias mittuntur a Domino in mundum ut contra impetum Antichristi fideles divinis armis, id est predicationibus, premuniant. Hi quidem in extremis partibus vineae, quasi in fine seculi praedicantes pro doctrina ecclesiastice veritatis ab ipso Antichristo interficientur. Unde Dominus dicit per prophetam: Ecce ego mittam vobis Heliam prophetam, antequam veniet dies Domini magnus et horribilis, ut convertat corda patrum in filios et corda filiorum ad patres eorum“ (= Die großen Propheten Henoch und Elia werden vom Herrn in die Welt geschickt, damit sie mit den göttlichen Waffen, d. i. mit Predigten, die Gläubigen gegen den Ansturm des Antichrist sichern. Diese werden zwar in den äußeren Teilen des Weinbergs, gleichsam am Ende des Säkulums (der Weltzeit) für die Lehre der kirchlichen Wahrheit predigend, vom Antichrist selbst getötet werden. Daher spricht der Herr durch den Propheten: Siehe ich werde den Propheten Elia schicken, bevor der große und schreckliche Tag des Herrn kommt, damit er die Herzen der Väter bekehre zu den Söhnen und die Herzen der Söhne zu ihren Vätern).

Oben außerhalb des Bildes las man: „Deus plantavit vineam, quando humanam condidit naturam . . . Coloni hujus vineae sunt sacerdotes cete-

⁶⁷ R. de Lasteyrie, *Miniatures inédites de Hortus deliciarum de Herrad de Landsberg*: Gazette archéol. 10 (1885), p. 19—22. — Zitiert nach Alois Thomas, *Die Darstellung Christi in der Kelter*, S. 105 ff.

rique doctores . . .“ (= Gott pflanzte einen Weinberg, als er die menschliche Natur schuf . . . Die Pfleger dieses Weinbergs sind die Priester und die übrigen Gelehrten . . .).

Wenn wir das Bild der Herrad von Landsperg analysieren, stellen wir fest — und das ist in der vorliegenden Literatur bisher nicht genügend beachtet worden —, daß hier mehrere dogmatische Fragen, die zur damaligen Zeit im Brennpunkt der Auseinandersetzungen standen, vom kirchlichen Standpunkt her grundsätzlich beantwortet werden:

1. Mit der „Pflege der menschlichen Natur“ sind die „Priester und die übrigen Gelehrten“ betraut, d. h. sie handeln in unmittelbarem Auftrage Gottes.

2. Die alttestamentlichen Propheten sind Abgesandte des Herrn. Ihre Weissagungen beziehen sich auf sein Heilswirken. So ist die Kelter, von der Jesaja Kap. 63 Vers 3 spricht, als das Kreuz Christi zu deuten, und der „große und schreckliche Tag des Herrn“, von dem die Propheten, insbesondere Amos und Maleachi, reden (der Text der Herrad bezieht sich auf Maleachi 3, 23), ist der Tag des jüngsten Gerichts.

3. Das Heilswirken Gottes durchzieht in gleicher Weise das Alte und das Neue Testament. Herrad benutzt das Wort „Dominus“ (= Herr) sowohl als Bezeichnung Gottes als auch Christi; das heißt: der Gott des Alten Testaments und des Neuen ist mit Christus identisch.

4. Die Erlösung der Gläubigen hat Christus durch sein Leiden am Kreuz erwirkt — und zwar die Erlösung aller Gläubigen.

5. Irrlehrern und Sündern wird im Falle der Reue die Rückführung in die Kirche und die Aufnahme in das Gottesreich verheißen.

In dem Text der Herrad von Landsperg wird ausdrücklich auf Irrlehrer (haeretici) hingewiesen. Wenn wir die obigen Aussagen betrachten und die damaligen Verhältnisse überschauen, erkennen wir, daß von Herrad damit nur die Katharer gemeint sein können.

c) Die Typologien des 12. Jahrhunderts — Zeugnisse der Auseinandersetzung kirchentreuer Kreise mit den Katharern

Als „Katharer“ bezeichnet man eine häretische Bewegung der damaligen Zeit, die sich etwa seit der Wende des 11. zum 12. Jahrhundert ⁶⁸

⁶⁸ Über den Zeitpunkt des Eindringens des Katharertums in das Abendland besteht in der Literatur keine Übereinstimmung. Die ältere Literatur spricht von einem Vordringen im Laufe des 11. Jahrhunderts, einige Autoren glauben sogar das Übergreifen des Katharertums aus das Abendland habe schon im ausgehenden 10. Jahrhundert eingesetzt. In der neueren Literatur neigt man dazu, dieses Vordringen später anzusetzen. So schreibt Herbert Grundmann in seinem Aufsatz „Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter“ (Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 37, Heft 2, Münster und Köln 1955) auf Seite 138: „Nun hat sich aber immer deutlicher erwiesen, daß die Katharersekte erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts vom Osten her ins Abendland eindrang, um dann bald mächtig anzuschwellen.“ An anderer Stelle (a.a.O. Seite 146) äußert er die Ansicht, daß die Katharersekte „erst nach 1140 aus dem Osten eindrang.“ Die Aussagen der bildenden Kunst, insbesondere die antimanichäische Zielsetzung der typologischen

vom Balkan her ausgebreitet und viele Anhänger gefunden hatte.⁶⁹ Der Name ist griechischer Herkunft. Die Irrlehrer bezeichneten sich als die „Reinen“, griechisch „katharoi“,⁷⁰ woraus dem Wege über die italienische Bezeichnung „Gazzari“ das deutsche Wort „Ketzer“ entstanden ist. Ihre Lehre beruhte auf einer Erneuerung des alten manichäischen Dualismus und wies in hohem Maße gnostische Züge auf: Der gute Gott schuf die himmlische Welt mit ihren himmlischen Menschen, der böse Gott hat die sündige Welt geschaffen. Alles Materielle stammt aus dem Reiche der Finsternis des bösen Gottes, und es gilt, die Seele davon zu befreien, um in das Reich des Lichtes zu kommen. Um diese Befreiung zu ermöglichen, hat der gute Gott den „himmlischen Menschen“ Jesus in einem Scheinleibe auf die Erde gesandt mit der Aufgabe, die Menschen über ihren himmlischen Ursprung aufzuklären und über den Weg der Rückkehr in das himmlische Reich zu belehren. Der böse Gott, der Schöpfer der materiellen Welt, hat sich im Alten Testament offenbart, der gute im Neuen. Von einem Heilswirken Gottes, das sich vom Alten Testament ins Neue hinüberzieht, kann danach nicht die Rede sein. Die alttestamentlichen Propheten wurden als Sendlinge und Diener des bösen Gottes angesehen. Doch war man sich über die Bewertung der Bücher der Propheten innerhalb der Katharerbewegung nicht einig; während die einen an der gänzlichen Ablehnung aller Teile des Alten Testamentes festhielten, wollten andere einen Teil der prophe-

Bildwerke, die bislang von der Forschung nicht berücksichtigt worden ist, geben jedoch hinreichend Veranlassung, den Beginn des Eindringens katharischer Lehren in das Abendland nicht so spät zu datieren, wie es Herbert Grundmann und andere mit ihm tun. Allein die Tatsache, daß antimanichäische Bildinhalte räumlich so weit verbreitet auftauchen, ja daß überhaupt neue Bildinhalte gegen das Katharertum entwickelt wurden, zeigt zur Genüge an, daß man bereits Veranlassung hatte, sich mit diesen Lehren auch in der bildenden Kunst auseinanderzusetzen. Das Katharertum muß also spätestens mit dem Auftauchen antimanichäischer Gedanken in der bildenden Kunst in das Abendland eingedrungen sein. Und das war bereits vor 1140 der Fall.

⁶⁹ Die folgenden Ausführungen über die Geschichte und Lehre der Katharer stützen sich vornehmlich auf folgende Schriften: Chr. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares* (2 Bde. Straßburg 1849); Niedners *Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte* (Berlin 1866); Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sekten-geschichte des Mittelalters* (2 Bde. München 1890); Heinrich Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende* (12. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1892); E. Broeckx, *Le Catharisme, Étude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte Cathare avant la Croisade* (Diss. Löwen 1916); E. Holmes, *The Albigensian or Catharist Heresy* (London 1925); Raoul Manselli, *Il manicheismo medievale: Ricerche religiose* 20 (1945), S. 65—94; Arno Borst, *Die Katharer: Schriften der Monumenta Germaniae historica*, Bd. 12 (Stuttgart 1953); Herbert Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter: Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 37, Heft 2, Münster u. Köln 1955, S. 129—182; Ernst Werner, *Pauperes Christi, Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums* (Leipzig 1956).

⁷⁰ Der Name „Katharer“ findet sich erstmalig bei Ekbert von Schönau, der im Jahre 1163 dem Verhör der Katharer in Köln beiwohnte; siehe Ekbert von Schönau, *Sermones XIII contra catharos* — J.-P. Migne PL Bd. 195 S. 11—102.

tischen Bücher noch gelten lassen.⁷¹ Einigkeit herrschte jedenfalls darin, daß die „Mörder“ abzulehnen seien. Zu den Mördern rechnete man insbesondere Mose und Elia, ferner Abraham, Isaak, Jakob, Aaron, Josua, Samuel, David und andere.⁷² Die Gemeinden der Katharer gliederten sich in Auditores (= „Zuhörer“, das bedeutete soviel wie Katechumenen), Credentes (d. h. die Gläubigen) und in die „Vollkommenen“ (die „Reinen“, auch „Bos homes“ [boni homines] oder „Bos Christias“ [= boni Christiani] genannt). Die Auditores traten nach langer Unterrichts- und Prüfungszeit unter Gebet und bestimmten Zeremonien (z. B. Händewaschen) in den Stand der Credentes, der Gläubigen, ein. Die Aufnahme in die Reihen der Vollkommenen erfolgte durch das „consolamentum“, die Geistestaupe, d. i. die Übertragung des heiligen Geistes als des verheißenen „Trösters“ oder „Parakleten“, ohne die niemand am ewigen Leben teilnehmen könne. Der wahre Leib Christi seien seine Worte; das Fleisch nütze nichts. Wer in Gemeinschaft mit Christus als sein Glied Nahrungsmittel zu sich nehme, dem werde Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn verwandelt. Mit dieser Auslegung der Einsetzungsworte des Abendmahls wandten sich die Katharer grundsätzlich gegen die katholische Auffassung vom Sakrament des Altars und gegen die kirchliche Heilslehre. Die Katharer verwarfen überhaupt die römisch-katholische Kirche mit ihren Priestern und ihrer Verehrung des Kreuzes. Das Heilswerk des Herrn beruht nach der Lehre der Katharer nicht auf der Passion und auf dem Opfertod, es erstreckt sich auch nicht auf alle Gläubigen, sondern nur auf die „Reinen“, die „Vollkommenen“ (perfecti). Gegen die Lehre der römisch-katholischen Kirche wurde von seiten der Katharer eingewendet, sie sei eine Fortführung unchristlicher, jüdischer Gedanken des Alten Testaments.

Bei aller Stellungnahme gegen die römisch-katholische Kirche und des Zusammenschlusses zu eigenen Gemeinden, trotz aller Kritik an der Bibel treten die Katharer doch nie als Gegner des Christentums in Erscheinung, sondern nehmen für sich vielmehr in Anspruch, die wahre christliche Lehre zu vertreten und das wirkliche christliche Leben zu predigen und zu führen. Herbert Grundmann schreibt:⁷³ „Es gibt keine Ketzer in dieser Zeit, — und sie hätten im Abendland schwerlich Gehör gefunden, — die nicht „wahre Christen“ zu sein behaupteten und sich auf das Neue Testament beriefen. Insofern wird man auch die Katharer nicht „unchristlich“ nennen dürfen;

⁷¹ Über die Auswahl der Bücher, die man zulassen wollte, gab es ebenfalls Differenzen; so hört man von 13 (anstatt 16) Propheten, fünf salomonischen Büchern und den Psalmen, einige schlossen auch das Buch Hiob ein. Vergl. Arno Borst, Die Katharer, S. 159 und Anm. 11.

⁷² Arno Borst, a.a.O. S. 159, daselbst auch Quellenangaben und Literaturhinweise. — Die teilweise Anerkennung von prophetischen Büchern ist wohl mit eine Folge der kirchlichen Gegenwirkung in Wort, Schrift und Bild. Die entschiedenen Verfechter der katharischen Lehren lehnten die alttestamentlichen Propheten ganz ab und ließen sogar die Schriften der Apostel nur teilweise gelten, wobei sie diese einer starken allegorischen Auslegung unterwarfen.

⁷³ Herbert Grundmann, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, a.a.O. S. 158.

wenn ihre dualistische Lehre aus dem Osten kam, so war sie doch auch dort auf christlichem Boden entstanden, zwar verquickt mit iranisch-manichäischen Traditionen, aber immer nur mit biblischen Argumenten vorgebracht und mit dem Anspruch auf wahre Apostelnachfolge. Nur die Frage, wie das Christentum zu verstehen und zu befolgen sei, entzweite und verfeindete die Ketzler mit der Kirche.“

Die Ausbreitung des Katharertums erfolgte zunächst nicht fest organisiert; d. h. sie erfolgte nicht so, daß man von vorher ein die Lehren der römisch-katholischen Kirche in Bausch und Bogen verwarf und durch die katharischen ersetzte; sie erfolgte nicht so, daß man etwa aus der römisch-katholischen Kirche austrat und sich einer katharischen Gemeinde anschloß. Die Ausbreitung vollzog sich anfangs häufig als eine Art „Unterwanderung“, als eine Kritik und eine Auflösung der bisherigen abendländisch-christlichen Anschauungen von innen her. Diese oder jene Lehre des Katharertums drang einzeln in die abendländischen Gemeinden ein und wurde dort als Reformforderung vorgebracht. Die Ausprägung der katharischen Lehren war im Abendland infolgedessen anfangs uneinheitlich; anti-manichäische Typologien in Wort, Bild und Schrift lassen aber erkennen, daß die Auseinandersetzung mit den Katharern um die Jahrhundertwende und in den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts bereits im Gange war. Im Laufe des 12. Jahrhunderts festigte sich das Katharertum im Abendland, seine Verfassung wurde ausgebaut und die Anhänger gemeindlich organisiert. Die Konsolidierung erfolgt etwa um die Jahrhundertmitte (ungefähr seit 1140). Die Fronten treten nun klarer in Erscheinung. Die Ausdehnung des Katharertums erfolgte verhältnismäßig schnell. Im 12. Jahrhundert waren die Katharer bereits in vielen Ländern des Abendlandes in großer Zahl verbreitet: in Frankreich, Piemont-Savoyen, Oberitalien, der Schweiz, in einigen Gegenden Süddeutschlands und am Rhein sowie in den Niederlanden. Sogar in Spanien und in England gab es zahlreiche katharische Gemeinden.

Gegen den immer weiter um sich greifenden Kirchenabfall setzten sich die kirchentreuen Kreise, so gut sie konnten, mit Wort, Schrift und Bild zur Wehr. Sie schufen unter anderm Darstellungen, mit denen sie auf die Einheit des göttlichen Erlösungswerkes hinwiesen, das sich sowohl im Alten als auch im Neuen Testament offenbart. Sie legten in ihnen die Überzeugung dar, daß die alttestamentlichen Propheten und die neutestamentlichen Apostel in gleicher Weise als Stützen der christlichen Kirche aufzufassen seien. In diesen Bildern trat die kirchliche Lehre der Auffassung der Katharer antithetisch entgegen. Es wurde dargelegt, welche Bedeutung die Kirche den alttestamentlichen Propheten beimaß. In der Kampfsituation gegen die Katharer wurden neue Bildvorlagen entwickelt. Die Bildvorlage der „mystischen Mühle“ bringt das Zusammenwirken der Propheten und Apostel zum Ausdruck. Der „Stammbaum Christi“, der „Jessebaum“, will die leibliche Abstammung Jesu veranschaulichen und richtet sich seinerseits gegen die katharische Lehre vom Scheinleibe des „himmlischen Menschen Jesus“,

indem er auf die Blutsverwandtschaft des Herrn hinweist; andererseits richtet sich diese Bildvorlage gegen die Ablehnung des „Mörders David“ durch die Häretiker, indem betont wird, daß gerade aus seinem Geschlecht Jesus Christus, der Heiland der Welt, hervorgegangen ist. Aus der Frontstellung gegen die neumanichäischen Katharer findet auch das Zurückgreifen der damaligen Theologen auf die antimanichäischen Schriften des Augustinus und anderer Kirchenväter in Wort und Bild im 12. Jahrhundert eine hinreichende Erklärung. Die Größe der Gefahr, in der sich die Kirche befand, löste eine entsprechend große Gegenwirkung aus. Das Mittel der Typologie wurde bei der Auseinandersetzung mit den Katharern für äußerst zweckmäßig gehalten, wie es auch zur Zeit der Kirchenväter einst der Fall gewesen war. Wenn man nämlich für die neutestamentlichen Heilstatsachen alttestamentliche Vorbilder (Typen) und Weissagungen auffand und darauf hinweisen konnte, daß die Heilstatsachen von den Propheten des Alten Testaments, d. h. den Abgesandten des im Alten Testament geoffenbarten Gottes, vorhergesagt worden sind, so ging daraus doch hervor, daß der Gott des Alten Testaments mit dem des Neuen identisch ist. Denn einerseits waren die alttestamentlichen Vorbilder ein Beweis für das Heilswirken Gottes im Alten Bund. Und wie sollte andererseits der angebliche „Widersacher des guten Gottes“ zur Kenntnis von dessen Heilsabsichten gelangt sein, wenn seine Abgesandten in der Lage waren, davon zu weis-sagen? Die alttestamentlichen Vorbilder (Typen) und die Weissagungen der Propheten galten somit als die besten Beweismittel, die man gegen die Lehren der Katharer vorbringen konnte.

Während man einerseits auf die enge Verknüpfung des Neuen Testaments mit dem Alten hinwies und so das Alte Testament als Autorität gegen die Angriffe der Katharer zu schützen suchte und gleichzeitig mit der Autorität des Alten Testaments die kirchliche Heilslehre stützte, mußte man andererseits bestrebt sein, den Einwand der Häretiker zurückzuweisen, die kirchliche Lehre sei nur eine Fortführung unchristlicher jüdischer Gedanken. Dieses Bemühen äußerte sich in der bildenden Kunst in der Gegenüberstellung der Gestalten der Ecclesia und Synagoge, bei der die Synagoge als entthront dargestellt wurde.⁷⁴

Die typologischen Kompositionen stellen aber nicht bloß ein Kampfmittel und ein Glaubensbekenntnis dar, das gegen die Katharer gerichtet war; sie geben auch Kunde von einer Auseinandersetzung, die sich innerhalb der Kirche abspielte und bei der es um die Frage ging, auf welche

⁷⁴ Die Gegenüberstellung von Ecclesia und Synagoge ist nicht unter die neuen Bildtypen des 11. und 12. Jahrhunderts zu zählen. Die älteste dem Verfasser bekannte Darstellung befindet sich auf dem Drogosakramentar aus Metz (um 850). Paul Weber führt in seinem Buche „Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst . . .“ (Stuttgart 1894), S. 19 ff., eine Anzahl weiterer früher Beispiele an. Die weite Verbreitung und die große Beliebtheit, deren sich dieses Motiv im 12. und 13. Jahrhundert erfreute, ist nach Ansicht des Verfassers dieser Arbeit jedoch als eine Folge der kirchlichen Gegenwehr gegen das Katharertum zu deuten.

Weise der Kampf gegen die Katharer — ja überhaupt gegen Häretiker⁷⁵ — geführt werden solle. Die Kirche sah nämlich dem Umsichgreifen der Häresie, das die eigene Existenz in Frage stellte, durchaus nicht untätig zu. Schon im 11. Jahrhundert wurde die Todesstrafe durch Verbrennen auf dem Scheiterhaufen gegen Irrlehrer angewandt. Gegen dieses Vorgehen sprach sich damals der Bischof Wazo von Lüttich († 1048) aus, und auch Bischof Heribert von Mailand hatte im Jahre 1039 nicht gewünscht, daß die Mailänder Ketzer verbrannt würden.⁷⁶ Im 12. Jahrhundert mehrten sich solche Stimmen: Petrus Venerabilis, Rupert von Deutz, Herrad von Landsperg, die hl. Hildegard und andere mehr protestierten gegen den Einsatz von Feuer und Schwert als „Bekehrungsapostel“; sie meinten, daß man mit liebevoller Ermahnung und opferfreudiger Belehrung weiter käme; im andern Falle werde man bei den Häretikern nur einen Märtyrerenthusiasmus wecken. Herrad von Landsperg vermerkt auf ihrem Kelterbilde im „Hortus deliciarum“ ausdrücklich, die „göttlichen Waffen“ seien die Predigten, und sie schreibt ausdrücklich, daß von denen, die sich am Ende des Säkulums mit ihren Predigten für die Wahrheit des kirchlichen Glaubens einsetzten, einige vom Antichrist selbst getötet wurden. Mit diesen Ausführungen lehnt Herrad die Gewalt als Kampfmittel in der religiösen Auseinandersetzung ab. Der Zweck der Anfertigung typologischer Kompositionen war es, zu belehren — und zwar einerseits mit dem Ziele, die eigenen Gemeindemitglieder vorsorglich zu festigen (Herrad benutzt dafür die Vokabel „praemunire“), und andererseits, die Häretiker über ihren Irrtum aufzuklären und die Reuigen in den Schoß der Kirche und damit in das Gottesreich („Weingarten des Herrn“) zurückzuführen.

Mit der Erkenntnis, zu welchem Zweck die Typologien des 12. Jahrhunderts angefertigt worden sind, ist bereits weitgehend die Bestim-

⁷⁵ Wenn hier von „Häretikern“ die Rede ist, braucht es sich nicht unbedingt um Katharer zu handeln. Der Begriff war sehr fließend und wurde von beiden Seiten, der kirchlichen und der als irrgläubig erklärten, gegen die Verfechter gegnerischer Anschauungen verwendet. Wie verschiedenartig damals der Gebrauch der Bezeichnung „Häretiker“ war, hat Ernst Werner dargelegt; dieser schreibt in seinem Buche „Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums“ (Leipzig 1956), S. 151 f., über die Zeit Gregors VII.: „Daher sind für Humbert [v. Silva-Candida] Simonisten Häretiker, die außerhalb der Kirche ständen und daher kein kirchliches Amt besaßen und daher auch keine Ämter auf andere übertragen könnten. Alle Amtshandlungen dieser Häretiker bringen Schaden und Verderben. Gegen diese Ketzer müßte mit weltlicher Gewalt eingeschritten werden, man solle sie vom Erdboden vernichten, meint Manegold v. Lautenbach. Anselm v. Lucca, der Mitbegründer der Pataria, zitiert alle ihm zugänglichen Väterstellen, um die gewaltsame Vernichtung mit gutem Gewissen empfehlen zu können. Auch Bonizo v. Sutri vertrat das Recht bewaffneten Widerstandes gegen Häretiker. Diese Theorien werden nun aber nicht etwa, wie in Frankreich, auf die eigentlichen antikirchlichen und antifeudalen Sekten übertragen, sondern auf ungehorsame Priester.“

⁷⁶ Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (2. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1901), Nr. 261 und Nr. 262; vergl. auch Gerhard Ficker und Heinrich Hermelink, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. II Das Mittelalter (2. Aufl. Tübingen 1929), S. 154.

mung der Armenbibel geklärt: In der vorliegenden Literatur wurde, wie schon weiter oben dargelegt, unwidersprochen festgestellt, daß einige Typologienreihen des 12. Jahrhunderts als Vorstufen, ja sogar als die Anfänge der Armenbibel bezeichnet werden können. Es handelt sich dabei um die Deckengemälde der Klosterkirchen von Kleinkomburg (um 1108) und von St. Emmeran in Regensburg (nach 1166), um das Hildesheimer Missale aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, das Beißel besprochen hat, um den „Hortus deliciarum“ der Herrad von Landsperg (zwischen 1165 und 1180 entstanden) und den Verduner Altar im Stift Klosterneuburg (1181). Unsere Untersuchung hat nun aufgezeigt, daß alle diese Werke als Mittel zur Bekämpfung der Lehren des Katharertums gemeint waren. Es liegt damit die Vermutung nahe, daß auch die *Biblia pauperum* als ein Mittel im Kampfe gegen die Lehren der Katharer zu verstehen ist.^{76a} In der Verwendung von je zwei Vorbildern (Typen) und vier Prophetenfiguren für einen Antitypus drückt sich die Absicht aus, die Bibel in allen ihren Teilen — sowohl die Geschichtsbücher „ante legem“ und die „sub lege“ als auch die prophetischen Schriften — gegen die Angriffe der Katharer als Lehrautorität aufrechtzuerhalten. Wenn wir für die Typologien des 12. Jahrhunderts außerdem feststellten, daß sie zugleich eine Bekundung des Willens sind, den Kampf gegen die Häresie nicht durch Anwendung von Gewalt, sondern durch Überzeugen und Widerlegen der Irrlehrer zu führen, so ist anzunehmen, daß das auch für die Armenbibel gilt.

Die kirchengeschichtliche Situation im 13. Jahrhundert und die Entstehung der Biblia pauperum

Nachdem der antikatharische Zweck des Bildinhaltes der Armenbibel geklärt ist, stehen wir vor folgenden zwei Aufgaben: erstens, darzulegen, warum diese Typologiensammlung den Namen *Biblia pauperum* erhalten, und zweitens, warum man sie *Armenbibel* genannt hat. Zur Beantwortung dieser Fragen ist es zu empfehlen, uns zunächst die kirchengeschichtliche Situation des 13. Jahrhunderts zu vergegenwärtigen, aus der heraus die Armenbibel erwachsen ist.

Im 10., 11. und 12. Jahrhundert hatten sich die Gegenmaßnahmen gegen das Vordringen der Katharer in der Hauptsache auf Ermahnen und Belehren mit Wort, Bild und Schrift beschränkt; Petrus Venerabilis, Rupert von Deutz, Herrad von Landsperg, die hl. Hildegard und viele andere hatten sich gegen den Einsatz von Feuer und Schwert im Kampfe gegen das Katharertum ausgesprochen. Seit dem 13. Jahrhundert bediente sich die Kirche jedoch vorwiegend der Gewalt.

^{76a} Vergl. A. Ruppel, *Armenbibel*, in: RGG³ Bd. I Sp. 609. — Ruppel spricht hier die Vermutung aus: „Vielleicht hängt die Bezeichnung auch mit der Bekämpfung der ketzerischen ‚pauperes Christi‘ zusammen.“ Der Artikel von A. Ruppel gelangte erst nach Abschluß der hier vorgelegten Untersuchung zur Kenntnis des Verfassers, konnte aber noch berücksichtigt werden.

Gegen die südfranzösischen Häretiker wurde zu einem Kreuzzuge aufgerufen und dieser von 1209 bis 1229 durchgeführt. Die Kirche machte dabei keine Unterschiede zwischen den damals bestehenden Sekten, die in ihren Lehren teilweise recht erheblich voneinander abwichen. So kam es, daß man mit dem gleichen Fanatismus wie gegen die Katharer auch gegen die Waldenser vorging. Die Kreuzfahrer glaubten, den Herd des südfranzösischen Kirchenabfalls in der Stadt Albi gefunden zu haben; gegen sie wurde der Kampf mit besonderer Härte und Grausamkeit geführt. Nach dem Namen dieser Stadt ist das ganze Unternehmen gegen die mannigfachen Sektierer „Albigenserkreuzzug“ genannt worden. Auf dem IV. Laterankonzil (1215) hat man weitere energische Maßnahmen erwogen. Diese wurden dann nach Beendigung des Albigenserkreuzzuges verwirklicht. Die Bischöfe wurden im Jahre 1229 auf der Synode zu Toulouse verpflichtet, geschworene Männer anzustellen, welche die Ketzer aufspüren und den weltlichen Gerichten übergeben sollten. Papst Gregor IX. stiftete schließlich besondere „Inquisitionstribunale“ und legte diese 1232 in die Hände des Dominikanerordens. Widerrufende Häretiker wurden von diesen meist zu lebenslänglicher Haft verurteilt, die hartnäckigen aber dem weltlichen Gericht zur Verbrennung übergeben. Die weltliche Gesetzgebung schloß sich diesem Vorgehen an. Der Sachsenspiegel (kurz vor 1230 geschrieben) und der Schwabenspiegel (zwischen 1273 und 1290 entstanden) fordern demgemäß von der weltlichen Obrigkeit, die von den geistlichen Gerichten überführten Ketzer zu verbrennen. Kaiser Friedrich II., der schon 1220 verordnet hatte, daß die Katharer, Patarener und alle andern Häretiker in die Acht zu erklären und ihre Güter zu konfiszieren seien, bestätigte im Jahre 1232 die Dominikaner als Inquisitoren für Deutschland und bestimmte, daß alle, welche die Kirche als Ketzer verurteilt habe, von den weltlichen Gerichtsinstitutionen mit dem Feuertode zu bestrafen seien; wenn sie aber aus Furcht vor dem Tode Buße täten, sollte auf lebenslänglichen Kerker erkannt werden.

Aus diesem Vorgehen sind zwei Maßnahmen der Kirche für unsere Untersuchung besonders hervorzuheben: Papst Gregor IX. stiftete im Verlauf des Kampfes gegen die Katharer besondere Inquisitionstribunale und legte diese in die Hände des Dominikanerordens, nachdem der gewaltlose Einsatz anderer Orden nicht die gewünschten Ergebnisse gezeitigt hatte. Die zweite — zeitlich gesehen: frühere — Maßnahme sind die Verordnungen der Synode von Toulouse vom Jahre 1229 über den Besitz der Bibel.

Zu der Maßnahme der Einführung von Inquisitionstribunalen und ihrer Übergabe an die Dominikaner ist zu bemerken, daß die Benediktiner gemäß ihrer Ordenstradition⁷⁷ auch in der Zeit des überwiegend gewaltsamen Vorgehens der Kirche gegen die Katharer in ihrer Mehrzahl weiterhin die

⁷⁷ Petrus Venerabilis und Rupert von Deutz waren in ihrer Zeit bedeutende Äbte von Benediktinerklöstern (Petrus Venerabilis in Cluny, Rupert in Deutz), Herrad von Landsperg und die hl. Hildegard leiteten als Äbtissinnen Frauenklöster, die sich ebenfalls nach der Regel des hl. Benedikt richteten. Alle diese Äbte

Meinung vertraten, es sei besser, auf die Irrlehrer mit Ermahnungen und Belehrungen einzuwirken.⁷⁸ „Die Frage, ob Mönche öffentlich predigen dürfen, ob auch Laien und sogar Frauen und alle Christen zur Predigt ermächtigt und aufgefordert sind durch das Herrenwort: ‚Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur‘ (Marc. 16, 15), hat das ganze 12. Jahrhundert nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Und auch ein so entschiedener Vertreter des alten benediktinisch-kluniazensischen Mönchtums wie Rupert von Deutz nahm für die Mönche das Predigtrecht in Anspruch, das ihnen andere bestritten . . . Hildegard von Bingen, die Äbtissin von Rupertsberg, hat noch als betagte Frau auf drei weiten Reisen öffentlich gepredigt, nicht nur in Klöstern und vor dem Klerus, sondern vor dem Volk — gegen die Ketzer!“⁷⁹ „Schon um 1101 war der Benediktinerabt Bernhård, der später Thiron gründete, von Paschalis II. angeblich als apostolorum vicarius und praedicator publicus zur Wanderpredigt ermächtigt worden (MPL 172, 1403).“⁸⁰

Aus diesen kirchengeschichtlichen Verhältnissen erklärt sich zwanglos, daß die Typologiensammlung der *Biblia pauperum* gerade im süddeutschen Raum (Bayern und Österreich) entwickelt worden ist und die ältesten Handschriften der Armenbibel benediktinischen Ursprungs sind.

Gerade in Süddeutschland hatte das Katharertum eine besonders große Zahl von Anhängern gefunden. Im Jahre 1211 hatte die erste große Massenhinrichtung von Katharern⁸¹ in Deutschland stattgefunden, und in den Jahren 1231—1233 erfolgte die erste große und allgemeine Verfolgung. In Mitteldeutschland hörte man seitdem lange Zeit nichts mehr von ihnen. Aber in Oberdeutschland machten sie bald wieder von sich reden. In Konstanz ging man im Jahre 1243 erneut gegen sie vor; in Schwäbisch-Hall erhoben sie 1248 öffentlich für den gebannten Kaiser ihre Stimme und bezeichneten Papst Innozenz IV. als Irrlehrer.⁸² „In Bayern, Ober- und Niederösterreich breiteten sie sich trotz fortdauernder blutiger Verfolgung so rasch aus, daß um 1260 die Inquisition in 42 Pfarochien Irrlehrer entdeckte und zwar in 10 Pfarochien an mehreren Orten.“⁸³ In den nächsten Jahrzehnten hielt die Ausbreitung der Häresie noch an. In Niederösterreich

und Äbtissinnen haben die Haltung ihres Ordens für lange Zeit grundlegend bestimmt oder legen zumindest ein untrügliches Zeugnis ab von den Auffassungen der Benediktiner in der Frage der Ketzerbekämpfung.

⁷⁸ G. Ficker und H. Hermelinck, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. II (2. Aufl. Tübingen 1929) S. 154.

⁷⁹ Herbert Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, a.a.O. S. 154 f.

⁸⁰ Herbert Grundmann, ebendort S. 150.

⁸¹ H. Böhmer in RE³ Bd. 20 S. 823. — Böhmer spricht die „Armen“, von denen die Quellen hier berichten, teilweise als „Waldenser“ an. Es läßt sich aber heute kaum noch entscheiden, ob der Name Waldenser oder Katharer zutreffender ist; denn es gab mannigfache Übergänge, und die katholischen Gegner unterschieden die Bewegungen nicht sehr sorgfältig, zumal beide sich als „Arme“ bezeichneten.

⁸² Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV S. 867.

⁸³ H. Böhmer in RE³ Bd. 20 S. 823. — Vergl. auch Anm. 81.

fand man 1315 in einem kleinen Bezirk zwischen St. Pölten und Treiskirchen in 36 Orten Ketzer, und im ganzen Herzogtum Österreich berechneten die „Armen“, wie sie sich selber nannten, die Zahl ihrer Anhänger auf über 80 000.⁸⁴

Die starke Ausbreitung der Häresie wirkte sich besonders nachteilig auf die Klöster der Kirche aus. Philibert Schmitz teilt in seiner „Geschichte des Benediktinerordens“⁸⁵ mit, es habe damals Klöster gegeben, die nur so viele Mönche hatten, wie es Klosterämter gab. „Bei solchen Verhältnissen hatten natürlich die klösterliche Armut und die *vita communis* ausgespielt.“⁸⁵ „Einer der untrüglichen Beweise für die traurige Lage, in der sich damals so viele Klöster befanden, ist die große Zahl von Äbten, die resignierten oder abgesetzt wurden. Mancher legte seine Würde nieder, weil die Bürde seines Amtes seine Kraft überstieg oder weil er keinen Ausweg sah in dieser verlorenen Situation.“⁸⁵ In Aspach (Niederbayern) zählte man z. B. im Laufe von 30 Jahren fünf resignierte Äbte, und in Reichenbach resignierten zwischen 1239 und 1301 fast alle Äbte.⁸⁶ Freilich versuchte man, diesem Niedergang auf alle nur mögliche Weise entgegenzuwirken. Die unzähligen Reformstatuten dieser Zeit legen davon Zeugnis ab. Zwecks besserer Organisation der Kräfte schritt man zur Bildung von Kapiteln. Im Jahre 1291 rief der Abt von Fulda die Oberen aller deutschen Benediktinerklöster zu einem Generalkapitel auf.⁸⁷

Unsere *Biblia pauperum* ist ein Zeugnis des Widerstandes, den das benediktinische Mönchtum in der Notzeit des Ordens und der Kirche dem Kirchenabfall entgensetzte — und zwar in den am stärksten durch die Häresie gefährdeten Gebieten (Bayern und Österreich).⁸⁸ Die Ausprägung der Armenbibel ist als eine Leistung dieses Mönchtums im Rahmen der Bekämpfung der katharischen Häresie zu werten und zeugt von der Kirchen- und Dogmentreue des Ordens in jener Zeit.

Warum erhielt nun diese antikatharische mit Bibelzitaten versehene Typologiensammlung den Namen „Bibel“?

Die Bibel stand im 13. Jahrhundert im Brennpunkt des religiösen Kampfes. Bei der Betrachtung des Katharertums müssen wir nämlich berücksichtigen, daß es nicht nur ein dualistisches System war, sondern zu-

⁸⁴ Philibert Schmitz O.S.B., *Geschichte des Benediktinerordens* (3 Bde. Einsiedeln und Zürich 1947—1955), Bd. III S. 69.

⁸⁵ Ebda. Bd. III S. 68 f.

⁸⁶ Ebda. Bd. III S. 69.

⁸⁷ Ebda. Bd. III S. 68.

⁸⁸ Angesichts der gewaltigen Anstrengungen, die vom benediktinischen Mönchtum unternommen wurden, um dem Niedergang des Ordens entgegenzuwirken, und angesichts der Erkenntnis, daß die *Biblia pauperum* beredtes Zeugnis von diesen Anstrengungen ablegt, teilt der Verfasser nicht die von Philibert Schmitz O.S.B. vorgetragene Ansicht, daß es „damals auch um den guten Nachwuchs, den Nachwuchs aus innerer Berufung und selbstlosem Opfergeist, geschehen gewesen sei“ (Ph. Schmitz O.S.B., *Geschichte des Benediktinerordens*, Bd. III S. 69).

gleich eine biblizistische Bewegung.⁸⁹ Die Katharer erstrebten eine „Reinigung der Bibel“;⁹⁰ das Alte Testament wurde, wie bereits erwähnt, entweder ganz abgelehnt oder einer starken Kritik unterzogen, als deren Ergebnis einige nur 13 Propheten, fünf salomonische Bücher und den Psalter als Lehrautorität anerkennen wollten.⁹¹ Herbert Grundmann stellt für das 12. Jahrhundert fest⁹² — und das gilt auch für das 13. —, daß alle Ketzer der damaligen Zeit überzeugt waren, „daß ihre Lehre und Gesinnung den Evangelien und Apostelschriften gemäß und deshalb wahrhaft christlich sei, während das Leben der Kirche, des Klerus dieser Norm nicht entspreche: deshalb fochten sie es an . . . Sie suchten nicht, wie die Theologen der Frühscholastik, durch dialektische Konkordanz des „Sic et Non“ die divergierenden Traditionen und Autoritäten in Einklang zu bringen, sondern sie fanden die kirchliche Tradition und Praxis unvereinbar mit ihrem eigenmächtigen Verständnis der Bibel.“⁹²

Auf der andern Seite führte die Waldensersekte, die sich seit 1173 zunächst in polemischem Gegensatz zu den Katharern gebildet hatte und erst seit 1184 von Papst Lucius III. als häretisch verurteilt worden war,⁹³ ihren Kampf gegen die römisch-katholische Kirche ebenfalls unter Berufung auf die Heilige Schrift. Der Stifter dieser Bewegung, Waldes, lebte um 1170 als reicher Kaufmann in Lyon. Durch den Tod eines Freundes erschüttert, begann er auf den Rat eines Priesters die Bibel zu lesen. Dabei wurde er aufs tiefste ergriffen, als er die Geschichte vom reichen Jüngling (Matth. 19, 16 ff.) las. Christi Weisung: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach!“ nahm er sich zu Herzen. Er verkaufte alle seine Habe und verschenkte den Erlös den Armen. Dann ließ er Abschnitte aus den Psalmen und den Evangelien in die provenzalische Volkssprache übersetzen und diese Übersetzung verbreiten. Er sammelte Genossen, die sich gleich ihm zu freiwilliger Armut verpflichteten und als Bußprediger durchs Land zogen. An dem weltlichen, üppigen Leben der Priester übte Waldes Kritik, jedoch wollte er nicht die Kirche angreifen und ihre Lehre bestreiten; er wollte sie durch seine Predigt ergänzen und die Diener der Kirche durch sein Beispiel auf die Bahn urchristlicher Armut, zur *vita apostolica*, zurückführen. Ihre Kritik an der Lebensweise des Klerus stützten die Waldenser auf eine gründliche Kenntnis der Bibel. Außer den genannten Abschnitten wurden bald auch andere Teile der Bibel in die Volkssprache übertragen. Ein Zeitgenosse berichtet:

⁸⁹ Raoul Manselli, *Il manicheismo medievale: Ricerche religiose* 20 (1949), S. 92 f.; Arno Borst, *Die Katharer*, S. 57.

⁹⁰ Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte* (Stuttgart 1953), S. 128.

⁹¹ s. Anm. 71.

⁹² Herbert Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter: Archiv für Kulturgeschichte* 33 Heft 2 (Münster u. Köln 1955), S. 157 f.

⁹³ Herbert Grundmann, a.a.O. S. 138.

„Wir trafen auf Bauern, die das ganze Buch Hiob auswendig wußten, andere sogar das ganze Neue Testament, und jeder Knabe unter ihnen kennt seinen Glauben ganz genau.“

Als man ihnen trotz wiederholter Bitten die Laienpredigt und ein „apostolisches Wirken“ in Armut, wie sie es sich vorstellten und forderten, nicht gestattete, gerieten Waldes und seine Anhänger in Gegensatz zur Kirche, indem sie ihre Predigt unter Berufung auf das Bibelwort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5, 29) fortsetzten. Sie wurden auf die Seite der Katharer gedrängt und mit ihnen verfolgt.⁹⁴

Gewisse Verwechslungsmöglichkeiten waren schon durch die volkstümliche Bezeichnung „Arme“, „pauperes“, gegeben. Die Katharer nannten sich nämlich „pauperes Christi“ (= „die Armen Christi“)⁹⁵ oder kurz „pauperes“ (= „Arme“), während die Waldenser „pauperes de Lugduno“ (= „die Armen von Lyon“) oder — in gleicher Weise wie die Katharer — kurz „pauperes“ (= „die Armen“) genannt wurden.⁹⁶ Diese wie jene übten Kritik am Klerus und wiesen auf die „urchristliche Armut“ hin. Die römisch-katholische Kirche sah sich somit einer gewaltigen, ihren Bestand aufs äußerste bedrohenden „Armen“bewegung gegenüber.

Es ist durchaus verständlich, daß man von katholischer Seite — und zwar nicht bloß von seiten der „amtlichen, offiziellen“ Kirche — eifrig darum bemüht war, die Front dieser Armenbewegung aufzusplittern und das Ideal urchristlicher Armut auch in den eigenen Reihen zu verkörpern. So wurden unter anderem auch die südfranzösischen Wanderprediger,⁹⁷ insbesondere die Anhänger des Bernhard von Thiron († 1117) und auch die des Robert von Abrissel († ebenfalls 1117),⁹⁸ gelegentlich als „pauperes Christi“ bezeichnet. „Die *Vita S. Norberti (B)* legt Wert darauf, Norbert v. Xanten und Hugo v. Fosses als *veri pauperes Christi* auszuweisen und diesen Begriff auf die gesamte regulierte Chorherrenstiftung Prémontré auszudehnen.“⁹⁹ Andererseits nennt sich auch Bernhard von Clairvaux in einem Brief an den Bischof von Chartres „servus pauperum de Clara-Valle“¹⁰⁰ und erblickt in den Zisterziensern die „wahren pauperes Chri-

⁹⁴ Hermann Schuster/Hans Bartels, *Evangelium und Geschichte* (4. Aufl. Frankfurt a. M. 1954), S. 48 f.; A. Dondaine, *Aux origines du Valdéisme*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* XVI (1946), S. 191—235.

⁹⁵ Arno Borst, *Die Katharer*, S. 91.

⁹⁶ H. Böhmer, *Waldenser*: RE³ Bd. 20 S. 806.

⁹⁷ Alcantera Mens O.F.M.Cap., *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse beginjen- en begardenbeweging. Vergelijkende Studie. XII^{de}—XIII^{de} eeuw.* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jahrg. IX Nr. 7) Antwerpen 1941, S. 17.

⁹⁸ Johannes von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums* (Teil I Leipzig 1903, Neue Folge [= Teil II] Leipzig 1906), I S. 46 ff.

⁹⁹ Ernst Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums* (Leipzig 1956), S. 19.

¹⁰⁰ J.-P. Migne PL Bd. 182, ep. 55, S. 160 f.; siehe E. Werner, *Pauperes Christi*, S. 19.

sti.“¹⁰¹ Die Betonung, daß Norbert von Xanten und Hugo von Fosses sowie die gesamte regulierte Chorherrenstiftung Prémontré bzw. die Zisterzienser die wahren Armen Christi (*veri pauperes Christi*) seien, stellt diese „Armen Christi“ offensichtlich in Gegensatz zu solchen, die diese Bezeichnung nach Ansicht des jeweiligen Autors zu Unrecht tragen bzw. für sich beanspruchen. Das erkennt auch Ernst Werner in seinem Buche „*Pauperes Christi*“. Werner schreibt: „Es war kein Zufall, daß die beiden großen Orden des 12. Jahrhunderts so nachdrücklich den christlichen Armutsbegriff unterstrichen und zu verwirklichen suchten: wurde er doch von einer breiten Laienbewegung unter mönchischer Führung beansprucht und in einer Weise praktiziert, die eine Kritik an dem bisherigen benediktinischen Armutsideal bedeutete. Wir meinen damit die Wanderprediger . . .“¹⁰² Ernst Werner meint also, die Bezeichnung „wahre Arme Christi“ sei gegen das benediktinische Armutsideal gerichtet. Der Verfasser dieser Untersuchung teilt die Ansicht Ernst Werners nicht; denn es wird nirgends bezeugt, daß die Benediktiner „*pauperes Christi*“ genannt worden wären. Die „*pauperes Christi*“, denen die Rechtmäßigkeit der Führung dieses Namens bestritten wird, sind offensichtlich die Katharer. Dabei wird gegen sie nicht eingewendet, daß sie keine wahren „Armen“, sondern daß sie keine wahren „Armen Christi“ seien. In Abrede gestellt wird also nicht, daß sie ein Leben in Armut führten, sondern die Christlichkeit, d. h. die Rechtgläubigkeit dieser Bewegung. Die Katharer traten nämlich — worauf Herbert Grundmann aufmerksam macht¹⁰³ — im Westen zunächst nicht so sehr als Verkünder einer fremden, dualistischen Lehre in Erscheinung als vielmehr als „*pauperes Christi*“, die wie Apostel leben und wirken und „wahre Christen“ sein wollten. Das darf nun nicht so verstanden werden, daß sie anfänglich gar keine manichäischen Lehren verkündet hätten. Die Beispiele antimanichäischer Typologien in der Kunst des frühen 12. Jahrhunderts lassen deutlich auf ihre Wirksamkeit schließen. Es verhält sich also nicht so — wie Ernst Werner es annimmt —, daß die neumanichäischen Katharer „den abgeworfenen apostolischen Mantel der Wanderprediger“ übernommen hätten, „mit dem sie den Kern ihrer dualistischen Lehre verdeckten“;¹⁰⁴ es verhält sich vielmehr so, wie es bereits Johannes von Walter vermutet hat, daß „die Wanderpredigt auf katharische Anregung zurückzuführen“ ist.¹⁰⁵ J. v. Walter bemerkt dazu: „Diese These will selbstverständlich nicht so verstanden sein, als seien die Wanderprediger verkappte Katharer gewesen. Dafür fehlt in den Quellen auch der leiseste Anhaltspunkt . . . Nur in dem Sinne darf man an die Möglichkeit denken, als die Behauptung der Katharer, ein apostolisches Leben zu führen, und der

¹⁰¹ Ernst. Werner, *Pauperes Christi*, S. 19; daselbst Quellen und Literaturangaben.

¹⁰² Ernst Werner, *Pauperes Christi*, S. 19.

¹⁰³ Herbert Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, a.a.O. S. 140.

¹⁰⁴ Ernst Werner, *Pauperes Christi*, S. 202.

¹⁰⁵ Johannes von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Teil I, S. 160.

Eifer für ihren Glauben, auf Robert von Abrissel und seine Genossen einen tiefen und beschämenden Eindruck gemacht hätte, sofern ihnen der Abstand zwischen der Frömmigkeit der Kirche und derjenigen der verabscheuten Ketzer klar geworden wäre und sie zur Selbstbesinnung auf die wahren Pflichten des Predigers veranlaßt hätte.“¹⁰⁶ Damit kommen wir zu folgendem Ergebnis: Der Begriff „pauperes“ bzw. „pauperes Christi“ war von Anfang an eng mit der Häresie und deren Bekämpfung verknüpft, sei es daß sich die Häretiker so nannten, sei es daß katholische — insbesondere mönchische — Gegenbewegungen ihnen die Rechtmäßigkeit einer solchen Bezeichnung bestritten und diese für sich in Anspruch nahmen.

Als „katholische Arme“, „pauperes catholici“, bezeichnete man eine unter Innozenz III. mit Genehmigung dieses Papstes im Jahre 1208 ins Leben getretene Vereinigung früherer Waldenser. Jedoch war dieser Gruppe, die als Gegenbewegung gegen das Waldensertum bzw. gegen alle häretischen „Armen“ gedacht war, keine sehr lange Existenz und Wirksamkeit beschieden.¹⁰⁷

„Arme Christi“ wurden ferner verschiedene Regularkleriker und Reklusen jener Zeit genannt sowie schließlich auch die Franziskaner.¹⁰⁸

Arno Borst verweist in seiner Monographie über die Katharer¹⁰⁹ darauf, daß man im 11. Jahrhundert die Bettler, die vom Kirchengut unterhalten wurden, als „pauperes Christi“ bezeichnet habe, und vermutet, daß von da aus der Name „pauperes Christi“ auf verschiedene Regularkleriker, Reklusen und auf die Franziskaner übertragen worden sei. Nach Auffassung des Verfassers dieser Untersuchung erscheint das aber unwahrscheinlich.¹¹⁰

Zu den energischen Maßnahmen, die nach Abschluß des sogenannten Albigenserkreuzzuges gegen die Katharer und die Waldenser unternommen wurden, gehörte unter anderem das Verbot bzw. die Beschränkung des Lesens der Bibel in der Volkssprache. Nach einleitenden sehr harten Strafbestimmungen gegen die Ketzer (so sollte z. B. das Haus, worin man einen Ketzer finde, niedergerissen werden) ordnete die Synode von Toulouse im Jahre 1229 an, daß Laien die Bücher des Alten und des Neuen Testaments nicht besitzen dürften; nur das Psalterium und Brevier oder auch die Marianischen Tagzeiten waren gestattet —, aber auch diese Bücher nicht in Übersetzungen in die Landessprache.¹¹¹ Wenige Jahre später, im Jahre

¹⁰⁶ Johannes v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Teil I, S. 160.

¹⁰⁷ Zöckler, *Pauperes catholici*: RE³ Bd. 15, S. 92 f.

¹⁰⁸ Arno Borst, *Die Katharer*, S. 91.

¹⁰⁹ Arno Borst, *Die Katharer*, S. 91 Anm. 6.

¹¹⁰ Die Benennung der vom Kirchengut unterhaltenen Bettler als „pauperes Christi“ ist wohl durch die Bibelstelle Mt. 25, 40 („Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“) veranlaßt worden. Die Übertragung des Namens „pauperes Christi“ auf einige Regularkleriker, Reklusen und auf die Franziskaner ist aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Abwehrbemühung gegen die mächtige katharisch und waldensisch orientierte Armenbewegung zu deuten.

¹¹¹ Carl Joseph Hefele, *Conciliengeschichte*, Bd. V (2. Aufl. Freiburg i. Br. 1886) S. 981 f.

1233, erließ König Jakob oder Jayme I. von Aragonien auf der Synode von Tarragona nach vorhergegangener Beratung mit seinem Episkopat ein aus 26 Paragraphen bestehendes Statut, in dem unter anderem folgendes verordnet wurde: Kein Laie darf über den Glauben disputieren — weder öffentlich noch privatim. Niemand, weder Priester noch Laie, darf eine romanische Übersetzung der Heiligen Schrift haben.¹¹²

Synodalbeschlüsse hatten zur damaligen Zeit weitgehend Gültigkeit für die ganze katholische Christenheit, und so wurden auch die deutschen Benediktiner irgendwie davon betroffen. Hier war die Situation allerdings eine ganz andere. Wie schon erwähnt, hatten sich die Benediktiner gemäß ihrer Ordenstradition in der Frage, wie man sich den Katharern gegenüber verhalten solle, für den Weg liebevoller Ermahnung und aufopferungsbereiter Belehrung entschieden, nicht aber für ein Vorgehen mit Gewalt. Die Benediktiner benötigten für ihre Auseinandersetzung mit der katharischen Häresie, d. h. mit den „Armen“, unbedingt die Bibel — sei es in lateinischer Sprache oder in deutscher —, um belehren und überzeugen zu können. Und zwar war es zweckmäßig, für derartige Gespräche und Predigten die Tatsachen der Bibel, die man gegen die katharischen Lehren ins Feld führen konnte, gleich systematisch zusammenzustellen. So mußte sich im Hinblick auf die Synodalbeschlüsse von Toulouse und Tarragona den Benediktinern der Gedanke geradezu aufdrängen, eine Zusammenstellung der geläufigen antimanichäischen Typologien anzufertigen, um diese als ein geeignetes Hilfsmittel gegen die Armenbewegung in der Hand zu haben. Diese Typologiensammlung war für die Benediktiner die „Bibel“, die sie besitzen durften, die „Bibel“, in der sie das notwendige Rüstzeug gegen die „Armen“ vorfanden, die „Bibel“, die auf die Lehren der „Armen“ antithetisch Bezug nahm. Kurz gesagt: diese Typologiensammlung war für sie die „Armenbibel“, die „Biblia pauperum“, wobei das Wort „pauperum“ grammatisch einen Genitivus obiectivus darstellt; das heißt: die „Biblia pauperum“ ist eine „Biblia“, die für die „pauperes“ bestimmt ist.

Zusammenfassung

Unsere Untersuchung bietet somit folgendes Ergebnis: Die Biblia pauperum stellt eine systematische Zusammenfassung des im 12. und im 13. Jahrhundert geläufigen Typologienschatzes dar. Die Typologien dieser Zeit waren gegen die Lehren der Katharer gerichtet, folglich war auch die Bestimmung der Biblia pauperum antikatharisch. Im 13. Jahrhundert entschloß sich die Kirche zu einem gewaltsamen Vorgehen gegen die Häresie; in diesem Zusammenhang wurde unter anderem auf den Synoden zu Toulouse (1229) und Tarragona (1233) für Priester und Laien der Besitz der Bibel weitgehenden Beschränkungen unterworfen. In dieser Zeit schufen die Benediktiner, die gemäß ihrer Ordenstradition eine Überwindung der

¹¹² C. J. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. V S. 1037.

Häresie durch Belehrung und Überzeugung ohne Anwendung von Gewalt anstreben, eine Typologiensammlung, in der sie systematisch alles Material, insbesondere die Bibelzitate, in der Weise ordneten, wie sie es für ihre Auseinandersetzung mit den Lehren der Katharer benötigten. Das war gewissermaßen ihre „Bibel“, auf die sie sich in ihren Predigten gegen das Katharertum berufen konnten. Die Katharer nannten sich damals selber „pauperes Christi“ oder kurz „pauperes“ (= „die Armen“). Unter den gegebenen Verhältnissen lag es nahe, die Typologiensammlung, die sich gegen die „Armen“ (pauperes) richtete und in den Auseinandersetzungen an Stelle der Bibel verwendet wurde, ja gewissermaßen ein systematisches Exzerpt der Bibel darstellt, als „Armenbibel“, als „Biblia pauperum“, zu bezeichnen.

Benutzte Abkürzungen

- J.-P. Migne PL = J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus completus*, Series latina 221 Bde. Paris 1844 ff.
- RDK = Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, begründet von Otto Schmitt, Bd. I—III Stuttgart 1937—1953.
- RE³ = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, herausgeg. von Albert Hauck, 24 Bde. Leipzig 1896—1913.
- RGG² = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Auflage, herausgeg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack, 6 Bde. Tübingen 1927—1932.
- RGG³ = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, Tübingen 1957 ff. (Zur Zeit befindet sich Band I im Erscheinen.)

Luthers Schmalkaldische Artikel

Von Hans Volz

Die Schmalkaldischen Artikel, die als eine der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche unter Luthers Arbeiten eine bevorzugte Stellung einnehmen, haben immer wieder das Interesse der wissenschaftlichen Forschung auf sich gezogen. Nach den einschlägigen Untersuchungen Theodor Koldes¹ um die Wende des 19. Jahrhunderts erhielt die Forschung neuen Auftrieb durch die Neuausgabe der Bekenntnisschriften im Jahre 1930.² In jüngster Zeit erschienen dann unabhängig von einander von zwei verschiedenen Seiten vier größere Arbeiten,³ die — obwohl in ihrer Anlage

¹ Luther's Motto zu den Schmalkaldischen Artikeln (Zeitschrift für Kirchengeschichte [zitiert: ZKG] Bd. 8 [1886], S. 318 f.); Zur Geschichte der Schmalkaldischen Artikel (Theologische Studien und Kritiken Bd. 67 [1894], S. 157—160); Schmalkaldische Artikel (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 17 [3. Aufl. Leipzig 1906], S. 640—645); Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche (Gütersloh 1907), S. XLII—LIII.

² H. Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae. Ihre Geschichte von der Entstehung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts (Gotha 1931; auch in: Theologische Studien und Kritiken Bd. 103 [1931], S. 1—70) (im Folgenden zitiert: Volz); in sehr verkürzter Form in der Einleitung zu: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1930; 3. verb. Aufl. Göttingen 1956), S. XXIV—XXVII; H. Volz, Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539) (Corpus Catholicorum Bd. 18 [Münster 1932]).

³ H. Volz und H. Ulbrich, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536—1574) (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen Bd. 179 [Berlin 1957]) (mit ausführlichem Kommentar) (im Folgenden zitiert: UuA). Der Wortlaut fast aller im Folgenden angeführten Quellenstellen entstammt dieser Ausgabe, die einen vielfach berichtigten Textabdruck darbietet.

E. Bizer, Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537 (Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 47 [1956], S. 77—101); ders., Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln (ZKG Bd. 67 [1955/56], S. 61—92) (im Folgenden zitiert: Bizer). Die Grundauffassung, von der Bizer in dieser Arbeit ausgeht und die er beherrschend in den Vordergrund treten läßt, ist der Gedanke, daß die Geschichte der Lutherschen Artikel von ihrer Entstehung bis zum Abschluß

völlig verschieden — sich um die weitere Aufhellung der Entstehungsgeschichte und das damit zusammenhängende historische Verständnis der Artikel bemühen. Neu aufgefundene Materialien und neue Gesichtspunkte, die zum Teil im Gegensatz zu der bisherigen Auffassung stehen, lassen es wünschenswert erscheinen, unter Berücksichtigung all dieser neuen Momente die Entstehungsgeschichte der Schmalkaldischen Artikel Luthers zusammenfassend darzustellen.⁴

Zwei Ereignisse des Frühjahres bzw. Frühsommers 1536 waren es, die den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich zu wichtigen kirchenpolitischen Maßnahmen veranlaßten.

Einmal handelte es sich um Luthers damals überaus schlechten Gesundheitszustand,⁵ der nach dessen eigenem Zeugnis in der Osterzeit (Ostern fiel damals auf den 16. April) das Allerschlimmste befürchten ließ.⁶ Trat

des Schmalkaldener Bundestages allein von der Konzilsfrage, d. h. von der Frage der Beschickung des päpstlichen Konzils durch die Evangelischen bzw. von der hauptsächlich durch den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich eine Zeitlang vertretenen Absicht, ein protestantisches Gegenkonzil auszuschreiben, bestimmt gewesen und nur in Verbindung mit dieser zu verstehen sei. Da mir jedoch ein solcher Gedanke in dieser Einseitigkeit mit dem vorliegenden Quellenmaterial schwerlich vereinbar erscheint, vermag ich ihm — unbeschadet verschiedener von Bizer neu beigebrachter Einzelheiten, die das bisherige Bild an manchen Stellen in willkommener Weise berichtigen und abrunden — nicht beizustimmen.

In gedrängter Kürze hatte sich Bizer zu einem Problem — der Abendmahlsfrage — bereits geäußert in: *E. Bizer und W. Kreck, Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften* (München 1955), S. 34—41 (im Folgenden zitiert: Bizer-Kreck). Vgl. auch *E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert* (Gütersloh 1940), S. 187—196.

⁴ Für die Einzelheiten vgl. meine oben S. 259 Anm. 2 angeführte umfassende Darstellung.

⁵ Nachdem Luther bereits im Jahre 1535 verschiedentlich krankheitshalber mit seiner Predigt- und Vorlesungstätigkeit längere Zeit hatte aussetzen müssen (vgl. Weimarer Lutherausgabe [im Folgenden zitiert: WA] Bd. 40 III, S. 476 und Bd. 41, S. XII), plagte ihn im Januar/Februar 1536 eine schwere Erkältung (WA Briefe Bd. 7, S. 348, 4 f.; 349, 34—36 und 48; 356, 6—8); am 27. Februar erlitt er in Torgau einen Schwindelanfall (ebd. S. 372, 17). Am 25. März schrieb er dann: „hos 14 dies prostratus decubui cruciatibus non ferendis coxendicis [= Hüfte] sinistrae; vix iam respiro“ (ebd. S. 379, 4 f.); über denselben Krankheitsfall berichtete auch Melanchthon brieflich am 19. März, wobei er von Luthers „accerrimi dolores“ spricht, „qui tamen postea paulatim mitigati sunt“ (F. W. Schirrmacher, Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530 [Gotha 1876], S. 375). Für die Heftigkeit von Luthers Erkrankung zeugt die Tatsache, daß sich die Kunde davon auch außerhalb Wittenbergs verbreitet hatte; so sprach Fürst Georg von Anhalt in Dessau am 30. März von des Reformators „adversa valetudo, qua ipsum detineri et apud nos non vulgaris erat fama“ (O. Clemen, Georg Helts Briefwechsel [Leipzig 1907], S. 102). Die WA Bd. 41, S. XII f. erwähnte Krankheit Luthers vom 1. April fiel jedoch schon ins Jahr 1533 (vgl. WA Tischreden Bd. 3, S. 150, 1 und Anm. 1).

⁶ Die kritische Zuspitzung seiner Erkrankung, über deren speziellen Charakter man jedoch nichts Näheres erfährt, erwähnte Luther dann rückschauend am 1. Mai 1536: „Ego hoc Paschate cum Christo resurrexi a morte; ita enim aegrotavi, ut mihi persuaserim esse migrandum ad Christum Dominum nostrum, quod

dann auch bald zunächst wieder eine gewisse Besserung in Luthers Befinden ein, so hatte doch wohl diese schwere Erkrankung den führenden Persönlichkeiten in Kursachsen, an ihrer Spitze dem Kurfürsten selbst, erstmalig die erschreckende Tatsache vor Augen geführt, daß man unter Umständen mit einem baldigen und plötzlichen Ableben des zweiundfünfzigjährigen Reformators, der sich damals selbst als „senex“ bezeichnete,⁷ rechnen müsse. Kein auch nur halbwegs diesem ebenbürtiger Nachfolger war aber vorhanden, der kraft seiner eigenen überragenden Autorität imstande gewesen wäre, die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten, mit denen man nach dem Hinscheiden des Reformators in steigendem Maße rechnen mußte, zu schlichten und zu unterbinden. Lag es daher unter diesen Umständen nicht nahe, daß der Kurfürst Luthers Autorität über dessen Grab hinaus irgendwie zu erhalten bestrebt war, indem er ihm den Auftrag erteilte, als sein „Testament“ ein Glaubensbekenntnis zu verfassen, das — von der gegenwärtigen Theologengeneration angenommen — dann auch für die kommenden Geschlechter als verbindliche Richtschnur dienen sollte? Mit einer solchen Interpretation würde sich aber das Rätsel lösen, das bisher⁸ über den Worten des kursächsischen Kanzlers Gregor Brück im Schreiben an seinen Landesherrn vom 3. September 1536⁹ schwebte: Bei dem gegenwärtigen Aufenthalt in Wittenberg, so berichtete Brück, „hab ich doctori Martino den credencz brieff, so mhir E. churf. g. negst zugestellt, auch vberantwortt vnd darauff E. churf. g. beuhelich [= *Befehl*] mit ime geredt,¹⁰ Der hadt sich

cupide expectabam et optabam, sed alia fuit voluntas in coelo“ (WA Briefe Bd. 7, S. 405, 17—20; vgl. auch S. 410, 7). Sowohl in Ansbach wie auch in Nürnberg wußte man damals von Luthers „abermals erlittner krankheit“ und von seiner „adversa valetudo“ (ebd. S. 416, 5 und Archiv für Reformationgeschichte Bd. 13 [1916], S. 23). Aber auch danach (Mai/Juni) plagte ihn sein „neuer Gast, der Calculus [= *Steinleiden*]“ (WA Briefe Bd. 7, S. 425, 3 und 429, 13—15), und am 28. Mai erlitt er in der Wittenberger Stadtkirche einen Schwindelanfall (Th. Kolde, *Analecta Lutherana* [Gotha 1883], S. 228). Vgl. zum Ganzen auch F. Küchenmeister, *Dr. Martin Luther's Krankengeschichte* (Leipzig 1881), S. 76—78.

⁷ WA Briefe Bd. 7, S. 405, 8 (1. Mai 1536).

⁸ Vgl. Volz, S. 3 f. und Bizer, S. 64.

⁹ Von Brück eigenhändig korrigierte und unterzeichnete Reinschrift (von Schreiberhand) in Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 148, Bl. 15^a—24^b): *Corpus Reformatorum* (zitiert: CR) Bd. 3, Sp. 147; UuA, S. 19, 7—13.

¹⁰ Da der Kurfürst zuletzt in der Zeit vom 22. bis 24. Juli 1536 in Wittenberg geweiht hatte (Archiv für Reformationgeschichte [im Folgenden zitiert: ARG] Bd. 25 [1928], S. 81 [Bizer, S. 64 Anm. 10 und ARG Bd. 47, S. 77 irrig: 20, 81]), erging dieser Auftrag an Luther offenbar mündlich durch Brück in Verbindung mit dem (nicht erhaltenen) kurfürstlichen „credencz brieff [= *Beglaubigungsschreiben*]“. Da sich der Wittenberger Stadtpfarrer Johann Bugenhagen für den vergoldeten Becher („vergulteten dubbelten Schower“), den ihm der Kurfürst durch Brück als Ehrengeschenk hatte überreichen lassen und dessen Übergabe an Bugenhagen Brück in seinem Schreiben an den Kurfürsten vom 3. September ausdrücklich erwähnt („vff. E. churf. g. beuhelich hab [ich], als ich negst [= *kürzlich*] von Torgaw widder iegen Wittenbergk kommen [wo Brück seinen ständigen Wohnsitz hatte], Doctori pomerano den schewer zugestellt“ [CR Bd. 3, Sp. 146; UuA, S. 19, 3—6]), bereits am 29. August bei seinem Landesherrn brieflich bedankte (O. Vogt, *Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel* [Stettin 1888], S. 140),

alles gehorsams erbotten. Mich dunkt auch, er sey schon in guther arbeit, E. churf. g. sein hercz der Religion halben als vor sein testament zu eroffnen“. Ob und wieweit Brücks Vermutung, der Reformator „sey schon in guther arbeit“, damals wirklich bereits den Tatsachen entsprach, ist nicht zu ermitteln — Luther selbst hat sich zu dieser Frage, soweit bekannt, nirgendwo geäußert, und es hat sich auch kein derartiges Schriftstück von seiner Hand erhalten.

Das andere wichtige Ereignis war die Ausschreibung des Konzils nach Mantua auf den 23. Mai 1537 durch Papst Paul III., dessen Bulle: „Ad Dominici gregis curam“ (2. Juni 1536) vom Markgrafen Georg von Brandenburg am 6. Juli dem Kurfürsten abschriftlich zugesandt wurde.¹¹ Nachdem in dem ersten von Johann Friedrich am 24. Juli daraufhin eingeforderten Gutachten, das indessen in keiner Weise seinen Beifall fand, die Wittenberger Theologen und Juristen im wesentlichen nur vom Rechtsstandpunkt aus die Konzilsfrage erörtert hatten,¹² ließ er durch Brück, der damals gleichzeitig Luther den bereits erwähnten Spezialauftrag bezüglich des „Testamentes“ überbrachte, am 30. August nunmehr den Theologen allein die Weisung erteilen, ein weiteres nur die Frage des Konzils betreffendes Gutachten aufzusetzen (dessen Abfassung unterblieb jedoch vorerst infolge einer mehrwöchigen Reise Melanchthons nach Süddeutschland). Unter den Punkten, die der Kanzler dabei namhaft machte, ist für die vorliegende Frage allein der dritte Artikel wesentlich; dort heißt es: Unter der Voraussetzung, daß aus dem „Bebstischen Concilium“ doch noch „ein frei, christlich vnd vnuordechtigk Concilium“ werden sollte, wäre es zweckmäßig, daß von den Wittenberger Theologen, zu denen außer Luther auch Melanchthon, der Stadtpfarrer Johann Bugenhagen und der Theologieprofessor Caspar Cruciger gehörten, „iczt vnd zeitlich [=rechtzeitig] vor dem Concilio beradtschlagt vnd in ordentliche vorzeichnus pracht wurde, welche artikel man muste erregen [= in Bewegung setzen] vnd stilschweigende nit

ergibt sich, daß Brück spätestens an diesem Tage nach Wittenberg gekommen ist; demnach hat wohl auch Luther spätestens am selben Tag den kurfürstlichen „credencz brief“ und den ihm von Brück mündlich übermittelten Auftrag Johann Friedrichs erhalten. Wenn Bizer (S. 64) bezweifelt, daß „Luther bereits jetzt einen Sonderauftrag in dieser Sache hatte, da sonst die Wittenberger kaum insgesamt zur Beratung darüber aufgefordert worden wären“, so übersieht er dabei die Tragweite eines solchen kurfürstlichen Schreibens, das irgendwelche nur für Luther bestimmte Mitteilungen enthalten haben muß. Wenn man nun aber, wie oben weiter ausgeführt, das vom Reformator aufzusetzende persönliche Glaubensbekenntnis („Testament“), auf das sich doch offenbar der landesherrliche „credencz brief“ und Brücks mündlich überbrachter Spezialauftrag bezog, und das von den Wittenberger Theologen gemeinsam auszuarbeitende „vorzeichnus“ der Konzilsartikel (CR Bd. 3, Sp. 156; UuA, S. 21, 29) voneinander trennt, besteht kein begründeter Anlaß, einen Luther damals erteilten Sonderauftrag anzuzweifeln.

¹¹ Vgl. Concilium Tridentinum Bd. 4 (Freiburg 1904), S. 2—6; UuA, S. 15 bis 17 Nr. 1 sowie ebd. S. 17 f. Nr. 2 (vgl. dazu WA Briefe Bd. 7, S. 605).

¹² Vgl. WA Briefe Bd. 7, S. 479; über das Urteil des Kurfürsten („etwas Mangel“) vgl. auch E. Braune, Die Stellung der hessischen Geistlichen zu den kirchenpolitischen Fragen der Reformationszeit (Theol. Diss. Marburg 1932), S. 64 Anm. 4.

vbergehen vnd sonderlich, ob man durch stilschweigen mocht passirn lassen des Babstes primat betreffend, Das im solchs iure diuino gepuren solt, domit er die gancze welt in irthumb geczogen hett. Vnd so er darauff vorhartet [= *hart wird, unnachgiebig bleibt*] vnd andern irrigen artickeln, ob wir vns vnd vnser kirchen mit gewissen ime vnd seinen anhengigen Bischoffen widder mugen vnterwerffen vnd mit inen geistliche gemeinschaft haben. Item in welchen artickeln man sonst mocht entweichen [= *nachgeben*] vnd wie weidt ader nit ane beschwerung der gewissen“.¹³

Trat infolge der Melanchthonschen Reise in der weiteren Behandlung des ganzen Problems zunächst eine mehrmonatige Pause ein, so trieb der Kurfürst, dem auf seine Bitte vom 17. September der Landgraf Philipp von Hessen am 9. November zwei auf das Konzil bezügliche undatierte hessische Theologengutachten übersandt hatte,¹⁴ daraufhin Anfang Dezember die Frage erneut voran. Beschäftigte er sich in dem zweiten Teile seines damals abgefaßten „Gedenckzeddels, von was Artickel zu reden vnd zu handeln sein wil, des Concilij, auch anderer sachen halben“,¹⁵ mit seiner

¹³ CR Bd. 3, Sp. 155 f.; UuA, S. 21, 19 f. und 27—39. Bei seinem Abdruck, dem der schlechte Text des CR zugrundeliegt, hat Bizer (S. 63 Zl. 25 f.) die bereits von H. Virck (ZKG Bd. 13 [1892], S. 509) mitgeteilten Verbesserungen: „erregen“ statt: „erwägen“ und: „stilschweigende“ statt: „[mit] stillschweigen“ nicht berücksichtigt; ferner ist dort (Zl. 29) „vorhartet“ statt: „vorharret“ zu lesen.

¹⁴ Es sind dies die beiden Gutachten, deren im Landeshauptarchiv Weimar (Reg H 148, Bl. 43—62 und 63—75) befindliche und von V. L. von Seckendorff, Commentarius de Lutherismo (Leipzig 1694), lib. III S. 145 kurz erwähnte Abschriften Bizer (S. 69—71) — sie aber fälschlich in den „Monat Dezember“ 1536 versetztend — unter Mitteilung wörtlicher Auszüge benutzt hat. Zu beiden Kopien finden sich im Marburger Staatsarchiv die Vorlagen (bzw. auch Vorarbeiten). Die von zehn Marburger Professoren sowie ober- und niederhessischen Theologen (Eisermann, Draconites, Krafft, Noviomagus, Rosenweber, Lonicerus, Schnabel, Corvinus, Kymeus, Greser) unterzeichnete undatierte Denkschrift (von unbekannter Hand geschrieben; Marburg, Polit. Archiv 462, Bl. 18 ff.) ist bereits gedruckt bei Ch. G. Neudecker, Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation (Nürnberg 1838), S. (121) 124—142; vgl. auch F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation Bd. 1 (Marburg 1852), S. 401—403; P. Tschackert, Antonius Corvinus. Leben und Schriften (Hannover-Leipzig 1900), S. 43—45; Braune a.a.O., S. 65—68; G. Franz, Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte Bd. 2: 1525—1547 (Marburg 1954), S. 251 Nr. 331. Zu dem anderen von dem Kasseler Superintendenten Johann Fontanus (Fontius) geschriebenen und von dem dortigen Hofprediger Dionysius Melander unterzeichneten Gutachten (Marburg, Polit. Archiv 462, Bl. 1 ff. mit zahlreichen Vorarbeiten in Nr. 461), das am 21. Oktober 1536 auf einer hessischen Synode „beschlossen“ wurde, vgl. die umfangreichen Mitteilungen von Braune a.a.O., S. 68—79 sowie Franz a.a.O., S. 251 Anm. 3. Das Datum (9. November) der Übersendung dieser hessischen Ratschläge an den Kurfürsten Johann Friedrich ergibt sich aus dessen Antwortschreiben vom 16. November; vgl. G. Mentz, Johann Friedrich der Großmütige Bd. 2 (Jena 1908), S. 108; vgl. auch Braune a.a.O., S. 64. Die beiden hessischen Gutachten finden sich abschriftlich (von unbekannter Hand) auch in der Wolfenbütteler Handschrift Helmst. 76, Bl. 202^a—209^b und 210^a—221^a; vgl. unten S. 277 Anm. 67.

¹⁵ Eigenhändiges kurfürstliches Konzept und (meist nur stilistisch abweichende) Reinschrift (von Schreiberhand) in Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 148, Bl. 61^a—66^b und 112^a—120^b): CR Bd. 3, Sp. 139—144; UuA, S. 22—26 Nr. 4

Lieblingsidee, der Einberufung eines evangelischen Gegenkonzils,¹⁶ so kommt dem ersten Teile des Schriftstückes insofern eine besondere Bedeutung zu, als hier nämlich Johann Friedrich jetzt erstmalig die beiden Ende August noch auf Luther und auf die Gesamtheit der Wittenberger Theologen verteilten Aufträge nunmehr allein in des Reformators Hand legte. Dessen Glaubensbekenntnis, das Brück als Luthers „Testament“ bezeichnet hatte, sollte zugleich¹⁷ das „Verzeichnis“ sowohl derjenigen Artikel enthalten, auf denen man unter allen Umständen beharren müsse, wie auch derjenigen, in denen man eventuell um einer Verständigung mit der Gegenseite willen nachgeben könne. „Derhalben“, so heißt es in dem eigenhändigen kurfürstlichen Entwurf des Gedenkzettels, „hoch von notten, das doctor Martynus seyn meynung myt gotlycher schryefft ferfertyge, wor auff er in allen artykeln, dye er geleret, geschryeben vnd gepredygt, in eynem Concylio, auch in seynem leczzten abschyde for gottes gerycht bestehen wyl, auch worinnen an verlezung gotlycher mayestet nyt zu weychen, Sundern, es treff leyb ader gut, fryeden ader vnfryeden, an das [= dessen *ungeachtet*] an wanken dar oben zu stehen vnd bis zu dem ende zu beharren sey. In welchen artyckeln auch vmb chrystlycher lyebe wegen, dye nyt notyk weren, kont etwas nachgeben werden, wye wol der selbygen an zweyffel wenyck seyn werden, das dyesse darneben von dem doctor auch angezeygt worden“.¹⁸ In seinen Ausführungen umriß der Kurfürst aber auch zugleich die weiteren Etappen, die dieses Dokument dann zu durchlaufen hatte: Nach seiner Fertigstellung sollte es nämlich von Luther den Wittenberger und einigen auswärtigen kursächsischen Theologen zur Annahme und Unterschrift vorgelegt werden,¹⁹ um sodann auf dem bevor-

(dort sind die wesentlichen Abweichungen des kurfürstlichen Konzeptes im Apparat mitgeteilt).

¹⁶ Vgl. dazu auch WA Briefe Bd. 6, S. 488, 37—50 (1533).

¹⁷ Entgegen dem klaren und eindeutigen Wortlaut der Quellen läßt Bizer den für die Beurteilung der Schmalkaldischen Artikel entscheidenden Gesichtspunkt des „Testamentes“ praktisch völlig außer acht, indem er die Absichten des Kurfürsten einseitig auf das Konzil bzw. das Gegenkonzil gerichtet sein läßt; vgl. Bizer, S. 66 und 73.

¹⁸ UuA, S. 23 App. zu Zl. 11—24 (die stilistisch abweichende Reinschrift: CR Bd. 3, Sp. 140; UuA, S. 23, 11—24). Irrtümlicherweise behauptet Bizer (S. 65), indem er den zweiten der oben abgedruckten Sätze, der in der Reinschrift lediglich stilistisch etwas umgeformt ist, übersehen hat: „Luther soll eine Schrift verfassen und angeben, (nicht worin man weichen könne, sondern) worauf man in jedem Fall zu bestehen habe“. Also besteht in diesem Punkte kein inhaltlicher Unterschied zwischen dem kurfürstlichen Gedenkzettel und dem von Brück am 30. August den Wittenberger Theologen übermittelten Auftrag.

¹⁹ Bei dieser Gelegenheit erwog der Kurfürst, wie seine (bisher völlig unbeachtet gebliebene) durchstrichene Randnotiz in seinem eigenhändigen Konzept (UuA, S. 23 App. zu Zl. 29 ff.) zeigt, den (dann jedoch von ihm verworfenen) Gedanken, „ob dye predykanten vnd predyger aus der andern relygion mytferwantten eyn anzcal zu schycken auch darzu erfordert werden“ sollten, hielt aber dann doch für „besser, das dye inlendyschen formals [= zuvor] myt eynander eynyck weren“ — er skizzierte damit also bereits den Weg, der dann auch tatsächlich beschritten wurde.

stehenden Schmalkaldener Bundestage von allen Religionsverwandten angenommen zu werden — als Verhandlungsgrundlage²⁰ auf dem Konzil oder (im Falle eines Gegenkonzils) als Bekenntnisschrift und Grundlage für das Verteidigungsbündnis.²¹

Entsprechend diesem kurfürstlichen Gedenkzettel erging dann alsbald — den Brückschen Auftrag vom 30. August praktisch aufhebend — mündlich oder schriftlich²² an die Wittenberger Theologen, zu denen jetzt auch noch der von auswärts zurückgekehrte Theologieprofessor Justus Jonas hinzugekommen war, die (im Wortlaut nicht erhaltene) Weisung, lediglich zu den Fragen einer eventuellen Zitation der Evangelischen zum Konzil, des Gegenkonzils und der Gegenwehr Stellung zu nehmen, während die Abfassung der Artikel Luther allein vorbehalten blieb. Nach Eingang des Wittenberger Theologengutachtens,²³ in dem der Gedanke eines Gegenkonzils als derzeit nicht akut dilatorisch behandelt wurde, erteilte der Kurfürst, der dabei ausdrücklich Geheimhaltung („in heheym“) vorschrieb, am 11. Dezember in einem an die fünf Wittenberger Theologen gerichteten Schreiben²⁴ — in Übereinstimmung mit seinem Gedenkzettel —, „Weil dan

²⁰ Gegen Bizer („falls es zum Gegenkonzil käme, so sollten sie dort zur Bekenntnisschrift erhoben werden“ [S. 65]) ist zu bemerken, daß nach dem klaren Wortlaut des kurfürstlichen Gedenkzettels diese Erhebung der Artikel zur Bekenntnisschrift auf alle Fälle bereits in Schmalkalden vor der Ausschreibung des Gegenkonzils, zu dem ja auch die Gegenseite einzuladen war und das daher erforderte, daß die Evangelischen mit einem fertigen Bekenntnis dorthin kamen, erfolgen sollte: „wan man sych nun [in Schmalkalden], wye zu got zu hoffen, der artyckel, worauff man eyntrechtlyklychen pleyben wolt, entslossen, Solt als dan dar von zu reden forgenommen werden, myt was mas vnd gestalt vom vnssern teyl eyn frey, gemeyn vnd chistlyches koncilyum auszuschreyben seyn solt“ (Konzept des Kurfürsten; Reinschrift: CR Bd. 3, Sp. 141; UuA, S. 25, 62—67).

²¹ „... das sych dye religion verwanten zu dem höchsten verpflychten, leyb, gut vnd alles vermögen hynnachzusezen vnd bey dem erkenntnus vnd ordnung eynes sulchen Concilio [!] vnwegerlychen vnd bey den artyckel, da von oben gesagt, der man sych vergleychen solt, zu bleyben“ (Konzept des Kurfürsten; Reinschrift: CR Bd. 3, Sp. 144; UuA, S. 25 f., 74—79). In der Reinschrift ist vor „vorgleichen“ sinngemäß das (in Bizers Zitat [S. 65 Zl. 17] versehentlich ausgefallene) Wort: „zuuor“ eingefügt.

²² Auf diese Instruktion, deren Inhalt sich aus dem Theologengutachten ergibt, nahm der Kurfürst in seinem Schreiben an die Wittenberger Theologen vom 11. Dezember 1536 zweimal ausdrücklich Bezug: „Nachdem als [wir] vor wenigen tagen zu Wittembergk gewest, eu[er] die furhaltung des ausgeschribenen vnd kunfftigen Con[cilii] halben] haben thun lassen“ und: „wie wir euch negst [= kürzlich] zu Wittembergk zum teil haben antzaigen lassen“ (WA Briefe Bd. 7, S. 613, 4—6 und 33 f.; UuA, S. 26, 10—13 und 28, 49 f.). Falls dem Theologengutachten eine (verlorene) schriftliche Instruktion mit genau formulierten Fragen zugrunde lag (vgl. in dem Gutachten die Formulierung: „Auf die andre Frage von der Gegenwehr“ [CR Bd. 3, Sp. 128]), so dürfte sie in der Form den Brückschen Artikeln vom Juli 1536, die dem ersten Wittenberger Gutachten als Grundlage dienten (WA Bd. 50, S. 166 f.), entsprochen haben.

²³ CR Bd. 3, Sp. 126—131; WA Briefe Bd. 7, S. 604 f.

²⁴ Nicht an Luther allein, wie Bizer (S. 65) angibt. Das von Schreiberhand herrührende, aber vom Kurfürsten eigenhändig durchkorrigierte (vgl. die folgende Anm.) Konzept, das durch Mäusefraß teilweise beschädigt ist (die ergänzten Stel-

der R[atschlag]k der Cristlichen lere vnd Religion hal[ben, wie] weit vnd in welchen Artickeln vnd stucken vo[n friden]s vnd einigkeit wegen zu weichen vnd nachzugeben sein mochte ader nit, noch gestellt werden sal“, nunmehr Luther persönlich den Auftrag, „ir doctor Martinus wollet die selbigen punctt vnd Artickel vor die handt nhemen vnd euer bedenden allenthalben stellen, was vnd wie weith, das es kegen Goth zuuorantwortten vnd mit guten gewissen vmb Cristlicher liebe willen zu erhaltung fridens vnd einigkeit in der Cristenheit nachzulassen vnd zu weichen, auch worauff des ba[b]stumb halben vnd seyner gewalt vnd angemasten vycariat christi, auff dye artikel, so formals von euch geleret, geschryeben vnd gepredygt,²⁵ endlich zuberuhen vnd zuuorharren sein wil ader nit“. ²⁶

len sind oben in eckige Klammern gesetzt), in Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 143, Bl. 11–12): WA Briefe Bd. 7, S. 612–614; UuA, S. 26–29 Nr. 5. Unzutreffend dürfte die Auffassung von Mentz (a.a.O. Bd. 2, S. 109) sein, die Theologen hätten in ihrem „Gutachten die Aufforderung des Kurfürsten, anzugeben, an welchen Lehrsätzen man unbedingt festhalten müsse, nicht berücksichtigt“, und deshalb habe er sich am 11. Dezember noch einmal an sie gewandt; vielmehr hatte der Kurfürst schon in seinem „Gedenkzettel“ diesen Auftrag dem Reformator vorbehalten, so daß er in der Instruktion für die Erstattung des Theologengutachtens sicherlich nicht enthalten war.

²⁵ Die Worte: „des babstumb *bis* gepredygt“ fügte der Kurfürst, den ursprünglichen Sinnzusammenhang zerstörend, eigenhändig in das Konzept ein, wobei sinngemäß zwischen dem Wort: „christi“ (hinter dem „zu beruhen“ gestrichen ist) und „auff“ ein „vnd“ zu ergänzen ist.

²⁶ Nicht zuzustimmen vermag ich Bizers Auffassung über den Wandel in der Absicht des Kurfürsten, wie sie nach B's Meinung in dem durch Brück am 30. August den Theologen erteilten Auftrag, ferner in dem im kurfürstlichen Gedenkzettel entwickelten Plan und schließlich in dem Auftrag an Luther vom 11. Dezember zutage treten soll: „Der Kurfürst hat also die Artikel zuerst [= Brücks Auftrag] 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 [= Gedenkzettel] 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 [vom 11. Dezember] 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“ (S. 66). Dazu ist zunächst zu bemerken, daß in allen drei Dokumenten (vgl. die oben im Text wörtlich zitierten Stellen sowie S. 264 Anm. 18) in gleicher Weise die Alternativfrage: Worauf muß man beharren, und was kann man nachgeben? gestellt ist — mit dem einzigen, sachlich aber kaum ins Gewicht fallenden Unterschied, daß in den beiden ersten Dokumenten das „Nachgeben“ an zweiter, im dritten jedoch an erster Stelle genannt ist. Im übrigen enthält auch dieses letzte Schriftstück im Gegensatz zu Bizers Meinung (S. 64) nicht „nur ein Verzeichnis dessen, worin man nachgeben kann“, sondern vielmehr in seinem ursprünglichen (von dem Kurfürsten durch seinen nachträglichen Einschub [vgl. dazu oben Anm. 25] etwas unklarer gestalteten) Wortlaut eindeutig die Doppelfrage: „was vnd wie weith . . . nachzulassen

Hatte der Kurfürst in seinem Auftrage vom 11. Dezember den von ihm damit zugleich verfolgten Gedanken eines Lutherschen „Testamentes“ nicht noch einmal ausdrücklich erwähnt, so hielt er doch nach wie vor auch an dieser Zielsetzung der von ihm angeforderten Artikel unbeirrbar fest, wie aus seinem Schreiben, das er am 9. Januar 1537 nach Empfang von Luthers Ausarbeitung an den Kanzler Brück richtete,²⁷ eindeutig hervorgeht; nachdem er nämlich diesem damals seinen Plan entwickelt hatte, jene Artikel noch vor der Bundestagung durch die (im Einzelnen aufgeführten) namhaftesten Vertreter der kursächsischen Pfarrerschaft unterschreiben zu lassen, faßte er seine damit verfolgte Absicht in die Worte zusammen: „In sunderhait auch bedenken wir, das die vnderschreibung der pfarrer vnd Prediger darzu dinstlich sey, Das, wan got der almechtige doctor Marthinum von dieser welt forderte, welchs in seinem gotlichen willen stehet, dieselben pfarrer vnd Prediger, so sich vnderschrieben, es bey den Artikeln musten pleiben lassen, vnd kain sunderlichs ader aigens nach irer meynung vnd guetdunken machen“.²⁸

Auf Grund des kurfürstlichen Auftrages vom 11. Dezember begann Luther zwar alsbald mit der Niederschrift; aber als er noch mitten in der Arbeit stand, erlitt er am Abend des 18. Dezember plötzlich einen schwe-

vnd zu weichen, Auch worauff endtlich zuberuhen vnd zuuorharren sein wil ader nit“ (wie die Formulierung dann in der verlorenen, stilistisch zweifellos geglätteten Reinschrift lautete, ist unbekannt).

Wenn Bizer zwischen dem Gedenkzettel und dem Schreiben vom 11. Dezember einen Gegensatz zu konstruieren sucht, indem er von letzterem sagt, „erst“ dort „wird einfach verlangt . . .“, so ist dem entgegenzuhalten, daß aus der Nichterwähnung des geplanten Gegenkonzils keineswegs hervorgeht, daß der Kurfürst bei seinem Auftrag vom 11. Dezember unbedingt nur das Konzil im Auge gehabt haben muß; denn einerseits war ja für die Abfassung der Artikel durch Luther deren Verwendungszweck — auf dem päpstlichen Konzil oder dem evangelischen Gegenkonzil — letzten Endes ohne praktische Bedeutung, so daß es der Kurfürst verständlicherweise nicht für notwendig hielt, seine Absicht, die er mit den Artikeln verfolgte, den Theologen näher darzulegen — um so weniger, als gerade diese sich wenige Tage zuvor seinem Plan eines Gegenkonzils gegenüber sehr reserviert verhalten hatten. Andererseits geht aber aus dem von Bizer (S. 72) veröffentlichten Auszug aus einem (undatierten) Bedenken des Landgrafen Philipp von Hessen, der sich darin für die (vom Kurfürsten vertretene) Idee eines Gegenkonzils einsetzte (vgl. dazu auch das vom Landgrafen nach der Eisenacher Zusammenkunft veranlaßte hessische Theologen-Gutachten, in dem ebenfalls der Plan eines evangelischen Gegenkonzils befürwortet wurde [Braune a.a.O., S. 84 und Anm. 1 sowie Bizer, S. 71]), ziemlich deutlich hervor, daß Johann Friedrich, der in den Tagen vom 21. bis 24. Dezember 1536 bei Gelegenheit ihrer Eisenacher Zusammenkunft offenbar den Landgrafen in seinen Plan des Gegenkonzils eingeweiht hatte (vgl. auch Braune a.a.O., S. 81), auch nach der ablehnenden Stellungnahme der Wittenberger Theologen in ihrem Gutachten von Anfang Dezember an seinem Plane durchaus festhielt; vgl. auch unten S. 272 Anm. 49.

²⁷ Vom Kurfürst eigenhändig durchkorrigiertes Konzept (von Schreiberhand) in Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 123, Bl. 13^a—18^b): ZKG Bd. 13, S. 510 bis 512; UuA, S. 87—91 Nr. 4. Dieses für die Kenntnis der kurfürstlichen Absichten überaus wichtige Schreiben hat Bizer völlig unberücksichtigt gelassen.

²⁸ ZKG Bd. 13, S. 512; UuA, S. 91, 77—83.

ren Herzanfall,²⁹ der ihn zwang, nunmehr auf dem Wege des Diktates seine Ausarbeitung notdürftig fertigzustellen.³⁰ Während er nämlich die noch von ihm selbst zu Papier gebrachten Artikel recht ausführlich und mit zahlreichen Einzelheiten behandelt hatte, faßte er (in auffälligem Gegensatz zu den vorangegangenen) die restlichen Punkte³¹ — offensichtlich in dem Bestreben, trotz seiner Krankheit den von ihm bereits am 15. Dezember für die Theologenkonferenz anberaumten Termin des 28. oder 29. Dezember („vel die innocentum vel sequente post Natalem Christi“)³² unter allen Umständen einzuhalten — in gedrängter Kürze zusammen.³³

Bei der Konzeption seiner Artikel hatte sich der Reformator stets die vom Kurfürsten gestellte Frage vorgelegt: Worauf muß man unbedingt beharren, und wo kann man etwas nachgeben? Diese Überlegung zieht sich, auch wenn der Reformator, der nun einmal seiner ganzen Natur nach „so sanfft vnd leise nicht treten“ konnte,³⁴ überall eine schroffe und unnachgiebige Haltung vertrat, doch wie ein roter Faden durch das gesamte Schriftstück.³⁵ Ebenso trug Luther dem kurfürstlichen Wunsche, daß seine

²⁹ Vgl. UuA, S. 33—35 Nr. 3.

³⁰ Die Einzelheiten vgl. bei Volz, S. 4—7.

³¹ Betr. Evangelium, Taufe, Kindertaufe, Sakrament des Altars, Schlüssel, Beichte, Bann, Weihe und Vokation, Priesterehe, Kirche, Rechtfertigung vor Gott und gute Werke, Klostergelübde, Menschensatzungen (WA Bd. 50, S. 240, 26—253, 4; UuA, S. 60, 1—69, 7). In die gleiche Richtung weist offenbar auch die Tatsache, daß die dritt- und zweitletzte Seite der Niederschrift (Bl. 21^b: „Von Clostergelubden“ [WA Bd. 50, S. 251, 15—29; UuA, S. 67, 26—68, 6] und Bl. 22^a: „Von Menschen Satzungen“ [WA Bd. 50, S. 251, 30—252, 9; UuA, S. 68, 7—14]) kaum zur Hälfte mit Text gefüllt ist. Offenbar beabsichtigte Luther, diese Artikel, deren (durch seinen schlechten Gesundheitszustand oder Zeitmangel bedingte) Knappheit ihn wohl selbst nicht recht befriedigte, noch nachträglich zu vervollständigen.

³² WA Briefe Bd. 7, S. 614 f. Nr. 3117 und 3118; UuA, S. 31—33 Nr. 2b und c.

³³ In seinem Schreiben an Brück vom 9. Januar 1537 (vgl. oben S. 267 Anm. 27) interpretierte der Kurfürst Luthers zwangsläufige Kürze — aber wohl nicht zutreffend — anders: „Vnd wiewol doctor Marthinus die selben Artickel etwas kurz vorfast, So Bedenken wir doch, er werde es nit an sundere, bewegende vrsachen, Auch dorumb gethan haben, damit die furfallenden disputation dadurch verkomen [= unterbunden] vnd apgeschniten“ (ZKG Bd. 13, S. 511; UuA, S. 87, 11—15).

³⁴ WA Briefe Bd. 5, S. 319, 7 (1530).

³⁵ Vgl. WA Bd. 50, S. 200, 1—5; 204, 4—7; 207, 3 und 26 f.; 208, 12; 209, 8 f.; 211, 4—6; 213, 17—19; 220, 23—25; 250, 15—17; 252, 10—16; UuA, S. 38, 21—24; 40, 21—23; 42, 7 f. und 22 f.; 43, 2 und 13; 44, 1 f.; 45, 21 f.; 49, 15 f.; 67, 5 f.; 68, 15—18.

Vgl. auch den von Luther bei der Niederschrift am Schluß des zweiten Artikels wieder gestrichenen Absatz (UuA, S. 44, 6—10; der in WA Bd. 50, S. 211 Anm. 1 gelieferte Text ist lücken- und fehlerhaft): „Wie . . . nu hiemit genugsam angezeigt, was wir thun oder lassen, weichen oder geben wollen; denn wo wir gleich alles nachliessen, was sie wolten haben, so sind sie doch ynn dem, das sie gar nichts wollen nachlassen, auch nicht die wurtze wey an vnser frauen tag etc.“

Daß Luther seinen Auftrag in diesem Sinn verstanden hatte, zeigen auch die Ausführungen in seiner (im Frühsommer 1538 verfaßten) Vorrede zu der von ihm damals veranstalteten Ausgabe der Schmalkaldischen Artikel: „Ward mir befohlen, Artickel vnser Lere zu stellen vnd zusammen bringen, obs zur handelung keme, was vnd wie fern wir wolten oder kundten den Papisten weichen vnd auff

Artikel nicht nur die Verhandlungsgrundlage für die Evangelischen auf dem Konzil (oder Gegenkonzil), sondern zugleich auch sein persönliches Bekenntnis darstellen sollten, dadurch Rechnung, daß er das allgemeine „wir“ seiner Ausführungen in den Schlußpartien in ein ganz persönlich gehaltenes Bekenntnis übergehen ließ; so heißt es in dem Abschnitt: „Wie man fur Gott gerecht wird, vnd von Guten wercken“: „Was ich dauon bisher vnd stetiglich gelert hab, das weis ich gar nicht zu endern“. Von geradezu entscheidender Bedeutung ist aber in diesem Zusammenhange sein Schlußbekenntnis: „Dis sind die Artikel, darauff ich stehen mus vnd stehen wil bis inn meinen tod, ob Gott wil, Vnd weis darinne nichts zu endern noch nachzugeben“.³⁶

Nachdem Luther dann am 3. Januar 1537 diese auf der Konferenz von den Wittenberger und mehreren auswärtigen kursächsischen Theologen unterschriebenen Artikel³⁷ dem Kurfürsten übersandt hatte,³⁸ konnte er

welchen wir gedechten endlich [= *endgültig*] zu beharren vnd zu bleiben“ (WA Bd. 50, S. 192, 13—193, 3; UuA, S. 178, 8—179, 12).

Auch auf der Wittenberger Theologenkonzferenz wurde die Frage des Nachgebens intensiv erörtert, wie die Präambel zu den (von einigen der anwesenden Theologen aufgesetzten) Artikeln über das Abendmahl unter einerlei Gestalt, die Ordination und die Adiaaphora beweist: „ob man dem Babst, wenn er den andern vnd vns etwas . . . frey lassen wurd, auch vmb fridens willenn etliche stücke mochte nachgeben“ (CR Bd. 3, Sp. 235; UuA, S. 71, 4—72, 7).

³⁶ WA Bd. 50, S. 250, 15—17 und 252, 10—14; UuA, S. 67, 5 f. und 68, 15—17. Daher ist Bizers Urteil (S. 66) unzutreffend: „Luther scheint bei der Abfassung der Artikel viel weniger von dem letzten Brief des Kurfürsten [vom 11. Dezember] als von dessen früherer Absicht [vgl. den Auftrag vom 30. August] 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“. Die „Form“ der Lutherschen Artikel erklärt sich aber keineswegs aus deren „Vorgeschichte“, wie Bizer sie in seiner einseitig auf die Konzilsfrage abgestellten Konzeption sieht, sondern vielmehr aus der zwiefachen kurfürstlichen Absicht: Konzilsschrift und Testament. Den Testamentscharakter unterstrich auch Luther in seiner Vorrede von 1538: „So hab ich gleich wol [*trotz des voraussichtlichen Scheiterns des Konzils*] diese Artickel jnn des wollen durch öffentlichen druck an den tag geben, ob ich ja ehe sterben solt, denn ein Concilium würde (wie ich mich gantz versehe vnd verhoffe), weil die leichtflüchtigen vnd tagschewende Schelmen so jemerlich mühe haben, das Concilium zu verzihen vnd zu verhindern, Damit die, so nach mir leben vnd bleiben werden, mein zeugnis vnd bekenntnis haben vorzuwenden vber das bekenntnis, das ich zuuor hab lassen ausgehen [1528; WA Bd. 26, S. 499—509], Darauff ich auch noch bisher bleiben bin vnd bleiben wil, mit Gottes gnaden“ (WA Bd. 50, S. 193, 22—194, 8; UuA, S. 179, 31—180, 40).

³⁷ Über die Frage, wann und auf wessen Veranlassung (Bugenhagens oder Amsdorfs?) Luther die ursprüngliche Fassung des Abendmahlsartikels: „... Halten wir, das vnter brot vnd wein sey der warhafftige leib vnd blut Christi im Abendmal“ (WA Bd. 50, S. 242, 5—7; UuA, S. 61, 13 f.) durch Streichung des Wortes: „vnter“ abänderte, ist auf Grund der Quellen keine eindeutige Klarheit zu gewinnen; vgl. dazu Volz, S. 11—13; Bizer-Kreck, S. 34—37; Bizer, S. 73—75. Jedoch möchte ich die früher von mir vertretene Auffassung (Volz, S. 12), auf die sich auch noch Bizer stützt (S. 74), daß die vom Schreiber während des Lutherschen Diktats vollzogene rein stilistische Korrektur (die Streichung der Worte: „im Abendmal“ hinter „Christi“ und ihre Einfügung hinter „wein“) gleichzeitig

bald feststellen, daß er mit deren Inhalt und Tenor ganz dessen Intentionen getroffen hatte. Wie ungemein stark jene Ausführungen den Herrscher beeindruckten, erhellt nämlich nicht allein aus der Tatsache, daß er sie sofort zweimal durchlas,³⁹ sondern auch daraus, daß er — entgegen der üblichen fürstlichen Gepflogenheit — das Antwort- und Dankschreiben nicht etwa von einem seiner Kanzleibeamten entwerfen ließ, sondern ein solches im Umfang von nicht weniger als vier Seiten eigenhändig konzipierte⁴⁰ und dann auch selbst ins Reine schrieb.⁴¹ Mit großer Freude erfüllte ihn die Tatsache, daß Luther „yn nycttes sein gemut verendert, Sundern auff den chrystlichen artyckel, dye er alweck geleret, gepredygt vnd geschryeben, bestendycklychen beruhet, welche auch auff den grunt vnssern hern christum gebawet, den dye portten der hellen vmbzustossen nyt fermugen, auch for dem ba[b]st, consylio vnd seynen anhangern jhe vnd in

mit der theologisch bedeutsamen Tilgung des „vnter“ erfolgt sein müsse, nicht mehr unbedingt aufrechterhalten. Der graphische Befund des von mir erneut daraufhin untersuchten Originals in Heidelberg (leicht veränderte Tintenfärbung bei der Streichung von „vnter“?) läßt nämlich vielleicht doch die Möglichkeit offen, daß Luther nicht schon während des Diktates, sondern erst auf der Theologenkonzferenz der keineswegs mit der Wittenberger Konkordie von 1536 („cum pane et vino“) übereinstimmenden und für die Oberdeutschen völlig untragbaren ursprünglichen Formulierung: „vnter brot vnd wein“ durch die Beseitigung des „vnter“ eine für jene Kreise annehmbare Fassung gegeben hat.

³⁸ WA Briefe Bd. 8, S. 3; UuA, S. 76 f. Nr. 10.

³⁹ WA Briefe Bd. 8, S. 5, 41; UuA, S. 85, 53 f.

⁴⁰ Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 123, Bl. 11—12): WA Briefe Bd. 8, S. 4—6; UuA, S. 83—87 Nr. 3. Der Abdruck in der Weimarer Ausgabe beruht jedoch nicht auf der (schwer lesbaren) Weimarer Urschrift, sondern O. Clemen legte, ohne indessen auf diesen Sachverhalt irgendwie hinzuweisen, hier einfach den von Enders (Luthers Briefwechsel Bd. 11, S. 154—156) unter Th. Koldes Vermittlung aus einer ungenauen Gothaer Abschrift (Cod. 452) entnommenen Text zugrunde, gibt aber als Fundort das Weimarer Aktenzeichen an. Unser Abdruck beruht auf dem Weimarer Konzept.

Wie sehr sich der Kurfürst von Luthers Ausführungen persönlich angesprochen fühlte, geht auch deutlich aus dem zunächst im Konzept begegnenden vertraulichen Ton (in der Anrede: „Lyeber er doctor“ und persönliches „ich“ statt des fürstlichen: „wir“), den Johann Friedrich aber dann doch sogleich wieder fallen ließ, hervor.

⁴¹ Diese (nicht erhaltene) Reinschrift ist in einer Lutherschen (in die Zeit zwischen dem 14. und 31. Januar 1537 zu datierenden) Tischrede erwähnt: „Literas electoris satis longas propria manu ad se scriptas perlegit, sed erat illius exaratio satis confusa, ita ut a multis literae et characteres cognosci non possent, ut plerumque divinare cogeretur, non legere“ (WA Tischreden Bd. 3, S. 383, 6—10). Da sowohl die Angabe des Umfanges („satis longae“) auf das kurfürstliche Schreiben vom 7. Januar zutrifft wie auch dessen Datum dem Zeitpunkt der Tischrede sehr nahe liegt, kann wohl kein ernstlicher Zweifel darüber bestehen, daß beide Schriftstücke miteinander zu identifizieren sind (gegen Clemen [WA Briefe Bd. 8, S. 4 Vorbem.], der ohne jeden ersichtlichen Grund mit der haltlosen Vermutung operiert, der Brief vom 7. Januar sei „Luther sicher in einer Kanzleireinschrift zugegangen“; im übrigen ist aus der gleichen Zeit kein anderer Brief des Kurfürsten an Luther bekannt, der noch in Frage kommen könnte).

gener welt wol bleyben werden“.⁴² Luthers Bekenntnis machte Johann Friedrich aber auch zu seinem eigenen, wenn er schrieb: „dye weyl es dan myt dyessen Sachen dye gelegenheyt hat, auch dye artyckel dermassen gestelt seyn, das sye nyemandes mit gotlycher warheyt vmbstossen mack, auch So klerlychen vnd verstantlychen, das wyr sye als eyn leyhe got lob foriger augsburgyescher gethanner confession gemes for christlychen vnd recht halden vnd verstehen, wyssen wyr keynen weyttern rat dar vber zu halden, nach dem wyr sye zcu dem zweytemal durchlessen, Sunder nemen dyesselbygen also for gotlychen, christlychen vnd recht an, wollen auch dye selbygen for eynem concylio, auch for der gantzen welt, auch wozcu es gelangen sol, dermassen frey offentlychen bekennen vnd bekant haben vnd wollen got byetten, er wolle vnsserm bruder“⁴³ vnd vns, auch vnssern nachkommen genadt geben, das wyr besthendyglychen vnd an wancken darynnen ewycklychen beharren vnd bleyben mugen“.⁴⁴

Wie stark aber der Kurfürst — weit über die kirchenpolitischen Erfordernisse der Konzilsfrage hinaus — auch innerlich an Luthers Artikeln beteiligt war und in wie hohem Maße sie ihm für sein ganzes künftiges Leben geradezu eine Herzensangelegenheit bedeuteten, erkennt man weiterhin zur Genüge aus der Tatsache, daß es gerade Johann Friedrich war, auf dessen Betreiben und in dessen Landen während seiner letzten Lebensjahre (1552/54) Luthers Artikel zur offiziellen Bekenntnisschrift erhoben wurden.⁴⁵

⁴² WA Briefe Bd. 8, S. 4, 13—18; UuA, S. 84, 17—85, 23.

Wenn auch der Kurfürst in seinem Gutachten vom Januar 1537 (CR Bd. 3, Sp. 258—265), das Bizer (S. 67) etwas unklar als „sächsisches Gutachten“ bezeichnet (vgl. auch die im Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 23 [1926], S. 276—283 abgedruckte Kanzlei-Reinschrift), auf Luthers Artikel keinen Bezug nahm, so geschah es — mit Worten, die sich eng mit den obigen berühren („das dye portten der hellen nyt mugen vmbgestossen werden“) — in einem weiteren kurfürstlichen Bedenken, das wohl in den Januar 1537 zu setzen ist (vgl. ZKG Bd. 13, S. 501 f.) und von dem sich sowohl das eigenhändige Konzept des Kurfürsten wie auch die Reinschrift (von Schreiberhand) in Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 107 und Reg H 148, Bl. 108 ff.) befindet: CR Bd. 3, Sp. 136—138 (zu Sp. 138, 17—46 vgl. auch Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 23, S. 276). Unnötigerweise läßt Bizer (ARG Bd. 47, S. 79 f.; ebd. S. 79 Zl. 3 v. u. ist „1461“ zu lesen) die Verfasserschaft offen, die sich einwandfrei aus der Tatsache ergibt, daß der Kurfürst selbst das Konzept geschrieben hat (vgl. auch schon Mentz, Johann Friedrich der Großmütige Bd. 2, S. 113 Anm. 1). Während in der Reinschrift (CR Bd. 3, Sp. 136; UuA, S. 91, 1 f.) nur von Luthers und der andern Theologi „Bedenken“, unter dem jedoch (gegen Bizer a.a.O.) dem ganzen Zusammenhang nach nur die Luthersche, von den Theologen unterzeichnete Niederschrift verstanden werden kann, die Rede ist, so sind in dem kurfürstlichen Konzept die „artyckel“ Luthers ausdrücklich erwähnt: „Nachdem doctor luter vnd dye andern teologi ir bedenken . . . myt gotlychem wort ergrundet, welche artyckel dermassen gelegen, das dar von myt got vnd gewyssen nyt kan vnd magk, es erfolge dar aus, was da wolle, an verlezung gotlycher eher abgeschaiden werden“.

⁴³ Johann Friedrichs Stiefbruder und damaliger Mitregent Johann Ernst (1521 bis 1553).

⁴⁴ WA Briefe Bd. 8, S. 5, 36—47; UuA, S. 85, 46—86, 62.

⁴⁵ Vgl. dazu unten S. 285.

Mit der Abfassung der Lutherschen Artikel und ihrer Annahme durch die Wittenberger Theologenkonferenz waren die Voraussetzungen geschaffen, auf deren Grundlage der Kurfürst auf dem Bundestag in Schmalkalden zu operieren beabsichtigte. Dort sollte nämlich, wie er es schon in seinem Gedenkzettel von Anfang Dezember 1536 ausgesprochen hatte, „solcher Artickel halben ain ainhellige vorgeleichung“ geschehen.⁴⁶ Da er aber dabei gewisse Schwierigkeiten und Widerstände befürchtete, erschien es ihm, wie er sich gegenüber Brück am 9. Januar 1537 ausließ, zweckmäßig, wenn zuvor die namhaftesten Vertreter der kursächsischen Geistlichkeit die Artikel des Reformators unterschrieben: „Dan wir bedenken, das solchs bey den andern gelerten ain ansehen wurde haben, Solten auch souiel ehe der Artickel mit cynigk werden“.⁴⁷ Aus unbekannten Gründen unterblieb jedoch — mit einer Ausnahme⁴⁸ — diese vorherige Unterzeichnung.

Die entscheidende Vorberatung über den dann auf den 7. Februar 1537 nach Schmalkalden ausgeschriebenen Bundestag fand in der Zeit vom 21. bis 24. Dezember 1536 in Eisenach zwischen den beiden Bundeshäuptern, dem Kurfürsten Johann Friedrich und dem Landgrafen Philipp, statt. Bei dieser Gelegenheit weihte der sächsische Kurfürst seinen Bundesgenossen nicht nur in seinen Plan eines evangelischen Gegenkonzils ein,⁴⁹ sondern vereinbarte offenbar mit ihm auch die Aufgabe, die von den Theologen der Bundes- und Religionsverwandten in Schmalkalden zu erledigen war; sie sollten nämlich „darvon schlissen und handeln, worin man weichen konne und welle und wilcher gestalt und wie fern man wolle weichen und woruf man entlich bestehen und pleiben wolle“.⁵⁰ Als Grundlage für diese Verhandlung auf dem Bundestag sollten aber nach dem Ausschreiben an die Bundes- und Religionsverwandten vom 24. Dezember⁵¹ diese, „souiel das Concilium anlanget, Mit iren gelarten Theologen vnd Predigern erwegen, beradschlagen vnd ire vnd der iren Radschlege schrifttlich vorfassen lassen vnd dieselben . . . vff gemelten tagk mit dohin bringen“. Im Zusammenhang damit machte wahrscheinlich Johann Friedrich dem Landgrafen auch von dem an den Reformator ergangenen Auftrag Mitteilung, ohne indessen

⁴⁶ CR Bd. 3, Sp. 141; UuA, S. 25, 59 f.

⁴⁷ ZKG Bd. 13, S. 511; UuA, S. 89, 37—40.

⁴⁸ Der Torgauer Pfarrer Gabriel Didymus (Zwilling) unterschrieb im Januar 1537 (WA Bd. 50, S. 253, 17; UuA, S. 95 Nr. 7).

⁴⁹ Vgl. das undatierte Bedenken des Landgrafen (Marburg, Polit. Archiv 464), auf das zuerst Braune (a.a.O., S. 81 f.) aufmerksam gemacht und aus dem Bizer (S. 72) einige entscheidende Sätze abgedruckt hat („wo man seghe [= sähe] das concilium vorgengig, das man alsdan ein gegen versamlung machte und dohin alle Euangelische und die unsers Glaubens weren erforderte, Item alle konige, fursten und stende, die unserm Glauben oder unsern Personen geneigt“), sowie das etwas spätere gleichfalls undatierte hessische Theologengutachten, dessen Konzept Antonius Corvinus geschrieben hat (Marburg, Polit. Archiv 465) (vgl. Braune a.a.O., S. 81 Anm. 1 und 82—85 und 85 f. Anm. 2 sowie Bizer, S. 71); vgl. auch oben S. 267 Anm. 26.

⁵⁰ Vgl. das in Anm. 49 zitierte Bedenken des Landgrafen.

⁵¹ Entwurf (von Schreiberhand) in Weimar, Landeshauptarchiv (Reg H 138, Bl. 4—6): UuA, S. 81, 29—32.

jenen über die angestrebte Tragweite der Lutherschen Artikel aufzuklären, daß sie nämlich in Schmalkalden — und zwar nicht nur im Hinblick auf das Konzil — zur allgemeinen Bekenntnisschrift⁵² erhoben werden sollten⁵³ (über den Inhalt der Artikel im Einzelnen konnte er begreiflicherweise damals nichts berichten, da sie ihm ja zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht vorlagen).

Unter diesen Umständen bedeutete es für Philipp von Hessen keine Überraschung, als ihm am Abend des 10. Februar in Schmalkalden, wo wenige Stunden zuvor Kanzler Brück im Auftrage seines Landesherrn den Bundestag eröffnet hatte, Melanchthon in einem privaten Gespräch von der Existenz der Lutherschen Artikel berichtete;⁵⁴ jedoch war dem Landgrafen, der sich von ihrem Zweck eine falsche Vorstellung gemacht hatte,⁵⁵ bis

⁵² Grundsätzlich war man hessischerseits, wie das nach der Eisenacher Zusammenkunft entstandene undatierte hessische Theologengutachten zeigt, im Hinblick auf das Konzil von der Notwendigkeit überzeugt, „das fursten und stende theils sich einer beständigen einmütigen confession, in der schrift, der heiligen veter geschicht und leer gegründet, vergleichen und samptlich übergeben, sich ires glaubens zu bekennen“; denn die Confessio Augustana sei für diesen Zweck nicht das gegebene Instrument, da sie „zu Augspurg nit hat einmütig gestelt und übergeben werden“ (Bizer, S. 71; vgl. auch Braune a.a.O., S. 83 f.). Dafür, daß — wie Bizer (S. 73) anzunehmen scheint — mit der in dem hessischen Gutachten geforderten „beständigen einmütigen confession“ die Lutherschen Artikel gemeint seien, dürfte kein Beweis zu erbringen sein. Einer solchen Interpretation widerspricht auch die Auffassung, die der Landgraf zunächst von Luthers Artikeln als einem sächsischen Gutachten hatte (vgl. unten S. 273 f. und Anm. 55).

⁵³ Vgl. den Brief des Landgrafen an den Straßburger Städteboten Jakob Sturm über sein Gespräch mit Melanchthon in Schmalkalden am Abend des 10. Februar 1537 (vgl. unten Anm. 54). Soweit stimme ich (entgegen meiner früheren Auffassung [Volz, S. 17]) mit Bizer (S. 72 Anm. 41) überein, wenn er schreibt: „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“.

⁵⁴ Vgl. Philipps Schreiben, das er unmittelbar nach Melanchthons Besuch an den ihm befreundeten Straßburger Städteboten Jakob Sturm richtete (in Kanzleiabschrift in Marburg [Polit. Archiv 2916]: O. Windkelmann, Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation Bd. 2 [Straßburg 1887], S. 430 f.; UuA, S. 103—107 Nr. 2); danach habe ihm Melanchthon „bericht, wie Luther gestalt die artikel ganz gemein“. Die bestimmte Formulierung: „die artikel“ setzt offensichtlich voraus, daß nicht nur der Landgraf, sondern auch Sturm von der Tatsache, daß Luther derartige Artikel verfassen sollte, bereits vorher unterrichtet war. Da Sturm schon am 7. und der Landgraf am 8. in Schmalkalden angekommen war, ist mit Sicherheit anzunehmen, daß beide bereits vor dem Abend des 10. Februar zusammengetroffen waren; bei dieser Gelegenheit (falls es nicht schon vorher in einem [verlorenen] Schreiben geschehen war) dürfte Philipp seinen Freund Sturm ins Vertrauen gezogen haben.

⁵⁵ Das ergibt sich aus den Worten, daß Luther „die artikel ganz gemein [= für alle bestimmt] gestalt“ hätte; Philipp war anscheinend vorher der Meinung gewesen, daß sie lediglich das kursächsische Gutachten darstellten, wie es in dem Ausschreiben vom 24. Dezember 1536 von allen Ständen angefordert worden war (vgl. oben S. 272 und Anm. 51; auf diese von den Ständen mitzubringenden Gutachten [und nicht etwa speziell auf Luthers Artikel] bezieht sich auch Bizers Äußerung: „Da der Landgraf selbst solche Artikel angeregt hatte . . .“ [S. 75]). Bizer (S. 75) hat den Ausdruck: „ganz gemein“ mit: „ganz allgemein als

dahin ihr Inhalt im Einzelnen noch unbekannt⁵⁶ — ein Beweis dafür, daß der Kurfürst ihm den Wortlaut bisher noch nicht mitgeteilt hatte.⁵⁷ Bei Gelegenheit dieser Unterredung wies Melanchthon den Landgrafen auf die Gefahr hin, die sich aus Luthers Formulierung des Abendmahlsartikels⁵⁸ zwangsläufig für die Einheit der Evangelischen ergeben müsse, und machte daher in diesem Zusammenhang den (der Einstellung der oberdeutschen Stände entsprechenden) Vorschlag, „die Stende mochten alwegen sagen, sye hetten die Confession vnd die Concordia angenommen. Da wolten sie bei bleiben“.⁵⁹ Melanchthons Ziel war es also, daß die Oberdeutschen durch

Bekenntnis“ nicht entsprechend der Bedeutung von „gemein“ = „für alle bestimmt“ interpretiert („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“). Der Unterschied liegt aber nicht darin, daß Luther nicht ein Konzilsgutachten, sondern ein Bekenntnis verfaßt hätte, sondern vielmehr darin, daß seine Artikel nicht das kursächsische Gutachten, sondern ein für alle (Bundesverwandten) bestimmtes und von ihnen allen anzunehmendes Bekenntnis darstellten.

⁵⁶ Vgl. Philipps briefliche Äußerung: „Wie ich nun die [*von Melanchthon mündlich kurz mitgeteilten Lutherschen Artikel*] vermerckt vnd gefast, weren sie der Confession gleichformig, Auch zum teil besser“.

⁵⁷ Nachweislich hatten die hessischen Politiker am 11. Februar 1537 Luthers Artikel im Wortlaut in Händen; vgl. den von diesem Tage datierten Auszug des hessischen Kanzlers Johann Feige (Marburg, Polit. Archiv 464: Volz, S. 57; UuA, S. 104 f. Anm. 6).

⁵⁸ Vgl. dazu oben S. 269 f. Anm. 37.

⁵⁹ Ergibt sich auch aus den von Bizer (S. 77–80) aus dem Konstanzer und Ulmer Stadtarchiv auszugsweise mitgeteilten Dokumenten (Instruktion für die Konstanzer Städteboten und Schreiben des Ulmer Pfarrers Martin Frecht an den dortigen Rat), daß der Gedanke, es bei der bereits vorhandenen Bekenntnisgrundlage bewenden zu lassen, in den oberdeutschen Städten bereits vor dem Bundestage herrschte und dieses Argument daher deren Vertretern in Schmalkalden also auch ohne Melanchthons Rat geläufig war, so ändert diese von Bizer neu erschlossenen Erkenntnis indessen nichts an der Tatsache, daß Melanchthons Intrige in die gleiche Richtung zielte und die Opposition der Oberdeutschen damit in willkommener Weise unterstützte.

Wenn Bizer (S. 76) die Frage aufwirft: „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?“, so übersieht er dabei völlig die Tatsache, daß Melanchthon nicht als Privatmann, sondern auf Befehl des Kurfürsten (vgl. WA Briefe Bd. 7, S. 620 f. Nr. 3122; UuA, S. 82 f. Nr. 2) und in dessen Gefolge nach Schmalkalden gekommen war. Es stand ihm daher in keiner Weise zu, die Politik seines Landesherrn durch sein eigenmächtiges Vorgehen zu durchkreuzen. Wie Johann Friedrich über derartige Eigenmächtigkeiten Melanchthons dachte, erhellt zur Genüge aus seinem Schreiben an diesen, als er zwei Jahre zuvor im Sommer 1535 auf eigene Faust mit den Franzosen verhandelt hatte: „Ihr möget aber leichtlich bedenken, was ihr uns als eurer von Gott geordneten Oberkeit schuldig seid; darum uns nicht wenig beschwerlich, daß ihr euch ohne unser Vorwissen dergestalt verteuft [= tief eingelassen] und euch nicht zuvor bei uns erkundet, was uns darinnen gelegen hat sein wollen“ (CR Bd. 2, Sp. 910); vgl. auch Mentz a.a.O. Bd. 3, S. 269.

dieses — wie er meinte ⁶⁰ — durchschlagende Argument Luthers Artikel zu Fall brächten; sollte dies jedoch nicht gelingen, so würde er (nach dem landgräflichen Bericht) daraufhin arbeiten, daß zum mindesten der anstößige Abendmahlsartikel eine der Wittenberger Konkordie von 1536 mehr entsprechende Fassung erhalte.⁶¹

Melanchthons Besuch bei dem Landgrafen und sein Plan hatten ihre Ursache in Vorgängen, die sich auf der Eröffnungssitzung am Mittag desselben Tages abgespielt hatten; denn nach dem Bericht der Straßburger Städteboten ⁶² schlug Brück, der diese Tagung eröffnete, als 3. Punkt vor,

⁶⁰ Vgl. den Bericht des Landgrafen: „da dechte er [= Melanchthon], wurde es auch wol bei pleiben“.

⁶¹ Indem Bizer (S. 76) die vom Landgrafen referierten eindeutigen Worte Melanchthons: „Doch mochten die Stende alwegen [= immer] sagen . . .“ mit der Wendung: „und dabei eventuell . . .“ umschreibt, wird er der Quelle nicht gerecht, indem er jetzt den Abänderungsversuch Melanchthons, den der Landgraf am Schluß noch ganz beiläufig erwähnt („Hat auch gesagt . . .“), in den Vordergrund schiebt und der Opposition der Stände und dem von ihnen vorzubringenden Argument gegen die Artikel in ihrer Gesamtheit als einer Eventuallösung nur eine sekundäre Bedeutung beimißt.

⁶² Urschrift (von der Hand des zweiten Straßburger Städteboten Matthäus Pfarrer) in Straßburg, Stadtarchiv (AA 461, Bl. 20 ff.): Winkelmann a.a.O., S. 414—428 Nr. 439; UuA, S. 146 ff. (auszugsweise).

Abgesehen von einem ganz knappen Ulmer Bericht, der aber für die gegenwärtige Frage keinerlei Material liefert, liegt über diesen Vorgang auf der Eröffnungssitzung noch ein Bericht der Konstanzer Städteboten Johann Betz und Matthäus Molkenbauer (von letzterem geschrieben) vor (Konstanz, Stadtarchiv: Urkunden zur Geschichte der Kirchenreformation, insbesondere der Stadt Konstanz, Fasc. 16 [1537], Nr. 10; auszugsweise gedruckt bei E. Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert [Gütersloh 1940], S. 187—192; Bizer, S. 80—84; UuA, S. 147, 18 ff.). Gerade auf diesen Bericht stützt sich Bizer (S. 81 und 85) in entscheidendem Maße. Wenn die von den Konstanzer Abgesandten gebotene Darstellung, die offensichtlich grobe Irrtümer aufweist, indem sie die Ereignisse vom Freitag (9. Februar) (= Sessionsstreit) und Sonnabend (10. Februar) (= Eröffnungssitzung) unter dem Datum des ersten Tages zusammenzieht, im Gegensatz zum Straßburger Bericht auch eine Bezugnahme auf die Confessio Augustana und die Apologie enthält („Die [Theologen] solten die zu Augspurg vbergebene Confession sampt der Appologi fur sich nemmen vnd daruon reden“), so ist dabei zu berücksichtigen, daß die Konstanzer Städteboten nach ihrer eignen (auch von Bizer erwähnten) Angabe erst am Abend des 10. Februar in Schmalkalden eintrafen. Da sie infolgedessen nicht an den vorausgegangenen Sitzungen persönlich teilgenommen haben (was ich selbst seinerzeit übersehen habe [Volz, S. 20]), stellen ihre Aufzeichnungen über diese Vorgänge keinen unbedingt verlässlichen Augenzeugenbericht dar, sondern sie beruhen nur auf sehr ungenau wiedergegebenen Informationen von dritter Seite.

Einen deutlichen Hinweis darauf, was der sächsische Kanzler Brück nun tatsächlich gesagt hat, enthält offenbar der Straßburger Bericht (Winkelmann a.a.O., S. 416; UuA, S. 149, 5—18) in seinen Mitteilungen über die gesonderte Beratung der Städteboten am Morgen des nächsten Tages (11. Februar); dort heißt es nämlich: „Den dritten puncten aber, das die gelerten solten zu samen kumen vnd sich in den strittigen artickelen der confession etc. solten verglichen, haben die stett allerley bedenkens gehabt“. Aus dem weiteren Zusammenhang geht einwandfrei hervor, daß diese „Vergleichung in den strittigen Artikeln“ mit dem Konzil, dessen baldiger Zusammentritt durch den gegenwärtigen Krieg zwischen dem Kaiser und

„das vnserere gelerten furgefordert wurden vnd aber die prediger in einer guten anzal alhie weren, do mit sie ouch ettwas detten, das sie zu samen sessen vnd sich vnderredten, wu bie sie beliben gedechten, ob ettwas gutz solte furgenomen, ob ouch ettwas solte nochgeben werden“. Betrachtet man nun diese Formulierung, so ergibt sich, daß jene Wendung die gleiche Fragestellung enthält, die der kurfürstliche Auftrag als Inhalt der von Luther zu verfassenden Artikel aufweist.

Um die Bedeutung dieser Tatsache in vollem Umfange ermessen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, mit welchen Plänen der Kurfürst, dessen ausführendes Organ Brück war, nach Schmalkalden gekommen war. In unmißverständlicher Form hatte er sowohl in seinem Gedenkzettel von Anfang Dezember 1536⁶³ wie auch in seinem Schreiben an Brück vom 9. Januar 1537⁶⁴ seine Absicht dargelegt, daß auf dem Bundestag über des Reformators Artikel „ain ainhelligliche vorgleichung“ der Theologen erfolgen solle. Zu diesem Zweck hatte Johann Friedrich, der von Luthers Bekenntnis tief beeindruckt war, die ihm am 3. Januar 1537 übersandte Spalatinsche Abschrift des Dokumentes mit den auf der Wittenberger Theologenkonzferenz vollzogenen Unterschriften⁶⁵ nach Schmalkalden mitgenom-

Frankreich verhindert würde, in unmittelbarer Verbindung steht, daß es sich infolgedessen dabei keineswegs um die Beilegung innerprotestantischer Streitigkeiten handeln kann; diese Deutung wird aber auch noch bestätigt durch den ausdrücklichen Hinweis auf „die bekennissen, so key. Mt. übergeben, dorin man einig were“. Unter diesen Umständen können sich die „strittigen der artickelen der confession“ nur auf Art. XXII—XXVIII der Confessio Augustana (betr. beiderlei Gestalt des Sakraments, Ehestand der Priester, Messe, Beichte, Unterschied der Speise, Klostergelübde, der Bischöfe Gewalt) beziehen; diese tragen in den Ausgaben des Augsburger Bekenntnisses die Gesamtüberschrift: „Artikel, von welchen Zwiespalt ist“, und in einer zeitgenössischen Abschrift sind sie als „streitige Artikel“ bezeichnet (Bekenntnisschriften, S. 84 u. App.). Mit der „Vergleichung“ kann im Straßburger Bericht daher nur die Erzielung einer Übereinstimmung in der Frage, wie weit man in diesen Punkten nachgeben wolle oder nicht, gemeint sein. Auf diese Weise hatte Brück lediglich die Grenzen bestimmt, innerhalb deren sich die Erörterungen der Theologen bewegen sollten, ohne damit über deren Grundlage eine bindende Aussage zu machen. Angesichts dieser Sachlage dürfte es daher nicht zweckmäßig sein, für die Eröffnungssitzung den sekundären Konstanzer Bericht als entscheidende Quellengrundlage zu verwerten.

Für die Richtigkeit der oben vorgetragenen Auffassung, daß es sich zunächst lediglich um die Frage, wo man nachgeben könne und woran man unbedingt festhalten müsse, handelte, spricht auch die Tatsache, daß man in der Beratung der Städteboten am Morgen des 11. Februar sowohl nach dem Straßburger wie auch nach dem Konstanzer Bericht (UuA, S. 149, 19 ff. und 150, 50 ff.) von dieser Fragestellung ausging.

⁶³ Vgl. oben S. 265 Anm. 20 und CR Bd. 3, Sp. 141; UuA, S. 24, 48—25, 61.

⁶⁴ ZKG Bd. 13, S. 511; UuA, S. 89, 37—40.

⁶⁵ Über Spalatins Abschrift (in Weimar, Landeshauptarchiv: Reg H 124, Bl. 1^a—36^b) vgl. WA Bd. 50, S. 174 und 189 sowie UuA, S. 73 f. Nr. 8.

men,⁶⁶ ebenso wie auch Luther seinen Entwurf dorthin mitbrachte,⁶⁷ um für eine derartige Verhandlung gerüstet zu sein.

⁶⁶ Die beiden Blätter, auf denen die in Wittenberg (und später in Torgau, Schmalkalden und Erfurt) vollzogenen Theologen-Unterschriften stehen, hängen unmittelbar mit den Blättern, die Spalatins Abschrift enthalten, zusammen; daraus ergibt sich die Tatsache, daß der Kurfürst diese Abschrift nach Schmalkalden mitgenommen hat.

⁶⁷ Diese Tatsache ergibt sich daraus, daß die in Schmalkalden angefertigten Abschriften, die sich bei den Bundestagsakten in Frankfurt, Ansbach (jetzt: Nürnberg), Konstanz und Braunschweig befinden (vgl. Volz, S. 23 Anm.), nach Ausweis der Lesarten nicht auf Spalatins Kopie, sondern auf dem Lutherschen Exemplar beruhen.

Auf Spalatins Abschrift (vgl. WA Bd. 50, S. 174 und 189; UuA, S. 73 f. Nr. 8) geht dagegen die in der Wolfenbütteler Handschrift Helmst. 76 (Bl. 134^a—154^a mit der Überschrift [Bl. 133^a]: „Articuli doctrinae christianae, in quibus in concilio et alias perseuerandum“) befindliche und von Schreiberhand herrührende Kopie, die alle Spalatinschen Textbesonderheiten (Zusätze, Auslassungen usw.) darbietet, zurück; da sie außer dem Luthertext abschriftlich am Schluß (Bl. 154^a) auch die auf der Wittenberger Theologenkonzferenz vollzogenen acht Unterschriften sowie die des Torgauer Pfarrers Gabriel Didymus (WA Bd. 50, S. 253, 5—17; UuA, S. 75 Nr. 9 und S. 95 Nr. 7) enthält, muß sie im Januar 1537 in Torgau vor dem Aufbruch des Kurfürsten Johann Friedrich nach Schmalkalden (vgl. oben Anm. 66) angefertigt sein.

Die Wolfenbütteler Handschrift Helmst. 76 enthält in ihrer zweiten Hälfte (Bl. 130—225) zwei ursprünglich gesondert (Bl. 1—51 und 3 [1—2 fehlt] —47) paginierte Teile, die sich fast durchgängig (mit Ausnahme von Bl. 179^a—180^a) auf die Konzilsfrage und den Tag von Schmalkalden von 1537 beziehen und deren erster Teil (mit Ausnahme von Bl. 133^a—154^a und 179^a—180^a [unbekannte Hände]) von Johann Aurifaber, Luthers letztem Amanuensis und späterem gewerbsmäßigem Handschriftenhersteller (vgl. UuA, S. 198 Anm. 1 [zu S. 197]), geschrieben ist. Der Inhalt dieser Handschrift (ab Bl. 130^a) ist folgender:

- Bl. 130^a: WA Briefe Bd. 8, S. 34 Nr. 3133 = UuA, S. 101 f. Nr. 5.
- 130^b: Occasio Conuentus Schmalkaldensis Anno 1537.
- 131^a—132^b: Verzeichnis der auf dem Tag von Schmalkalden anwesenden Fürsten, Gesandten und Theologen (vgl. UuA, S. 109 Anm. 7).
- 132^b: Welche Theologen zu Schmalkaldt gepredigt haben (Auszug) (vgl. UuA, S. 103 Anm. 5).
- 133^a—154^a: Luthers Schmalkaldische Artikel (vgl. oben).
- 155^a—^b: WA Briefe Bd. 8, S. 42 f. Nr. 3136 = UuA, S. 110 Nr. 5.
- 156^a—171^a: Archiv für Reformationgeschichte Bd. 31 (1934), S. 253—263.
- 173^a—177^a: CR Bd. 3, Sp. 301—308 Nr. 1540^b.
- 179^a—180^a: Melancthon an Joachim Camerarius, 17. Mai 1529 (CR Bd. 1, Sp. 1067—1069 Nr. 609).
- 181^a—186^a: CR Bd. 3, Sp. 121, 12 (Anfang fehlt) — 125 Nr. 1456 (vgl. WA Briefe Bd. 7, S. 479).
- 187^a—193^a: CR Bd. 3, Sp. 126—131 Nr. 1458 (vgl. WA Briefe Bd. 7, S. 604 f. und UuA, S. 27 Anm. 7).
- 195^a—201^a: CR Bd. 3, Sp. 146—156 Nr. 1464 = UuA, S. 18—22 Nr. 3 (und S. 18 Anm. 1).
- 202^a—209^b und 210^a—221^a: Die beiden hessischen Bedenken (vgl. oben S. 263 Anm. 14).
- 221^b—224^b: CR Bd. 3, Sp. 139—144 Nr. 1462 = UuA, S. 22—26 (und S. 22 Anm. 1).
- 224^b—225^b: CR Bd. 3, Sp. 136—138, 17 (Schluß fehlt) Nr. 1461 = UuA, S. 91 f. Nr. 5 (und S. 91 Anm. 1).

Bei seinen programmatischen Ausführungen auf der Eröffnungssitzung in Schmalkalden hatte Brück also wohl unzweifelhaft Luthers Artikel im Auge,⁶⁸ auch wenn er sie — mit Rücksicht auf die zu erwartenden erheblichen Widerstände⁶⁹ — in diplomatischer Vorsicht nicht ausdrücklich erwähnte, sondern vorerst nur versuchte, ihnen durch seine zunächst ganz allgemein gehaltenen Ausführungen das Feld zu ebnen — sei es, daß sie von kursächsischer Seite von vornherein als Verhandlungsgrundlage für die Theologen gedacht waren, sei es, daß sie erst nach vorausgegangener allgemeiner Beratung der von Brück gestellten Fragen den Gelehrten als Bekenntnis zur Beschlußfassung vorgelegt werden sollten.

Als aber nun die Städteboten am nächsten Morgen (11. Februar) in ihrer Sonderversammlung, auf der sie — in Übereinstimmung mit Melanchthons Wunsch — Verhandlungen über die Frage des Nachgebens oder Beharrens als derzeit untunlich ablehnten, war damit zugleich auch der vom Kurfürsten angestrebten Vergleich über die Lutherschen Artikel die Grundlage bzw. der Ausgangspunkt entzogen.⁷⁰

⁶⁸ Bizer (S. 85) bezeichnet dies als „reine Vermutung, die den Quellen widerspricht“. Daß aber die von ihm benutzte Quelle, nämlich der sekundäre Konstanzer Bericht, wenig zuverlässig ist, wurde bereits oben S. 275 f. Anm. 62 nachgewiesen. Im übrigen erhebt sich die Frage, auf welchem Wege denn sonst der Kurfürst sein mehrfach unmißverständlich umschriebenes Ziel erreichen sollte, wenn nicht auf dem Wege über die von Brück gegebene Anregung und die sich daran anschließenden Verhandlungen.

⁶⁹ So hatte der Kurfürst bereits am 9. Januar 1537 an Brück geschrieben: „Dan wir bedenken, das solchs [= vorherige Unterzeichnung der Artikel durch die namhaftesten Vertreter der kursächsischen Geistlichkeit] bey den andern geleerten ain ansehen wurde haben, Solten auch souiel ehe der Artickel mit eynigk werden“ (ZKG Bd. 13, S. 511; UuA, S. 89, 37–40).

⁷⁰ Wenn auch die Städteboten vielleicht nicht die volle Tragweite des Brückschen Vorschlages übersahen — vgl. aber Melanchthons Mitteilung, die der Landgraf sofort unter Bitte um Weitergabe an den Augsburger und Ulmer Vertreter am Abend des 10. Februar an Sturm hatte gelangen lassen (vgl. oben S. 273 Anm. 54) —, so läuft doch ihre Ablehnung jenes Vorschlages praktisch auf eine Ablehnung der Lutherschen Artikel hinaus; denn damit war über deren Schicksal im Rahmen der offiziellen Verhandlungen bereits die eigentliche Entscheidung gefallen, und es erübrigte sich (gegen Bizer, S. 85) daher, in meiner Darstellung (Volz, S. 20 f.) auf die Einzelheiten der weiteren Verhandlungen im Plenum des Bundestages, die mit den Schmalkaldischen Artikeln in keinerlei Zusammenhang mehr standen, näher einzugehen.

Im Konstanzer Bericht ist davon die Rede, daß die Städteboten nur unter der Bedingung in Besprechungen der Theologen willigen wollten, daß deren „handlungen jeder zit den gesandten mittgethailt“ würden; diese würden „dann sich iren beuelchen nach mit hindersich pringen . . . wol wissen ze erzaigen“ (Bizer, S. 82 Zl. 4–6; UuA, S. 151, 81–83). Den Ausdruck: „hinder sich bringen“, der einen in der Kanzleisprache des 16. Jahrhunderts sehr geläufigen terminus technicus darstellt und nichts anderes als: „ad referendum“ bedeutet (vgl. Deutsches Wörterbuch Bd. 4 II, Sp. 1493), hat Bizer (S. 85) mißverstanden, wenn er ihn im Sinne von „fertig bringen“ interpretiert; damit gewinnt aber die Stelle eine ganz andere als die von Bizer angenommene Bedeutung. Vgl. dazu auch den gleichen Ausdruck in dem von Bizer, S. 82 Anm. 67 zitierten Straßburger Bericht (UuA, S. 149, 28 f.): „die hindersich an vnseren herren zu bringen“ und das im selben Bericht (Bizer, S. 83 Anm. 69; UuA, S. 155, 25) bezeugende gleichbedeutende

Auf der Vollversammlung der Bundesverwandten am Mittag des gleichen Tages wurden zunächst die andern beiden (in diesem Zusammenhang unerheblichen) Punkte der Tagesordnung erledigt. Als man darauf auseinandertrat, um nach Fürsten und Städten getrennt zu beraten, redete der Kurfürst den Straßburger Städteboten Jakob Sturm, der als Wortführer der Städte deren gewichtigste und einflußreichste Persönlichkeit war, „des dritten artickels halb“ an.⁷¹ Sturms ausweichende Antwort zeigte wohl dem Kurfürsten, daß er von dieser Seite schwerlich ein Eingehen auf seine Pläne erwarten konnte. Aus dem Umstand, daß die anschließende Sonderberatung der Fürsten über den dritten Punkt „sich vngferlich vff ain gute vr [= eine gute Stunde] verzogen“ hat,⁷² darf man wohl den Schluß ziehen, daß es dort in dieser Frage zu einer schwerwiegenden Entscheidung kam. Dem Kurfürsten war nämlich offenbar klar geworden, daß er angesichts des Widerstandes, der — von Melanchthon geschürt — von den oberdeutschen Städten ausging, auf seine Lieblingsidee, daß man Luthers Artikel zur offiziellen Bekenntnisurkunde des Schmalkaldischen Bundes erhöhe, verzichten müsse. Damit war aber in einem Punkte eine ganz entscheidende Lücke entstanden: es handelt sich um die Festlegung der Stellung der Evangelischen zum päpstlichen Primat, die seinerzeit in der *Confessio Augustana* mit Rücksicht auf den Kaiser nicht behandelt worden war⁷³ und die nunmehr der Reformator in dem umfänglichen „vierten artickel“ seiner Ausarbeitung⁷⁴ auf ausdrückliche Weisung Johann Friedrichs⁷⁵ vorgenommen hatte. Aus dem notgedrungenen Verzicht auf Luthers Artikel erklärt sich der Beschluß der Fürsten, die Theologen mit der Abfassung eines entsprechenden Schriftsatzes über die päpstliche (und bischöfliche) Gewalt als

Wort: „hindergang“. Dagegen ist der von Bizer (S. 84 Zl. 12) aus dem Ulmer Gesandtenbericht zitierte Ausdruck: „vff hinter sich pringen“ (UuA, S. 158, 142) dort gestrichen; das dahinter stehende Wort: „angezeigt“ hat Bizer ausgelassen und außerdem das Wort: „abgeneigt“ in „abgevertigt“ verlesen.

⁷¹ UuA, S. 152, 39 f.; vgl. auch Bizer, S. 82.

⁷² Laut Konstanzer Bericht (Bizer, S. 82; UuA, S. 153, 50 f.).

⁷³ Damit begründete dann Brück das Fehlen dieses wichtigen Punktes in der *Confessio Augustana* (vgl. UuA, S. 155, 8—11; 156, 62—72; 159 Anm. 36; 161, 53—58; 163, 130—134; 164, 171—178).

⁷⁴ WA Bd. 50, S. 213, 1—219, 21; UuA, S. 45, 9—48, 32.

⁷⁵ Vgl. dessen eigenhändigen Zusatz im Briefkonzept vom 11. Dezember 1536: „auch worauff des babstumb halben vnd seyner gewalt vnd angemasten vycariat christi... [endtlich zuberuhen vnd zuorharren sein wil ader nit]“ (oben S. 266 und Anm. 25). Auch in dem von Kanzler Brück den Wittenberger Theologen am 30. August 1536 übermittelten Auftrag hieß es bereits: „ob man durch stilschweigen mocht passirn lassen des Babstes primat betreffend, Das im solchs iure diuino gepuren solt, domit er die ganze welt in irthumb geczogen hett“ (CR Bd. 3, Sp. 156; UuA, S. 21, 31—33).

In seinem Schreiben an den Nürnberger Prediger Veit Dietrich vom 20. Januar 1537 hob Melanchthon ausdrücklich hervor, daß diese Ausführungen Luthers über das Papsttum einen Zusatz gegenüber der *Confessio Augustana* bedeuteten („Lutherus suos articulos composuit . . . Sunt eadem, quae sunt in Confessione et Apologia. Sed de primatu pontificis quaedam addidit“ [CR Bd. 3, Sp. 238; UuA, S. 93, 4—7]).

einer Ergänzung zum Augsburgerischen Bekenntnis, das in den Mittelpunkt der zukünftigen Beratungen gestellt wurde, zu beauftragen. In diesem Zusammenhang erhielten die Gelehrten noch die weitere Weisung, daß sie die Confessio Augustana „mit sattenm vnd vnwidrsprechlichem grund der hailigen gottlichen gschrift, och der Vetter vnd alten Concilien decreten beuestnen vnd dieselbigen spruch der geschrift zusammen tragen, ouch dasselbig in schrift verfassen solten, damit, sos zu ainem Concilio kumen oder man sunst dessen bedorffen wurde, das man damit gefasset were vnd nit erst in der not die gelerten beruffen müste“.⁷⁶ Die Absicht des „Testaments“, die der Kurfürst — aus Sorge vor künftigen innerprotestantischen Streitigkeiten — ursprünglich mit Luthers Artikeln verfolgt hatte, wurde nunmehr auf die Confessio Augustana übertragen.⁷⁷ Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in jener Mittagsstunde des 11. Februar, in der sich die Fürsten auf ein neues Verhandlungsprogramm einigten,⁷⁸ zugleich auch die endgültige negative Entscheidung über Luthers Artikel als künftiges offizielles Bekenntnis der Bundesverwandten fiel.

Mit diesen neuen Vorschlägen, die dann auch nach besonderer Beratung die Billigung der Städtevertreter fanden, trat Brück im Anschluß an die Sondersitzung der Fürsten vor die wieder eröffnete Vollversammlung, die daraufhin den Beschluß faßte, die Theologen am nächsten Tage in ihre neuen Aufgaben einzuweisen. In der Versammlung vom 12. Februar, in der Brück die Gelehrten über die von den Ständen am Vortage getroffenen Vereinbarungen unterrichtete, sprach er davon, daß jene „fur guet ansehen, was also durch die Theologos allerseyts beschlossen vnd gehandelt, Das dasselbig durch sie alle vnd ir yeden in sonderheyt zu mererm ansehen mit aygner hand vnderscriben wurde“.⁷⁹ Damit brachte Brück — zweifellos im Einverständnis mit dem Kurfürsten und in Übereinstimmung mit der Absicht, die dieser ursprünglich mit Luthers Artikeln verfolgt hatte — in die Verhandlung einen (soweit man erkennen kann) in Schmalkalden bisher noch nicht erörterten neuen Gedanken. Der sofortige energische Protest

⁷⁶ Konstanzer Bericht (Bizer, S. 83; UuA, S. 156, 55—62).

⁷⁷ Vgl. den in den verschiedenen Gesandtenberichten enthaltenen Hinweis darauf, daß die Gelehrten „nun ouch sterblich weren“, und auf die Notwendigkeit einer Vergleichung in der Lehre im Hinblick auf zukünftige Streitigkeiten (UuA, S. 155, 16—22; 156, 76—157, 87; 162, 83—88 und 120—163, 129; 164, 187—191).

⁷⁸ Über diese Sitzung der Fürsten liegt zwar kein Protokoll vor, aber über die dabei erzielten positiven Ergebnisse unterrichtet das von Brück in der anschließenden Vollversammlung vorgetragene neue Programm; aus der Tatsache, daß er die Frage des Nachgebens oder Beharrens überhaupt nicht mehr dabei erwähnt, darf geschlossen werden, daß man die damit in Verbindung stehenden Lutherschen Artikel gänzlich hatte fallen lassen (über die Vollversammlung vgl. den Straßburger, Konstanzer und Ulmer Gesandtenbericht [Winckelmann a.a.O., S. 417; Bizer, S. 82—84; UuA, S. 154, 1—158, 145]).

⁷⁹ Nach dem Bericht der Ansbacher Gesandten Hans von Waldenfels und Christoph Straß (Nürnberg, Staatsarchiv: Ansbacher Religionsakten Tom. XXI): Bizer, S. 84; UuA, S. 162, 90—94.

der Städtevertreter bewog den sächsischen Kanzler dazu, diesen Vorschlag der Unterschreibung — fürs erste wenigstens — wieder fallen zu lassen.⁸⁰

Mit der Erteilung des offiziellen Doppelauftrages, die *Confessio Augustana* (und Apologie) „mit mer schrifftten, auch spruchen der Alten h. vätter zu beuestigen“ und „artickell zu stellen wider den gewalt des Babsts“, war die diesbezügliche Aufgabe der Bundesvollversammlung zunächst erfüllt, und nunmehr konnte die Arbeit der bisher untätig in Schmalkalden weilenden Theologen beginnen.⁸¹ Als bald wurde ein dreizehnköpfiger Theologenausschuß gebildet, der am Nachmittag des gleichen Tages (12. Februar) zu seiner ersten Sitzung zusammentrat und Art. 1-9 der *Confessio Augustana* durchsprach.⁸² Ein gleichzeitig berufener Unterausschuß, dem fünf Theologen angehörten, sollte „die artickell von des bapsts gewalt setzen“ — eine Aufgabe, der sich schließlich aber Melanchthon allein unterzog.⁸³ Der von ihm verfaßte „*Tractatus de potestate et primatu papae*“ wurde nach Fertigstellung dann am 17. Februar in einer Vollversammlung der Theologen verlesen und gebilligt sowie anschließend den Fürsten (und Städten) als den Auftraggebern zur Genehmigung vorgelegt.⁸⁴ Damit war die offizielle Aufgabe der Theologen zunächst erledigt, da die zweite Hälfte ihres Doppelauftrages, die *Confessio Augustana* mit Bibel- und Väterzitaten zu „beuestigen“, sich in Schmalkalden wegen der dabei auftretenden praktischen

⁸⁰ Als ihn Sturm zur Rede stellte, „was das fur ain mainung sin solt, diewil im furhalt, den veraynigten vormals gethon, sollichs nit gemeldet“, erklärte Brück, „es were im erzellen also furg gefallen, hette aber nit die maynung, das man ichtz [= etwas] vnderscriben solte“ (nach dem Konstanzer Bericht [Bizer, S. 84 Anm. 72; UuA, S. 160, 22–26]).

⁸¹ Vgl. dazu den in den Memminger Akten befindlichen Bericht, die Hauptquelle über die Theologenverhandlungen in Schmalkalden (Volz, S. 58–63; UuA, S. 166–174).

⁸² Wenn Bizer (S. 86) Luthers (in dem Memminger Bericht verzeichneten) Worte: „Er laß es seiner person halben bleiben bey der Confession, so zu augspurg dem keyser vbergeben, wo aber jemants kome, der sie vmbstoß (das bisher noch nit beschehen), alsdann welte er sie bas roborieren vnd beuestigen“ (Volz, S. 59 f.; UuA, S. 170, 68–72), dahin interpretiert, Luther habe „also selbst darauf verzichtet, der Beratung seine Artikel zugrunde zu legen oder sie der Versammlung aufzuerlegen“, so hat er die Situation verkannt und den Reformator völlig mißverstanden; denn für eine Behandlung der Lutherschen Artikel bestand im damaligen Zeitpunkt überhaupt keine Möglichkeit, da der klar umrissene amtliche Auftrag der Stände den Theologen bindend die Beschäftigung mit der *Confessio Augustana* vorschrieb. Luthers Worte besagen vielmehr nur, daß er persönlich eine solche Arbeit, die *Confessio* mit Bibel- und Vatersprüchen zu „roborieren vnd beuestigen“, im gegenwärtigen Augenblick für überflüssig hielt. Dieser Auftrag wurde dann auch in Schmalkalden nicht ausgeführt; vgl. unten S. 282 Anm. 85.

⁸³ Vgl. Volz, S. 60; UuA, S. 170, 78 f.; über Melanchthons alleinige Verfasserschaft vgl. CR Bd. 3, Sp. 271. 292. 371; UuA, S. 118, 16; 133, 39; 140, 19 f.; 167, 8–168, 12.

⁸⁴ Vgl. den Bericht des Nürnberger Pfarrers Andreas Osiander vom 17. Februar 1537: „hoc . . . hodie ita perfecimus, ut excriptum statim principibus simus exhibituri“ (CR Bd. 3, Sp. 267; UuA, S. 113, 29 f.); über die Versammlung vom 17. Februar vgl. Volz, S. 60; UuA, S. 170, 80–171, 97.

Schwierigkeiten als nicht durchführbar erwies.⁸⁵ Erst nach dem Verlauf von einer Woche, innerhalb deren die Stände den „Tractatus“ genehmigten,⁸⁶ wurde er den Gelehrten am 24. Februar wieder vorgelegt. Aus der Tatsache der Unterschrift, die damals — mit zunächst einer Ausnahme⁸⁷ — von allen anwesenden Theologen vollzogen wurde und sich zugleich auch auf ein von Melanchthon formuliertes Bekenntnis zur Confessio Augustana und Apologie erstreckte, darf man den Schluß ziehen, daß der anfängliche Widerstand der Städtevertreter gegen jegliches Unterschreiben mittlerweile überwunden worden war.⁸⁸ Als offizielles Dokument wurde der „Tractatus“ dann auch ausdrücklich im Bundestagsabschied vom 6. März 1537 aufgeführt.⁸⁹

Nachdem, wie erwähnt, die Theologen mit ihrer Verabschiedung des Melanchthonschen „Tractatus“ am 17. Februar den von ihnen in Schmal-kalden durchführbaren Teil ihres amtlichen Auftrages erfüllt hatten, erschien es im Hinblick auf Blaurers Opposition gegen die Wittenberger Konkordie von 1536 wünschenswert, die unmittelbar vor dem Abendmahlsartikel der Confessio Augustana am 12. Februar abgebrochene Besprechung des Theologenausschusses wieder aufzunehmen, um über diesen Punkt allseitige Klarheit zu schaffen; daher wurde auf Veranlassung der kursächsischen Theologen Bugenhagen und Amsdorf, aber gegen Melanchthons Widerstand am Nachmittag des 23. Februar erneut eine Vollversammlung aller Gelehrten einberufen, und bei dieser Gelegenheit wurde die Debatte erstmalig auch auf Luthers Artikel, und zwar auf den bereits von Melanchthon in seinem Gespräch mit dem Landgrafen beanstandeten Abendmahlsartikel ausgedehnt, ohne daß es dabei jedoch zu einer Einigung kam. Bezüglich der künftigen Unterschreibung, die naturgemäß keinen offiziellen

⁸⁵ Vgl. CR Bd. 3, Sp. 267; UuA, S. 113, 30—32 („Illud . . . in aliud tempus et locum reiiciemus. Quia et longiusculum tempus et bibliothecas, quibus hic caremus, requirit“).

⁸⁶ Daß eine solche Verhandlung tatsächlich stattgefunden hat, beweist eine hessische Aktennotiz. In einer Aufstellung über noch „abzuhandelnde“ Artikel ist als 6. Punkt aufgeführt: „Was die gelarten gemacht haben, zu besehen“; dieser Satz ist dann später gestrichen und mit dem Erledigungsvermerk versehen: „Ist gelossen“ (Volz, S. 46 f. Anm. 6; UuA, S. 113 Anm. 8).

⁸⁷ Nur Ambrosius Blaurer lehnte zunächst die Unterschrift ab, vollzog sie dann aber zwei Tage später (Volz, S. 64; UuA, S. 126 Nr. 15 und 128, 7—11).

⁸⁸ Vgl. oben S. 280 f. und Anm. 80. Keinesfalls liegt hier ein selbständiges Vorgehen der Theologen vor, die nach Bizers Meinung (S. 89) „ohne Kenntnis der Einrede Sturms, jedenfalls ohne Rücksicht darauf“ unterschrieben haben sollen, sondern es handelte sich hierbei vielmehr um einen wohlervogenen kirchenpolitischen Akt, während im Gegensatz dazu die Unterzeichnung der nach dem Scheitern des kurfürstlichen Planes nunmehr bloß noch als Privatarbeit betrachteten Lutherschen Artikel eine Privatangelegenheit der Theologen darstellte. Infolgedessen ist es keinesfalls angängig (wie Bizer [S. 88 f.] es tut), beide Unterschriftsleistungen auf eine Stufe zu stellen.

⁸⁹ Vgl. Volz, S. 51; UuA, S. 139 Nr. 22.

Charakter trug, einigte man sich auf eine Rückfrage bei Luther selbst.⁹⁰ Um die bei dieser Diskussion akut gewordene Gefahr eines erneuten Aufbrechens tiefgehender Gegensätze innerhalb des evangelischen Lagers zu vermeiden, wurden daraufhin von den Fürsten „die prediger abgestellt [= ihnen untersagt], das sy nichz wythers handeln sollten“.⁹¹ Infolgedessen unterblieb auch eine weitere Verhandlung über Luthers Artikel, die zwar nicht zu den offiziellen Aufgaben der Theologen gehörte, aber offensichtlich von den lutherisch eingestellten Persönlichkeiten unter ihnen gewünscht wurde. Sie war bereits früher beabsichtigt und dadurch vorbereitet worden, daß man am 17. Februar — d. h. an dem Tage, an dem die Theologen ihren amtlichen Auftrag erfüllt hatten — diese Artikel, und zwar in Luthers eigenem Exemplar,⁹² den Theologen zum Abschreiben zur Verfügung gestellt hatte.⁹³ Der Plan, die Artikel dann am folgenden Tage in einer Theologenversammlung zu erörtern,⁹⁴ kam jedoch nicht zur Ausführung — offenbar, weil Luther, der gerade eben erst von einem Anfall seines Steinleidens genesen war⁹⁵ und auf dessen Anwesenheit man dabei zweifellos Gewicht legte, an diesem Tage erneut schwer erkrankte.⁹⁶ In der Schlußsitzung am 24. Februar erfolgte dann außer der schon erwähnten offiziellen Unterzeichnung des inzwischen von den Ständen gebilligten Melanchthonschen „Tractatus“ (in Verbindung mit einem Bekenntnis zur Confessio Augustana und Apologie) auch — und zwar allem Anschein nach auf Bugenhagens Betreiben⁹⁷ — die Untersreibung von Luthers Artikeln;

⁹⁰ Vgl. CR Bd. 3, Sp. 371 und Volz, S. 63; UuA, S. 140, 24 ff. und 173, 152—155.

⁹¹ Bizer, S. 88 Anm. 84 (wenn man annimmt, daß die Fürsten nur eine Fortsetzung der Erörterung, aber nicht die Unterschriftsleistung verboten, besteht kein Bedenken, Johann Zwicks Erzählung auf die Vorgänge am 23. Februar 1537 zu beziehen); UuA, S. 144, 15—20.

⁹² Die Tatsache, daß Luthers eigenes Exemplar (wie eine Fülle von Lesarten beweist) und nicht Spalatins Reinschrift, die Luther dem Kurfürsten am 3. Januar 1537 übersandt hatte, die Grundlage für die (in mehreren Exemplaren [vgl. oben S. 277 Anm. 67] erhaltenen) Abschriften bildete, beweist eindeutig, daß es sich dabei keineswegs um eine „offizielle“ Bekanntgabe der Artikel handelte (gegen Bizer, S. 88 und 91 [„Luthers Artikel zur Abschrift frei gegeben“]).

⁹³ Volz, S. 60 f.; UuA, S. 171, 100 f.

⁹⁴ Vgl. Osiander am 17. Februar 1537: „eos [articulos] cras in congregatione nostra publice legemus, ut, si quis quid addere velit, in commune proponat“ (CR Bd. 3, Sp. 268; UuA, S. 114, 36—38).

⁹⁵ Ebd.: „Lutherus . . . calculo laboravit ita, ut nullis negociis interesse poterit. Hodie primum aedibus egressus. Cras iterum concionabitur“ (CR Bd. 3, Sp. 268; UuA, S. 114, 45—47).

⁹⁶ Melanchthon am 3. März 1537: „Die Dominica Invocavit [= 18. Februar] . . . coepit habere acerrimos dolores, quales se nunquam aiebat expertum esse“ (CR Bd. 3, Sp. 296); vgl. auch WA Tischreden Bd. 6, S. 301, 28 f.

⁹⁷ „Cum autem putaretur nihil restare, de quo nos ageremus, ecce iterum conuocamur a Pomerano ac proponitur sententia, vt, qui velint, subscribant Articulis, quos Lutherus secum attulerat et qui iam ante diuulgati erant et omnibus lecti“ (CR Bd. 3, Sp. 371; UuA, S. 141, 40—44).

da dieser sie „für sein eigen person gestellt“ hatte, verfuhr man seiner Antwort entsprechend: „man wolt niemants dringen, die selben zu vnder-schreiben, sonder zu jedes freien willen haimgestellt haben“.⁹⁸ Von den anwesenden Theologen lehnten Martin Butzer und Paul Fagius (Straßburg), Ambrosius Blaurer (Württemberg, Konstanz und Lindau), Bonifacius Wolfhart (Augsburg) sowie Johannes Fontanus (Fontius) (Hessen) die Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel rundweg ab, während der hessische Theologe Dionysius Melander nur im Hinblick auf den Abendmahlsartikel einen Vorbehalt machte.

Trotz des ihm durch die Verhältnisse aufgezwungenen Verzichtes auf seinen Plan, Luthers Artikel zur offiziellen Bekenntnisschrift erheben zu lassen, erlosch das Interesse des Kurfürsten an ihnen in keiner Weise. Ungeachtet der am 23. Februar von den Ständen beschlossenen Ablehnung des Konzilsbesuches betrachtete Johann Friedrich Luthers Artikel keineswegs als durch die Ereignisse überholt⁹⁹; denn mochten sie auch im Augenblick für die Konzilsfrage bedeutungslos geworden sein, so behielten sie doch in den Augen des Kurfürsten ihren hohen Wert als des Reformators „Testament“, zumal gerade in jenen Tagen dessen Erkrankung lebensgefährlich zu werden begann. Ausdrücklich erkundigte sich Johann Friedrich am Morgen des 26. Februar während seines Abschiedsbesuchs bei Luther, der im Begriffe stand, vor Schluß des Bundestages Schmalkalden zu verlassen, danach, ob „alle die Artikel einmütig unterschrieben“ hätten.¹⁰⁰ Ferner legte er trotz der offiziellen Ablehnung des Konzilsbesuches augenscheinlich besonderen Wert darauf, daß auch die Erfurter Geistlichen ihre Unterschrift leisteten. Aus diesem Grunde gab er Luther und den ihn begleitenden Theologen Bugenhagen und Spalatin die offizielle Spalatinsche Abschrift des Dokumentes mit der Unterschriftenliste mit, in die sich dann in Erfurt am 4. oder 5. März auch die dortigen Geistlichen selbst einzeichneten oder einschreiben ließen.¹⁰¹

⁹⁸ Volz, S. 63; UuA, S. 173, 158—161. Die Unterschriften befinden sich in der offiziellen Abschrift Spalatins (WA Bd. 50, S. 253 f.; UuA, S. 124—126).

⁹⁹ Da Bizer grundsätzlich die mit den Quellen nicht zu vereinbarende Ansicht vertritt, daß für den Kurfürsten lediglich das Konzil der Anlaß war, aus dem er „Luthers Artikel ursprünglich angefordert hatte“ (S. 90), und daß „die Verwendung der Lutherischen Artikel von dieser Entscheidung [über den Konzilsbesuch] abhing“ (S. 89), mußte er auch in dieser Beziehung zu einem Fehlschluß kommen.

¹⁰⁰ Vgl. den von dem Gothaer Pfarrer Friedrich Myconius aufgezeichneten Bericht (WA Tischreden Bd. 3, S. 392, 24—26; UuA, S. 130, 25—28). Nach dem damals üblichen Sprachgebrauch sind unter den „articuli“ zweifelsohne Luthers Artikel zu verstehen; wenn Melanchthon zur Antwort gab, „quod Confessioni Augustanae et articulo de Concordia in re Sacramenti omnes subscripsissent, etiam Plaurerus“, so liegt hier entweder ein bewußtes Ausweichen Melanchthons oder aber eine Textverstümmelung durch den Nachschreiber vor.

¹⁰¹ WA Bd. 50, S. 254, 22—32; UuA, S. 137—139 Nr. 21. Bizers Auffassung, „daß wir von einer Stellungnahme des Kurfürsten aus diesen Wochen überhaupt nichts mehr erfahren“ (S. 89), trifft also nicht zu.

Auch nach dem Abschluß des Bundestages erkaltete das persönliche Interesse des Kurfürsten für Luthers Artikel keineswegs. Ob deren Veröffentlichung im Sommer 1538¹⁰² auf seine Veranlassung zurückgeht, ist nicht bekannt — unmöglich wäre es aber indessen nicht, zumal wenn man bedenkt, daß er am 27. Oktober 1543 (im Hinblick auf den bevorstehenden 4. Speyerer Reichstag vom Februar 1544) Luther zu einer (um die Jahreswende 1543/44 erschienenen) Neuauflage aufforderte. War einst für Johann Friedrich bei der Auftragserteilung an den Reformator einer der dabei entscheidenden Gesichtspunkte der Wunsch gewesen, daß sie nach Luthers Tod eine Richtschnur für seine Lehre bilden sollten, so war der Fürst der erste, der sie in einem innerprotestantischen Lehrstreit, und zwar im Jahre 1552 gegen Osiander, dementsprechend verwandte. Ebenso war er es, der in den ihm nach der Katastrophe von Mühlberg verbliebenen thüringischen Landen während seiner letzten Lebensjahre (1552/54) die Verpflichtung der zu ordinierenden Geistlichen auf die Schmalkaldischen Artikel anordnete und sich zu diesen in seinem Testament vom 9. Dezember 1553 ausdrücklich bekannte. In denselben Bahnen schritt dann auch sein Sohn und Nachfolger Herzog Johann Friedrich der Mittlere, dessen unbeirrbarem Eintreten für Luthers Artikel es in besonderem Maße zuzuschreiben ist, daß sie über die Grenzen der thüringischen Lande hinaus in immer mehr Territorien als Bekenntnisschrift anerkannt und schließlich durch Aufnahme in das Konkordienbuch zur allgemeinen evangelischen Bekenntnisschrift erhoben wurden.¹⁰³ Damit erfüllte sich der Wunsch, den Kurfürst Johann Friedrich am

¹⁰² Vgl. WA Bd. 50, S. 178 f.: A; UuA, S. 183 Nr. 2. Auf die von katholischer Seite daraufhin veröffentlichten Gegenschriften von Johann Cochläus, Georg Witzel und Johann Hoffmeister (abgedruckt bei H. Volz, *Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel* von Cochläus, Witzel und Hoffmeister [Münster 1932]) antwortete Luther nicht (vgl. ebd. S. XXVII f.; UuA, S. 187 Nr. 5); gegen Witzel gab aber der evangelische Pfarrer in Hersfeld Balthasar Raida im Frühjahr 1539 eine Streitschrift heraus; vgl. WA Bd. 38, S. 83.

¹⁰³ Zu den Einzelheiten vgl. UuA, S. 188—216. Ergänzend sei hier noch auf die am 25. Januar 1558 von Herzog Johann Friedrich dem Mittleren für die neugegründete Universität Jena erlassenen „Privilegia, Ordnung vnn Statuta“ verwiesen; dort heißt es u. a.: „Vnnd dieweil dann solche vnser Vniuersitet . . . furnemlich zu erhaltung Gottes worts vnnnd Christlicher Religion, Vnnndt also zu seiner allmechtikeit Lob vnnnd Preis gemeint, So wollenn wier, das sich erstlich alle Professorn, Studentenn vnd andere Glider derselbenn Vniuersitet nach Gottes reinem worth, wie das inn der Augsburgischen Confession vnnnd darauf Erfolgtenn apologi, so Anno 30. geschehenn, desgleichenn denn Schmalkaldischenn artickeln, die Anno 37. vorglichenn wordenn, bekant vnnnd vorfast, in irem einfeltigenn, Reinenn vnd gewissen vorstannde vnd wortenn haltenn, Darwider offentlich oder heimlich des orts zu Jhena oder andertsw durch einiche Practicirung oder vnder-schibunge nicht thun noch handelnn sollen. Wurde sich aber einer oder mehr vnderstehenn, einiche Corrupteln oder Sectenn bemelter Augsburgischenn Confession vnnnd Apologi, Auch denn Schmalkaldischenn Artickeln zuwider beharlich zu defendiren vnnnd zuuorfechten, der oder dieselbigenn sollen inn vnnsrer vniuersitet nicht gelidenn noch geduldet werden“ (J. C. E. Schwarz, *Das erste Jahrzehnd der Universität Jena* [Jena 1858], S. 95 f.). Ebenso wurden auch in den gleichfalls aus dem Jahr 1558 stammenden Statuten der Jenaer Theologischen Fakultät neben den drei altkirchlichen Symbolen die Confessio Augustana, deren Apologie und

7. Januar 1537 nach Empfang der Lutherschen Niederschrift ausgesprochen hatte: Gott möge ihm und seinen Nachkommen „genadt geben, das wyr besthendygklychen vnd an wancken darynnen ewycklychen beharren vnd bleyben mügen“.¹⁰⁴

die Schmalkaldischen Artikel als Bekenntnisgrundlage genannt: „Sit igitur prima cura huius Collegii, tueri ac propagare puram et incorruptam doctrinam de omnibus articulis, haustam ex sanctissimis augustissimisque fontibus Israel, h[oc] e[st] ex scriptis prophetarum, Euangelistarum et Apostolorum, cuius summa comprehensa est in symbolis, Apostolico, Niceno et Athanasiano, et in confessione nostrarum Ecclesiarum Augustae exhibita Imperatori Augusto Carolo Quinto Anno D. 1530 eiusdemque Apologia et in articulis Smalcaldiae anno Christi 1537 suffragio Theologorum comprobatis. Hoc vnum genus doctrinae verum et immotum, quod quidem perpetuus consensus est verae Ecclesiae Dei, doceri et defendi volumus ac seuerissime prohibemus, spargi et defendi semina opinionum pugnantium cum scriptis prophetis et Apostolicis, cum symbolis et cum confessionibus nostrarum Ecclesiarum, quarum paulo ante mentio facta est“ („Goldenes Buch“ der Jenaer Theologischen Fakultät, angelegt 1558 bzw. 1573, im Besitz der Fakultät, Bl. 7^a; vgl. K. Heussi, Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena [Weimar 1954], S. 37 Anm. 36) (einen gültigen Hinweis auf diese Quellenstellen verdanke ich Herrn D. Dr. R. Jauernig-Weimar).

¹⁰⁴ Vgl. oben S. 271 Anm. 44.

Noch einmal: Die Schmalkaldischen Artikel

Von E. Bizer

Dem Aufsatz von Volz entnehme ich zunächst mit Befriedigung, daß er sich einige wesentliche Thesen meiner Arbeit zu eigen gemacht hat. Seine frühere Beurteilung des Abendmahlsartikels ist ebenso aufgegeben wie die Behauptung, daß die Schmalkaldischen Artikel in Schmalkalden ausschließlich durch die Intrigen Melanchthons zu Fall gekommen seien. Wir sind beide offenbar darin einig, daß die in den „Bekenntnisschriften“ gegebene Einleitung nach der historischen und nach der theologischen Seite überholungsbedürftig ist.

Im Unterschied zu meiner Darstellung aber legt Volz den größten Wert darauf, den Charakter der Artikel als eines Testaments Luthers hervorzuheben und zu zeigen, daß der Kurfürst die Absicht hatte, die Artikel in Schmalkalden als allgemeine Bekenntnisschrift durchzusetzen, während ich angenommen hatte, daß von einer solchen Absicht nur im Zusammenhang mit dem Konzil oder dem geplanten Gegenkonzil die Rede sein könne. Dabei muß man offenbar die beiden Gesichtspunkte unterscheiden; Luther und der Kurfürst konnten sehr wohl die Artikel als „Testament“ Luthers auffassen, ohne darum die Absicht gehabt zu haben, sie als Bekenntnisschrift durchzusetzen, und sie hätten wohl auch diese Absicht haben können, ohne die Artikel als letzten Willen Luthers zu betrachten. Wenn vom Testament Luthers geredet wird, so beweist das für die damit verfolgte Absicht noch nichts. Daß man auf dem Konzil oder auf dem Gegenkonzil ein Bekenntnis brauchte, leuchtet ohne weiteres ein; daher haben auch andere Gutachten dessen Notwendigkeit hervorgehoben, wie man später die Saxonica und die Virtembergica zu diesem Zweck verfaßt hat. Daß es daneben aus innerkirchlichen Gründen wünschenswert sein mochte, und daß es, einmal vorhanden und vorgelegt, auch innerkirchlich verwendet werden konnte, steht nicht zur Debatte. Was Volz zu beweisen versucht, ist vielmehr, daß der Plan der Artikel unabhängig von der Konzilsfrage entstanden ist, und daß der Kurfürst die Absicht gehabt hat, dieses Bekenntnis „und zwar nicht nur im Hinblick auf das Konzil“ (S. 273) in

Schmalkalden als allgemeine Bekenntnisschrift durchzusetzen. Ich beschränke mich hier auf die Prüfung dieser Hauptthesen und gehe auf die Einzelheiten, auf die ich in anderem Zusammenhang zurückzukommen hoffe, nur so weit ein, als es der Gedankengang erfordert. Ihre Beurteilung ist ohnehin zum Teil von der Stellungnahme zu den Hauptthesen abhängig.

Volz stützt sich zunächst auf Brücks Äußerung vom 3. September 1536, Luther sei dem kurfürstlichen Befehl gemäß wahrscheinlich schon „in guter Arbeit“, „sein Herz der Religion halben, als sein Testament zu eröffnen“. Der Fürst scheint also bei Luther ein „Testament der Religion halben“ bestellt zu haben; es ist freilich ebenso gut möglich, daß der Ausdruck von Luther stammt und daß er den Befehl des Kurfürsten so interpretiert hat. Man pflegt diesen Auftrag auf die Schmalkaldischen Artikel zu beziehen, weil Brück im weiteren Verlauf seines Berichts von seinen Verhandlungen mit den Wittenbergern in der Konzilsfrage berichtet und weil diese in ihrem früheren Gutachten schon darauf aufmerksam gemacht hatten, daß man sich für den Fall rüsten müsse, „daß wir unserer Lehre Ursach anzeigen“ müssen (CR 2, 123). Sicher ist weder, daß der Ausdruck vom Kurfürsten stammt, noch die Beziehung auf die Schmalkaldischen Artikel; die Interpretation, die Volz der Stelle gibt, ist zunächst einmal eine einleuchtende Vermutung, die methodisch nur heuristischen Wert hat. Die zweite Stütze der Volz'schen Annahme ist die Stelle des Gedenkzettels, es wolle „hoch von nöthen sein“, daß Luther „sein Grund und Meinung mit göttlicher Schrift verfertige, worauf er in allen Artikeln, die er bisher gelehrt, gepredigt und geschrieben, 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 . . . nicht zu weichen“ (CR 2, 140). Die Stelle steht zunächst in einem Zusammenhang, der beherrscht ist von der Konzilsfrage, und hat in diesem Zusammenhang nichts Überraschendes; es ist nicht verwunderlich, daß Luther nicht seine etwaigen privaten Meinungen zusammenstellen soll, sondern das, worauf er vor Gott bestehen will. Ebenso wenig scheint es verwunderlich, daß der Kurfürst sich das weitere Verfahren überlegt und die Artikel zunächst bei seinen Theologen, dann auf dem Schmalkaldischen Tag zur Annahme bringen will; er wollte nicht mit einem Sonderbekenntnis auf dem Konzil auftreten, sondern mit dem allgemein protestantischen. Das Ganze steht unter der Zielsetzung, daß die Artikel „als Verhandlungsgrundlage auf dem Konzil oder (im Falle eines Gegenkonzils) als Bekenntnisschrift und Grundlage für das Verteidigungsbündnis“ dienen sollten (Volz S. 265). Der (von mir übergangene) Brief vom 9. Januar 1537 (Volz Anm. 27) sagt zunächst, der Kurfürst hoffe auf die Zustimmung der andern Gelehrten, um dann, falls Luther zustimme, eine Unterschriftensammlung bei sächsischen Geistlichen anzuordnen, die in dem Anm. 28 herausgehobenen Satz „in sunderhait“ als Verpflichtung auf das Testament Luthers begründet wird. Das „für die Kenntnis der kurfürstlichen Absichten überaus wichtige Schreiben“ (Anm. 27) macht freilich die ganze Aktion von Luthers

Zustimmung abhängig¹ und zeigt eben damit, daß es nicht von dem primären und eigentlichen Zweck des Kurfürsten handelt. Der zitierte Satz steht übrigens nachtragsweise auf dem „zweiten Zettel“: es handelt sich um eine nachträgliche Begründung für eine Maßnahme, die Brück sonst möglicherweise nicht verstanden hätte. Sollte Brück damals noch einer besonderen Aufklärung über den eigentlichen Zweck der Artikel bedurft haben? Warum der Fürst diese Unterschriftensammlung von der Zustimmung Luthers abhängig gemacht hat, weiß ich nicht; daß er es getan hat, hindert mich jedenfalls daran, dem Brief seine eigentlichen Absichten zu entnehmen. Schließlich macht Volz den persönlichen Bekenntnischarakter der Schmalkaldischen Artikel geltend und hält deren Schlußsatz für „geradezu entscheidend“ (S. 269). Ich weiß nicht, warum Luther in einem für das Konzil bestimmten Bekenntnis weniger persönlich hätte schreiben sollen als in einem persönlichen Testament; hat er denn gegen Papst und Konzil weniger persönlich geschrieben als in andern Schriften? Ebenso wenig weiß ich, was die persönliche Anteilnahme des Fürsten an diesen Artikeln für ihre Entstehung oder ihren Verwendungszweck beweisen soll.

Es begegnet also in der Tat mehrfach die Auffassung der Artikel als eines Testaments Luthers. Aber kann nicht eine für das Konzil bestimmte Schrift zugleich „Testament“ sein? Und ist damit bewiesen, daß der Kurfürst mit der Absicht nach Schmalkalden zog, dem Protestantismus eine neue Bekenntnisschrift zu geben, einerlei, ob das Konzil das nötig machte oder nicht? Daß er eine „Vergleichung“ auf diese Artikel erhoffte, wenn solche Artikel überhaupt nötig würden, braucht man nicht besonders zu betonen.² Daß er darum auf die Unterschriften seiner Theologen Wert legte, um der Sache bei den Gelehrten ein Ansehen zu geben und sich für die zu erwartende Diskussion so stark als möglich zu machen, ist bloß natürlich. Aber ich gestehe, daß ich schlechterdings nicht begreife, wie aus dem vorgelegten Material folgen soll, daß die Artikel „in Schmalkalden — und zwar nicht nur im Hinblick auf das Konzil — zur allgemeinen Bekenntnisschrift erhoben werden sollten“ (Volz S. 273). Eine einfache Überlegung allgemeiner Art macht die Unmöglichkeit des ganzen Gedankens klar. Es wäre ja wohl denkbar, daß der Kurfürst so etwas wie eine neue protestantische Bekenntnisschrift beabsichtigt hätte. Der Schmalkaldener Tag hätte etwa zum endgültigen Abschluß und zur Verkündigung der Wittenberger Konkordie dienen können, für die Luther ja eine größere

¹ „aber wan es doctori Marthino wolt gefallen, so solt bequeme und gut sein.“ (S. 511); „und wollet solchs doctori Marthino anzeigen, und uns dasselbige furderlich durch eur schreiben zuerkennen geben, damit wir uns darnach mugen zurichten haben“ (a.a.O.); „daruber bedechten wir, wo es dem Marthino wolt gefallen“ (S. 512).

² In Anm. 20 streicht es mir Volz als Fehler an, daß ich geschrieben habe, die Artikel sollten auf dem Gegenkonzil zur Bekenntnisschrift erhoben werden. Gemeint war natürlich: zur Bekenntnisschrift des Konzils. Ich setzte ein gewisses Verständnis dafür voraus, daß eine Schmalkaldische Versammlung keine „Bekenntnisschriften“ für die Kirche aufstellen kann, habe mich allerdings nicht genau genug ausgedrückt.

Versammlung in Aussicht genommen hatte. Dann hat den Kurfürsten Melanchthons Zusatz bei der Unterzeichnung der Artikel verdrossen und mag ihm die Notwendigkeit klar gemacht haben, sich seiner Theologen fester zu versichern. Aber wenn dies nun seine Absicht war, — hätte das nicht eine ganz andere Vorbereitung gebraucht? Im „Gedenkzettel“ hat er sich das noch überlegt. Ist es nun angesichts der Sorgfalt, mit der man beim Abschluß der Wittenberger Konkordie vorgegangen ist, und angesichts der immer noch nicht ganz überwundenen Schwierigkeiten, die sich dabei ergaben, auch bloß denkbar, daß der Fürst nun zu diesem Zeitpunkt, unmittelbar vor dem Konzil, wo der zweite Punkt der Tagesordnung die Frage der Gegenwehr war, wo mit dem Glaubenskrieg unmittelbar gerechnet werden mußte und alles darauf ankam, den Bund beisammen zu halten, auf einer Tagung, die zur Beratung des Konzils einberufen worden war und wo die Teilnehmer eben für diese Beratung bevollmächtigt waren, ohne die geringste Benachrichtigung der Bundesgenossen, selbst ohne Unterrichtung auch nur des Landgrafen, den Plan auch nur ins Auge fassen konnte, dem Protestantismus abgesehen von der durch das Konzil etwa entstehenden Notwendigkeit eine neue Bekenntnisschrift zu geben? In diesem Moment und auf diese Weise wollte er die Bekenntnisgrundlage des ganzen Bündnisses ohne Not verändern? Hatte er vergessen, welche Mühe die Frage „Bund und Bekenntnis“ bei der Gründung des Bundes und seither oft genug gemacht hatte? So etwas konnte man auf sich nehmen, wenn sich die Notwendigkeit dazu im Zusammenhang mit der Konzilsfrage, um deren willen man zusammengekommen war, zwingend ergab. Aber konnte man es beabsichtigen? Konnte man es beabsichtigen, wenn man, wie der Kurfürst, entschlossen war, gar nicht auf das Konzil zu gehen? Was in seinem sonstigen Handeln berechtigt uns, ihm soviel politischen Unverstand auch nur zuzutrauen?!

Da Volz den Zusammenhang der Artikel mit der Konzilsfrage möglichst ignoriert, kann er konsequenterweise auch nicht anerkennen, daß sie mit der Entscheidung der Konzilsfrage ihre Aktualität auf der Versammlung verloren haben, und verteidigt die alte These, daß sie am Widerstand der Städte gescheitert seien. Schon bei der Eröffnungssitzung soll Brück „wohl unzweifelhaft“ Luthers Artikel im Auge gehabt haben. Was mich daran zweifeln läßt, ist zunächst der Konstanzer Bericht. Ferner aber das von mir S. 67 Anm. 19 zitierte Marburger Aktenstück. Die Proposition mußte im Namen der beiden Bundesführer vorgetragen werden. Soll dann Brück auch im Namen des Landgrafen, der die Artikel noch gar nicht kannte, diese gleich von vornherein in die Diskussion gebracht haben?

Weiter soll die Weigerung der Städte am Morgen des 11. Februar, über Bekenntnisfragen zu verhandeln, „praktisch auf eine Ablehnung der Lutherschen Artikel hinaus“ gelaufen sein; „denn damit war über deren Schicksal im Rahmen der offiziellen Verhandlungen bereits die eigentliche Entscheidung gefallen“ (Anm. 70). Ich habe geltend gemacht, daß sich die Städte nachträglich doch eines besseren belehren ließen und sich auf Ver-

handlungen auf Hintersichbringen eingelassen hätten.³ Hätte man denn nicht auch Luthers Artikel „auf Hintersichbringen“ beraten können? Wog denn die Stimme der Städte so schwer? Rätselhaft bleibt mir hier, daß der Kurfürst, wenn er so von seiner Lieblingsidee durchdrungen war, wie es Volz annimmt, sich durch Sturms einfache, sozusagen zwischen Tür und Angel gegebene Auskunft davon abbringen ließ, ohne auch nur den Versuch zu machen, die Städte zu gewinnen. Die Worte Sturms lauten: „das wol durch die gsandten etwas darvon geredet, nichtz aber entlichs entschlossen, dann man zuvor ir churf. G., ouch der andern fursten bedenken hierin undertheniglich gewarten welt“ (S. 82). Wie konnten diese Worte „dem Kurfürsten zeigen, daß er von dieser Seite schwerlich ein Eingehen auf seine Pläne erwarten konnte“? Wie konnte ihm an dieser Auskunft klar werden, „daß er angesichts des Widerstands, der . . . von den oberdeutschen Städten ausging, auf seine Lieblingsidee . . . verzichten müsse“? Wenn der Kurfürst nach diesen Worten bereits von seiner Lieblingsidee abstand, dann kann sie ihm nicht so am Herzen gelegen haben, wie Volz es behauptet. An diesem Punkt hebt seine Theorie sich selbst auf.

Es ist nun freilich nicht ganz leicht, sich über die Vorgänge in Schmalkalden Klarheit zu verschaffen. Ich möchte die Gelegenheit benützen, meine früheren Ausführungen an einem Punkte zu ergänzen.

Das Hauptthema der Tagung war die Frage, ob und evtl. unter welchen Bedingungen man das Konzil besuchen wolle. In der Antwort an den Vizekanzler Dr. Held haben die Verbündeten den Besuch abgelehnt. Wann aber hat man eigentlich den Beschluß dazu gefaßt? Am 16. Februar sagt der Kurfürst, daß die Mehrheit sich darüber einig sei (S. 90). Danach ist erst wieder die Rede davon, als es sich um die Zustimmung zu der Antwort handelt, die man Held geben wollte. Doch scheint mir, daß die Entscheidung gleich zu Anfang, nämlich bereits am ersten Tage gefallen ist. Nach der Proposition Brücks wurde diese bekanntlich getrennt nach Ständen beraten. Nach dem Brandenburgisch-Ansbachischen Bericht hat sich das Weitere nun folgendermaßen abgespielt: Die Stände wurden „des tags widerumb hinein fur den churfursten und landtgraven gefordert und mit denselben, wiewol dem ersten fürtrag etwas zuwider, des bepstlichen edicts verstands halben ain aynhellig bedenken beschlossen“, „unerwartet der margrefischen oder der [von ihnen vertretenen] stet begerten bedenkens“ (S. 178a). Der Straßburger Bericht sagt einfach, die Fürsten hätten erklärt, „daß sie sich ‚des bobst und concilii halp‘ verglichen“ hätten. Die Ansbacher geben den Beschluß ziemlich wortreich wieder, der ihnen als nicht Bundesverwandten „des tags gar spat“ eröffnet worden sei; die entscheidende Stelle lautet: „Und nachdem dann sich der gebrauch in servandis conciliis also hielt, das nyemand, der dieselbigen besucht, und sich mit disputation oder handlung darinnen eynlassen wollt, zugelassen wurde, er

³ Die Belehrung über die Bedeutung dieses Ausdrucks in Anm. 70 ist dankenswert. Aber wo habe ich ihn „im Sinne von ‚fertig bringen‘ interpretiert“? Ich bin mir hier keiner Schuld bewußt.

bewilligt dann zuovor und undergebe sich des concilions determination, also das ers alles das, so in demselben concilio beschlossen und erkandt wurde, annemen und dawider ainichs wegs nit sein woll, etc. So sollt Got der Almechtig die Chur und fursten und andere stand, so die gotlich warheyt erkandt und angenommen hetten, davor gnediglich behueten und bewaren, das sie sich solcher furhabenden unchristlichen determination untergeben sollten etc.“ Darüber sollten die Stände nun weiter beraten. Dies bedeutet aber doch faktisch, daß die Fürsten bereits in dieser Beratung beschlossen haben, das Konzil nicht zu besuchen, und sich dafür die Begründung zu eigen gemacht haben, die der Kurfürst den Wittenbergern gegenüber längst geltend gemacht hatte. Im Anschluß daran schlägt Brück dann weiter vor, man solle die mitgebrachten Gutachten zusammenstellen und die „Prediger sollten sich über die Lehre unterreden, damit sie bei eventuellem Besuch des Concils wüßten, wübie sie [zu] beliben gedechten, ob etwas gütz solte fürgenomen, ob oüch etwas solte nachgeben werden“ (Straßburg). Noch kann man von einem eventuellen Besuch des Konzils reden; denn noch haben die andern Stände sich dazu zu äußern.

Darüber haben die Städte am Sonntag, den 11. Februar, in ihrer Vormittagssitzung beraten müssen. Sie erklären sich mit den Fürsten bezüglich des Konzils einig. Das heißt aber dann nicht nur, daß sie es ebenso beurteilen, sondern daß sie es auch nicht besuchen wollen. Bei dieser Beratung gibt es dann die bekannten Schwierigkeiten über den dritten Punkt, d. h. die Beratung der Theologen. Wenn aber die Entscheidung bereits gefallen war, daß man das Konzil nicht besuchen wollte, dann hat dieser Punkt, von Brück ja eben mit dem „eventuellen Besuch des Konzils“ begründet und also nur nötig, falls man es doch besuchen wollte und sich gegen die Fürsten entschied, nicht mehr das Gewicht, das man ihm zuzuschreiben pflegt.

Nach diesen Vorgängen aber erklärt sich leicht, warum der Kurfürst sich in der folgenden Vollversammlung erst beim allgemeinen Aufbruch bei Sturm nach dem Beschluß der Städte über den dritten Punkt erkundigt. Dann ist es aber auch nicht verwunderlich, daß die Beratung der Fürsten darüber sich nun eine gute Stunde hinzog; die Frage war, was denn jetzt, nach diesen Beschlüssen, an theologischer Arbeit nötig sei. Das Ergebnis habe ich S. 82 wiedergegeben. Man muß die Konfession mit Schriftstellen „bevestnen“, „damit sos zu ainem concilio kummen oder man sunst dessen bedorffen wurde, das man damit gefasset were“, d. h. daß sie zur Polemik gegen das Konzil brauchbar wird; man muß zweitens die Artikel über den Papst neu aufnehmen, denn das Problem des Konzils ist ja eigentlich das Problem des Papsttums.

Man muß drittens dafür sorgen, daß die Nachkommen „ain gwise haltung“ „unserer lere“ bekommen und die jetzigen Prediger an eine feste Norm binden. Zu den beiden erstgenannten Zwecken sind die Lutherischen Artikel offenbar nicht geeignet; es fehlt ihnen wie der Augustana die breite Begründung aus der Schrift, die man jetzt in der Polemik gegen das Konzil

brauchen wird. Daher muß man den Predigern die neue Aufgabe stellen, die bloß zur kleineren Hälfte durch Melanchthons Traktat erfüllt wurde, an der sich aber die Städte getrost beteiligen konnten; die andere, größere Aufgabe konnte in Schmalkalden nicht erledigt werden und blieb überhaupt unerledigt. Luther selbst hat dann die Polemik auf andere Weise in der nächsten Zeit geführt. Wenn man will, so kann man also sagen, „daß in jener Mittagsstunde des 11. Februar“ auch „die endgültige negative Entscheidung über Luthers Artikel als künftiges offizielles Bekenntnis der Bundesverwandten fiel“, aber die Gründe dieser Entscheidung und der Zusammenhang sind ganz andere als die von Volz angegebenen. Der Auftrag an die Theologen erklärt sich nicht „aus dem notgedrungenen Verzicht auf Luthers Artikel“, sondern aus der Lage, die entstanden war, nachdem man den Beschluß in der Konzilsfrage gefaßt hatte. Mir scheint, daß sich so, und nur so, ein lückenloser Zusammenhang ergibt, in den sich alle Quellenstücke einordnen lassen, ohne daß man zu solchen Gewaltstapfen gezwungen wird, wie sie Volz uns zumutet.

Wenn man will, so kann man hier Vermutungen über die Rolle des Landgrafen in dieser Sitzung anstellen; vielleicht hat er dabei vorgebracht, was Melanchthon ihm über den Lutherschen Entwurf gesagt hatte. Aber wenn er das getan hat, so war Melanchthons Behauptung über die Fassung des Abendmahlsartikels durch den einfachen Hinweis auf den Text desselben zu widerlegen.

Noch ein Wort zum Verhalten Melanchthons. Der Landgraf hatte, wie ich geschrieben habe, selbst „solche Artikel angeregt“, und zwar Bekenntnisartikel, nämlich in den auf S. 70 zitierten hessischen Gutachten. Die von den Ständen angeforderten Bedenken sind in der Einladung zum Schmalkaldener Tag vom Kurfürsten und vom Landgrafen gemeinsam angefordert worden und können nicht als vom Landgrafen angeregt bezeichnet werden. Wenn der Landgraf wußte, daß Luther „die Artikel“ verfaßt habe, so brauchte er sie keineswegs für ein „sächsisches Gutachten“ zu halten (Anm. 52), sondern mußte damit rechnen, daß es sich um Bekenntnisartikel handelte. Daher sehe ich keinen Anlaß, von meiner Auffassung des Ausdrucks „ganz gemein“ abzugehen (Anm. 55), und meine in der Tat, Melanchthon habe sagen wollen, Luther habe nicht eine Verhandlungsbasis für das Konzil geschaffen, wie er sie für nötig hielt, sondern ein Bekenntnis, das nun zur Debatte stehen werde. Wenn Melanchthon, wie Volz aus sprachlichen Gründen annimmt, nur gesagt hätte, Luthers Schrift sei für alle bestimmt, so wurde das doch nur dadurch aufregend, daß es sich um ein B e k e n n t n i s handelte. Was hätte es denn Besorgniserregendes, wenn Luther ein für alle bestimmtes Gutachten oder eine für alle bestimmte Verhandlungsbasis verfaßt hätte? Der aus sprachlichen Gründen konstruierte Gegensatz scheint mir sachlich keinen Sinn zu geben. Melanchthon hatte erwartet, daß man dem Konzil wenigstens in einigen Punkten nachgeben werde, wie er ja in der Frage des Papsttums dazu bereit war. Luther hat die Frage in der Tat im Auge behalten, wie er sie als Frage gar

nicht übersehen konnte (Anm. 35), nicht weil er sein Testament zu machen hatte (Anm. 36), sondern weil seine Arbeit für das Konzil bestimmt war. Aber er hat in nichts nachgegeben.⁴ Zur Beurteilung des Verhaltens Melanchthons, an dem nun einmal kein gutes Haar bleiben darf, wird dann auf die Erbitterung des Kurfürsten über Melanchthons Gutachten für den französischen König hingewiesen (Anm. 59). Aber besteht nicht vielleicht doch ein leiser Unterschied zwischen dem Reichsfeind und Katholiken und dem Landgrafen von Hessen und Mithauptmann des Schmalkaldischen Bundes? War Melanchthon diesem gegenüber, wenn er schon einmal Zutritt zu ihm hatte, überhaupt in der Lage, ihm die Auskunft über Luthers Artikel und seine auf sie bezüglichen Sorgen zu verweigern? Wenn ich die Frage gestellt habe, ob man Melanchthon aus seinem Verhalten einen Vorwurf machen könne, so habe ich sie darum gestellt, weil Volz von einer Intrige gesprochen hatte. Dieser Ausdruck scheint mir um so weniger am Platz zu sein, wenn die ganze Sorge Melanchthons wieder einmal überflüssig war, weil die Entscheidung bereits gefallen war.

Ich danke der Sorgfalt und der Gelehrsamkeit meines Gegners einige Belehrung im einzelnen, aber seiner Gesamtauffassung vermag ich nicht beizutreten.

⁴ Insofern ist meine Behauptung, daß vom Nachgeben nicht die Rede sei, in der Tat falsch. Es ist in der Tat die Rede davon, denn es wird davon gesprochen, aber doch nur in dem Sinn, daß davon „keine Rede sein könne“. — Wenn Volz Anm. 36 die Form der lutherischen Artikel aus ihrem Testamentscharakter ableiten will, so frage ich mich, wie wohl die von den Hessen angeregten Artikel ausgesehen hätten, wenn sie von ihnen verfaßt worden wären.

2 kg 68 (1957)

Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus

Von Jürgen Moltmann

1. *Verbreitung des Ramismus*

Es ist im Vergleich der nachreformatorischen orthodoxen Theologie mit der ursprünglichen reformatorischen oft genug nachgewiesen worden, wie stark die allgemeine und selbstverständliche aristotelische Bildungsform die protestantische Theologie im Zeitalter der Orthodoxie präjudizierte. Urheber und einflußreichster Repräsentant dieser Synthese von reformatorischer Theologie und aristotelischer Philosophie war — das zeigen gerade auch seine theologischen Schwächen — Melanchthon, der „praeceptor Germaniae“, der die aristotelischen Lehrbücher für die Wittenberger Universitätsreformen und damit für einen weiten Bereich des protestantischen Neubaus der Bildung wieder zur Geltung brachte. Ein von scholastischen Glossierungen befreiter Aristotelismus beherrschte von Wittenberg her direkt oder indirekt die protestantischen Hochschulen bis nach Genf und Leiden. Auf calvinistischer Seite entsprach der Bedeutung Melanchthons der Einfluß des Aristotelisten Beza. Weniger bekannt und in seinen Auswirkungen auf die theologische Methodenlehre, auf Christologie und Ekklesiologie in weiten Strecken unerforscht ist hingegen jener andere, von Melanchthon und Beza grundsätzlich und vorsätzlich abweichende, neue Entwurf eines protestantischen Humanismus von Petrus Ramus, dem hugenottischen Philosophen und Märtyrer der Bartholomäusnacht (1572), geblieben.¹ Einem Überblick über das historische Feld seiner Wirkung ergibt sich folgendes Bild: Während das Luthertum trotz theologischer Ausscheidung gewisser philippi-

¹ Auf Ramus biographisch und philosophisch eingehend siehe *Waddington*, P. Ramus, sa vie, ses écrits, sa pensée, Paris 1855. Die theologische Ergänzung versucht die Studie von *Lobstein*, P. Ramus als Theologe, 1878, zu bringen. Vgl. neuerdings: *M.-M. Dassonville*, La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de la Ramée, in: *Revue de l'université de Ottawa*, 23, 1953, S. 322—355.

stischer Anschauungen den melanchthonischen Aristotelismus beibehielt, sich von ihm her bei aller Gegnerschaft die theologischen Fragestellungen geben ließ und ab etwa 1600 sich dem Neuaristotelismus des Jesuiten Suarez und des Italieners Zabarella zuwandte, wurde der Ramismus zu einer spezifisch „calvinistischen Philosophie“ (Waddington) und zur Bildungsform bestimmter Kreise in dieser Tradition. Denn während *Beza* in Genf, *Ursin*, *Pareus* und *Keckermann* in Heidelberg, *Lubbertus*,² *Gomarus*, *Voet* und *Maccovius*³ in den Niederlanden, *Dumoulin* in Sedan und *Chamiero* in Montauban bei Aristoteles blieben, fand der Ramismus Aufnahme bei *Olevian* und *Tremellio*⁴ in Heidelberg, bei *Th. Zwinger* und *Polanus* in Basel, bei *Bullinger* und *Gualter*⁵ in Zürich, bei *Johann Sturm* in Straßburg, bei *Molanus* in Bremen⁶, bei *Nathan Chytraeus* in Rostock⁷ und bei *Donellus* in Altorf. Ganz ramistisch bestimmt war seit ihrer Gründung und durch die Statuten von 1609 die „Hohe Schule“ in *Herborn*, wo *Piscator*,⁸ *Alsted* und *Alting* dezidierte Ramisten waren, ferner — nicht unbeeinflusst von Herborn — die hugenottische Akademie von *Saumur* seit *Camero* und *Amyraut*,⁹ dann *Altdorf* mit *Freigius*, *Gyphanus* und *Donellus*¹⁰ und zuletzt *Cambridge* mit *Wilb. Temple*, *Perkins* und *Milton*.¹¹ Selbst in Genf und Lausanne vermochte *Bezas* Autorität die Ansätze des von ihm als „pseudodialecticus“ verachteten Franzosen nicht ganz zu beseitigen.¹²

Betrachtet man die ramistisch beeinflussten Bewegungen innerhalb des Calvinismus genauer, so fällt als verbindendes Merkmal auf, daß der Ramismus nahezu von jeder Opposition gegen die Genfer Orthodoxie *Bezas* assimiliert worden ist. Das sind im 16. Jh. die originalen Strömungen des *Spätzwinglianismus* (*Bullinger*, *Gualter*, *Molanus*), der *Heidelberg-Herborner Föderaltheologie* (*Olevian*, *Piscator*, *Naso*) und des *häretischen*

² Bei *Lubbertus*, Leiden, wird auch schon *Zabarella* erwähnt (*Lydius* an *Pareus*, 1591, Mscr. Brem. a. XIII, Nr. 209).

³ *Maccovius* galt als Neuaristotelist, der die Methodik des *Suarez* in die reformierte Kirche eintrug.

⁴ 2 Briefe des *Ramus* an *Tremellio* in: STA Bern Epp. II, S. 51; 53.

⁵ *Curione* hatte *Ramus* an *Gualter* und *Bullinger* mit gutem Erfolg empfohlen, vgl. *Cantimori*, Italien. Häretiker der Spätrenaissance, 1949, S. 462, Anm. 25. Für *Gualter* vgl. Briefzitat bei *Tholuck*, das akad. Leben im 17. Jh., II, S. 324.

⁶ *J. Moltmann*, *J. Molanus* und der Übergang Bremens zum Calvinismus, Jb. der Wittheit zu Br. 1957, S. 119—141.

⁷ *N. Chytraeus*, Bruder des Lutheraners *David Ch.*, mußte als Ramist das lutherische Rostock verlassen. Er wurde 1593 Rektor des Gymnasiums in Bremen.

⁸ *F. L. Bos*, *Joh. Piscator*, 1932, S. 32 ff. *Steubing*, Geschichte der Hohen Schule *Herborns*, 1823, S. 22: Die Hohe Schule wurde nicht nach Siegen gelegt, „weil *Crellius* zu Siegen der Ramisterei sehr zuwider und entgegen war“. Über die Statuten: *H. Pixberg*, Der deutsche Calvinismus und die Pädagogik, 1952, S. 34.

⁹ *J. Moltmann*, Prädestination und Heilsgeschichte bei *M. Amyraut*, ZKG 4. F. III. Bd. 65 Heft 3, S. 270 ff.

¹⁰ *H. Sturmberger*, *G. E. Tschernembl*, 1953, S. 37 f.

¹¹ *Waddington*, a.a.O. S. 395.

¹² In Genf lehrte *Francois Porto de Candie* ramistisch-arminianisch. *Waddington*, a.a.O. S. 389.

Humanismus (Curione, Castellio, Dudith).¹³ Es sind im 17. Jh. die jeweils komplexen Strömungen des *Arminianismus* (Wtenbogaert, Arminius), des *Amyraldismus* und des *englisch-niederländischen Vorpietismus* (Perkins, Amesius),¹⁴ die teils mehr von ramistischer Theologie, teils nur von ramistischer Methodik beeinflusst sind.

Auch bei der Ausbreitung des sog. „Kryptocalvinismus“ in Deutschland hatten die ramistischen Schriften hervorragenden Anteil. V. E. Löscher („*Historia motuum* zwischen den Evangelisch-Lutherischen und den Reformierten, 1723, III, S. 151 ff.) macht für die allgemeinen kryptocalvinistischen Neigungen der Gebildeten in deutschen, auch in den lutherischen, Landeskirchen neben dem Einfluß Melancthons Ramus und die weite Verbreitung seiner pädagogischen Lehrbücher verantwortlich. Er zitiert dafür ein Wort des kursächsischen Rates Volkmar von Berlepsch bei Streitigkeiten zwischen Aristotelisten und Ramisten an der Universität Leipzig: „Der Ramismus ist ein gradus ad Calvinismus“. In Hessen war Landgraf Moritz dem ramistischen Humanismus zugetan. 1575 wurde am Marburger Pädagogium nach ramistischen Schriften gelehrt.

Wenn H. E. Weber¹⁵ von einem „Mißerfolg“ des Ramismus im 17. Jh. spricht und diesen damit begründet, daß Ramus keine Metaphysik bot, das Jahrhundert aber eine solche brauchte für seine theologischen Streitfragen, so ist dieses zwar für einen Teil der Schultheologie zutreffend, nicht aber als Gesamturteil. Die ramistische Lebensanschauung war ausgesprochen Laientheologie und hat die humanistischen Laienbewegungen in dem Maße zunehmend beeinflusst, wie die Aversion gegen die von Ramisten sog. „lebensfremde“ Scholastik der Genfer Orthodoxie wuchs. In Herborn und in Saumur hat sich der Ramismus jedoch auch schulmäßig gehalten, bis er in Herborn 1681 durch den Cartesianismus Claubergs und Wittichs, in Saumur etwas früher durch den Pajonismus abgelöst wurde. In Cambridge finden wir noch um die gleiche Zeit bei Milton eine kräftige Apologie der ramistischen Logik. Bis also die Aufklärung anhub, eine Revolution in der europäischen Geisteswelt herbeizuführen, hat der Ramismus einen zwar nur begrenzten, aber nichtsdestoweniger ungemein produktiven Einfluß auf die reformierte Theologie ausgeübt und war ein nicht unwesentliches Element zur Anbahnung aufklärerischen Denkens.

2. Der Ursprung des Ramismus in der apologetischen „christlichen Philosophie“

Philosophie und Theologie bilden bei Ramus eine Einheit und tragen alle Züge der apologetischen „christlichen Philosophie“, wie sie aus der vorreformatorischen „*réforme française*“ in dem Budé-Kreis und aus dem

¹³ Cantimori, a.a.O. S. 257 ff.

¹⁴ K. Reuter, Amesius, 1940, S. 26 ff.

¹⁵ H. E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907, S. 24.

„christianismus renascens“ des Erasmus-Kreises bekannt sind. Seine Gedanken sind entsprungen aus der reformhumanistischen Abwehr gegen den neuaverroistischen Renaissancearistotelismus der Paduanischen Schule Pomponazzis und haben in dieser Frontstellung ihre erste Form gefunden.

Als Pierre de la Ramée, geboren 1515 in Cuth bei Noyon, — also gleich Calvin ein Picarde —, nach Paris kam, war hier bereits der Streit um Aristoteles entbrannt. Seine Lehrer Jean Hennuyer und Jean Launoy galten als antiaristotelische Humanisten, die zur Begründung einer betont „christlichen Philosophie“ gegen die Angriffe der Averroisten auf die wiederentdeckte platonische und neuplatonische Antike zurückgingen.¹⁶ Der innere Gegensatz der Renaissancephilosophie zwischen Averroisten aus Padua und Platonikern aus Florenz hatte sich auch auf die Pariser Universität ausgedehnt. In dieser zwiespältigen Situation hielt der junge Ramus 1536 seine Magisterthesen „Animadversiones in Aristotelem“^{16b} und aus dem weiteren Kreise gleichgearteter christlich-platonischer Reformhumanisten, von Lud. Vives, Valla, Rudolf Agricola, Faber Stapulensis und Erasmus, wie Waddington angibt,¹⁷ empfing er Rückhalt in seinem Angriff auf den in Scholastik und Renaissance gefeierten Stagiriten. Seine direkten Widersacher entstanden ihm aus dem Kreis der bezeichneten Renaissancephilosophen und aus den scholastischen Sorbonnisten, die zur Verteidigung des Aristoteles eine seltsame Freundschaft eingingen. Es sind namentlich P. Gallandius, Antonius Goveanus, J. Perionius und J. Capentarius. „Novum et inauditum crimen fuisse Ramo objectum, quod Aristoteli repugnando Theologiam enervaret“, schreibt sein Biograph Banosius.¹⁸ Betrachtet man vor allem Antonius Goveanus genauer, so verstärkt sich die schon von Calvin geäußerte Vermutung, daß dieser zu den „Atheisten“, d. h., zu der neuaverroistischen Pomponazzischule, zu zählen ist. Zwar verteidigt Goveanus gegen Ramus lediglich die Dialektik des Stagiriten, um den Beifall der Sorbonne zu erlangen; doch macht es Bohatec wahrscheinlich,¹⁹ daß im Hintergrunde die aristotelische Metaphysik mit ihren averroistischen Auswirkungen für die Theologie gemeint ist. Als solche nennt Ramus drei Häresien:

1. Ihr Aristoteles verachtet die Schöpfung der Welt, die Vorsehung Gottes und die Unsterblichkeit der Einzelseele. Er will die Glückseligkeit des Menschen nicht anders sehen als in diesem sterblichen Leben und aus der eigenen Möglichkeit des Menschen, nicht aber aus der Gnade Gottes und im ewigen Leben.

¹⁶ Waddington, a.a.O. S. 30 ff. Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 14. Aufl., S. 303 ff. Pomponazzi gehörte zu den sog. Alexandristen. Unter seinen Schülern wird auch der spätere Kardinal Contarini genannt. Vgl. auch Renan, Averroes et l'averroïsme, 2. Aufl. Paris 1863.

^{16b} Veröffentlicht als „P. Rami animadversiones aristotelicae“, Paris 1543.

¹⁷ a.a.O. S. 35.

¹⁸ Banosius in: Vita P. Rami in dem von ihm herausgegebenen posthumen Werk des Ramus „Commentariorum de Religione Christiana libri quatuor“, zuerst 1576.

¹⁹ Bohatec, Budé und Calvin, 1950, S. 233 f.

2. Sie leugnen die Unsterblichkeit der Einzelseele, die das Fundament der christlichen Religion ist, und lehren nach Aristoteles und Averroes einen Panpsychismus, demzufolge es nur eine lebendige Weltseele gäbe, nur eine einfache, ungeteilte göttliche Kraft, die das Universum erfülle.

3. Sie vertreten nach Averroes den Satz von der doppelten Wahrheit, und verbergen damit ihren philosophischen „Atheismus“ hinter kirchlichem Traditionalismus.²⁰

Nicht weniger treffend griff Ramus auch den scholastischen Aristotelismus an: Die Sorbonnisten halten sich an Thomas von Aquin, „qui cum sacris literis paganismum Aristotelis permisceret“. Die doctrina Evangelii ist ihnen verhaßt, denn sie verachten das Studium des göttlichen Wortes und verdrehen die Theologie durch die zahllosen Sophismen des Aristoteles.²¹ Ramus kommt gelegentlich des Substanzbegriffes in der Sakramentslehre auf die aristotelischen Kategorien zu sprechen und beklagt die Theologie, die sich mehr in dem toten heidnischen Philosophen als in Christus übe, die zwar Epikureer, Zyniker und Stoiker verdamme, Aristoteles jedoch wegen seiner Irrlehren „de aeterno mundo, de mortalitate animorum, de divina non-curantia rerum humanarum, de humana foelicitate ex hominis ipsius facultate“ nicht verurteile.²²

Gegen den atheistischen Aristotelismus stellte die apologetische „christliche Philosophie“ des Ramus eben die bestrittenen Glaubenssätze thematisch heraus. Die Dogmen von der Unsterblichkeit der Seele, von der Vor-sehung Gottes und von dem, gegenüber der Renaissance und ihrem Wahl-

²⁰ Banosius, a.a.O.: „Magnus scilicet pietatis magister Aristoteles, qui mundi creationem, providentiam Dei, animi immortalitatem derisit: qui vita aeterna sprete, beatitudinem hominis non in alia quam in hac mortali vita statuit: qui post mortem nihil aliud homini relinquit, quam ut dici posset, hic beatus fuit: qui humanam felicitatem ex hominis ipsius facultate, non ex divina gratia definit: denique qui oppletus tenebris et caligine, libris quatuordecim Metaphysices, quibus veram sophiam describere conatur, Sophisticam omnium maxime stultam, maximeque impiam infinitis locis proponit“. Vgl. auch Ramus, Comm. de Rel., S. 27.

²¹ Banosius, a.a.O.: „Evangelii nempe doctrinam Sophistis illis omnino fuisse exosam, qui neglecto Verbi Sacri studio Theologiam sophismatis infinitis ab Aristotele mutuatis perverterant, quae ante Rami Animadversiones pro oraculis in Academia Parisiensi habita esse Philosophi summi confitentur“.

²² Ramus, Comm. de Rel., S. 329 f. S. 328: „Corpus itaque cogitatione abstrahi potest a Physico corpore, ut nempe genus a specie. At corpus Physicum non magis abstrahi potest a corpore, quam species a genere. Sed tantae stupiditatis sophisma ortum est ex Aristotelis philosophia, in qua ex infinitis authoribus collecta, neque interdum collectori satis iudicata, omnium fere sententiarum contrariae opiniones leguntur. Itaque in Categoriis substantia quaedam corpore statui videtur, qui accidat magnitudo, linea nempe, superficies, corpus: ut saltem cogitari possit corpus Physicum absque corpore. Itaque etiam theologia ista Physicum corpus re ipsa a corpore animatum, corpus animale, corpus humanum, i. e. certa longitudinis, latitudinis, altitudinis figura figuratum statuitur . . . Et ista in Categoriis sophistica per illam in Physicis Logicam vere corrigitur et emendatur, ut alibi copiosus a nobis corrigitur et emendatur. Utinam vero Christiani homines Aristotelis Logicam nunquam didicissent aut fallacem ejus sophisticam a vere humani usus logica separassent: Christiana theologia istis sophismatis nequaquam laboraret“.

spruch vom „beate vivere“ betonten, „bene vivere“ werden zu Fundamentalsätzen seines christlichen Humanismus. Es ist das Interessante bei diesem Ansatz, daß es genau die Grundsätze sind, auf die sich späterhin die Theologie der Aufklärungszeit beschränkte. Sie sind schon in der Reformationszeit von Ramus und Duplessis Mornay²³ erstmalig apologetisch gegen den verbreiteten Renaissancepaganismus in den Vordergrund geschoben worden.

Mit der Emanzipation der Philosophie von Aristoteles aber wollte Ramus die Autorität der Tradition brechen und einer dogmatisch unvoreingenommenen humanistischen Forschung den Weg in die Artistenfakultäten der Universität frei machen. Die mittelalterliche Universitätsbildung war nach Tradition und Zielsetzung scholastisch. Der Autorität des Thomas in der Theologie entsprach die Autorität des Aristoteles in der Philosophie und den Artistenfakultäten. Beide scholastischen Autoritäten zusammen ergaben die wissenschaftliche Glaubensorthodoxie des Mittelalters. Der Ramus-Streit in Paris gehört hinein in die Geschichte der Eroberungsversuche, die der bürgerliche Humanismus unternahm, um die Schule der liberalen Künste zu gewinnen und sie vom scholastischen Traditionalismus zu emanzipieren. Nicht mehr eine wissenschaftliche Glaubensorthodoxie, sondern das „Wissen des Wißbaren“ wurde das neue Ziel. Die erste ramistische These: „Quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse“ ist der formale Versuch, Aristoteles zu entthronen. Spätere Thesen zeigen inhaltlich, auf welche Weise die der Autorität des Dogmas subordinierte Stellung der Philosophie aufgehoben wird und das Denken sich auf seine wesenseigenen Prinzipien „ratio“ und „experientia“ besinnt. Die Emanzipation von der Autorität der Tradition zu einem unvoreingenommenen Empirismus ist der Ausgangspunkt für die philosophische und religiöse Entwicklung bei Ramus. Vorbild und Symbol dieses antisystematischen Denkens ist — wie später bei Pascal, bei Hamann und bei Kierkegaard — Sokrates und die sokratische Denkweise. Damit gehört Ramus zu der Reihe jener sog. „existentiellen“ Denker, die jeweils gegen die Systembildungen und den geistigen Schematismus ihrer Zeit, sei es in der Scholastik, sei es in Aufklärung oder Idealismus, den sokratischen Protest erhoben.

3. Die Eigenart ramistischer Dialektik und Methodik

Gegen den scholastischen Aristotelismus und im Angriff auf die scholastische Bildungsmethode bot der Ramismus eine neue empiristisch-pragmatische Lebensphilosophie. Gegen die scholastische Begriffswissenschaft entwickelte er eine auf Praxis gerichtete, rhetorisierende Logik, die an die Stelle der Syllogistik die natürliche grammatikalische Dialektik der Rhetorik, an die Stelle der Metaphysik eine eigentümliche Sprachphilosophie, kurz, an die Stelle der aristotelischen Lehrbücher die Orationen Ciceros

²³ De veritate Religionis Christianae liber: adv. Atheos, Epicureos, Ethnicos, Judaeos, Mahumedistas et caeteros Infideles, Lugd. 1592.

zu setzen sich unterfing.²⁴ Diese antischolastische, im Rückgriff auf die Antike eklektizistisch verfahrenende Popularphilosophie hatte den gesuchten Vorteil, der philosophischen Bildung ein eleganteres und gefälligeres Gewand zu geben. Sie hatte allerdings den spürbaren Nachteil, auf eine grundlegende, umfassende Wissenschaftslehre verzichten zu müssen. Keckermann, ihr schärfster, reformierter Kritiker aus der aristotelischen Schule Zabarellas, nennt drei kritische Punkte:

1. Ramus läßt die Metaphysik fort und steigt nicht von der Wissenschaft des allgemeinen Wesens aller Dinge zum besonderen Sein herab. Er läßt die sorgfältige Unterscheidung von universalia und singularia vermissen und führt in seiner Beschränkung auf die praktischen Einzeldisziplinen eine Verstümmelung der Universalwissenschaft herbei.

2. In der Logik will Ramus nur durch Definitionen und Divisionen, nicht aber durch Regeln und Beweise und durch die üblichen canones lehren.²⁵

3. Nicht seiner Güte verdankt Ramus die schnelle Verbreitung seiner Lehren in Deutschland und England, sondern seiner Simplität.

Dennoch empfahl sich die ramistische Verurteilung der Scholastik ebenso allen Regungen eines beginnenden Empirismus in einer Zeit, da sich die Einzeldisziplinen gegenüber dem dialektischen Realismus selbständig zu machen suchten, wie sie umgekehrt den bewußten Aristotelikern das ganze Wissenschaftsgebäude zu zerbrechen drohte. Der Ramismus gewann zwar kaum den Rang einer neuen wissenschaftlichen Schulphilosophie; dennoch gewann er großen Einfluß auf den weiten Bereich humanistischer Bildung in Gymnasien, Fürstenschulen und Akademien, die in der Reformationszeit neu gegründet und also nicht von einer scholastischen Tradition bestimmt waren.²⁶

²⁴ Keckermann, Tract. S. 124: „Vix quicquam magis praeposterum a Ramo doceri, quam quod usus Logicae sit in Poetis et Orationibus quaerendus“. Vgl. Althaus, Die Prinzipien der deutschen reform. Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, 1914, S. 9 ff.

²⁵ Diese logische Methode hatte ihre Wirkungen vor allem auf die Jurisprudenz. Schon Freigius hatte die ramistische Methode der sog. Dichotomie, d. h. der dialektischen Abteilung aller Klassifikationen in fortschreitender Spaltung der Begriffe, juristisch verwendet. Althusius wurde ihr erster juristischer Systematiker. Ihm folgten Vultejus, Marburg, und Donellus, Altorf. Vgl. O. v. Gierke, Joh. Althusius, 3. Aufl. 1913, S. 58 ff.

²⁶ Aufschlußreich ist dafür der Briefwechsel zwischen Piscator und Beza über Ramistische Logik in: Clarorum virorum epistolae CXVII e bibliothecae Gothanae autographis, ed. E. S. Cyprian, 1714. Ebd. Nr. XLIII: Piscator an Beza, 25. März 1594: „Interim tamen fateor nonnullas reprehensiones nimis duras mihi visas esse: „Qualis est illa statim ab initio, cum ais: te semper totum ab illa Ramea tum in pervertendis logices regulis tum inplerisque ac fere omnibus ante hac usitatis vocabulis innovandis audacia sic abhorruisse, ut in eorum scriptis, qui ducem illum sequuntur, multa non satis intelligas, neque sane de iis intelligendis magnopere tibi laborandum putes. Ego vero de logica Ramea longe aliter sentio: et lucem veritatis, perspicuitatis, ordinis et denique genuini disserendi usus in illa agnosco, ac proinde in meis qualibuscunque scriptis ducem illam sequi me non pudet nec poenitet“.

Es wird deshalb verständlich, warum er im protestantischen Bereich überall dort aufgegriffen wurde, wo man das Verhängnis der Theologie aus reformhumanistischen und aus reformatorisch-biblischen Gründen in ihrer scholastischen Verklammerung, sei es durch mittelalterliche Denkformen, sei es durch den melanchthonischen Aristotelismus, zu erkennen glaubte. So wurde in der Heidelberger Föderaltheologie, im Offenbarungspositivismus bei Perkins und Amesius und im humanistischen Calvinismus von Saumur der Ramismus als Durchführung der Reformation in der Philosophie, als Befreiung von der scholastischen Bildungsart und als Grundlage vorpietistischer Lebensgestaltung angenommen, der der neuen bibli-zistischen Theologie die sachgemäße Methode lieferte. Die Bestreitung des lutherischen Substanzenkens in der Abendmahlslehre und der Christologie erfolgte bezeichnenderweise in diesen Kreisen von zwei Seiten her, vom reformierten Biblizismus und von der ramistischen Dialektik.

4. Die Theologie des „bene vivere“

In seinem posthumen, von Banosius herausgegebenen und über H. Languet Philipp Sidney, dem englischen Unionslegaten, gewidmeten theologischen Werk: „Commentariorum de Religione Christiana libri quatuor“, zuerst 1576, kommen diese charakterisierten Züge seiner Lebensanschauung voll zum Durchbruch und zum Tragen für die Theologie. Es ist eine apologetische Theologie gegen Renaissancepaganismus und Scholastik. Es ist eine populäre Theologie des christlichen Lebens, die ungeachtet der meisten schultheologischen Probleme ihrer Zeit die praktische christliche Bildung des „honnête homme“ im Auge hat.

Ramus hatte die „via ab scholasticis tenebris ad hanc doctrinae lucem“ schrittweise gefunden von der „réforme française“ über das für ihn ausschlaggebende Religionsgespräch zu Poissy 1561 bis zum Eintritt in die französisch-reformierte Gemeinde in Heidelberg 1569. Eine, durch den französischen Bürgerkrieg veranlaßte, theologische Bildungsreise führte ihn nach Straßburg zu seinem Humanistenfreunde Joh. Sturm, nach Freiburg zu Erasmus Oswald, dem copernikanischen Mathematiker, dann über Basel nach Zürich, wo Bullinger, Simmler, Gualter und Lavater ihn begrüßten und er die Freundschaft der Zwinglianer gewann. 1569 finden wir ihn in Heidelberg als Gast im Hause des im ganzen gebildeten Europa berühmten Hebraisten Tremellio. Eine ihm vom Kurfürsten zugedachte Professur für Ethik, die durch Victorinus Strigels Tod freigeworden war, bekam er nicht. Thomas Erastus, Rektor der Universität und trotz seiner Neigung zum Zwinglianismus ein eifriger Anhänger der aristotelischen Tradition, bezeichnete ihn als „Pest aller Wissenschaft“ und verhinderte die Besetzung.²⁷ Außerdem wurde Ramus von seinen Gegnern, den „Disziplinisten“, die für die Einführung der Genfschen Kirchenordnung kämpf-

²⁷ Dazu Sudhoff, Olevian und Ursin, 1857, S. 331 ff., und Wesel-Roth, Thomas Erastus, 1954, S. 70.

ten, begünstigt. Auch Ursin sprach sich gegen eine Berufung aus. Neben wissenschaftlichen Gründen mag bei ihm die Furcht mitgespielt haben, diese Berufung werde den Streit mit Erastus verschärfen, den zu schlichten Ursin angelegentlich bemüht war. Ramus hatte sich der Disziplinistenpartei um Olevian und Dathen angeschlossen und hatte ihre Auffassung vom Kirchenbann öffentlich verteidigt; allerdings schon hier mit sehr viel demokratischeren Zügen, als es den Genfisch orientierten Calvinisten angenehm war. Erastus schrieb an Gualter: „In disciplina dissentit a Genevensibus . . . Opinio ejus est fatua mixtura esse debere ex omnibus rerum publicarum speciebus. Pleraque tamen turbæ concedit, a qua etiam ministros vult elegi.“^{27a} Beza nennt Bullinger gegenüber sogar eine Schrift, die Ramus gegen Erastus geschrieben habe.^{27b} Es wird aus diesen Nachrichten deutlich, daß Ramus schon in Heidelberg einen Kirchenbegriff vertrat, der weder calvinistisch noch zwinglianisch-erastianisch zu nennen ist, und daß diese dritte Position zwischen den Pfälzischen Fronten ihm das Bleiben in Heidelberg verwehrte. Ramus reiste 1570 weiter über Frankfurt,²⁸ Nürnberg, Augsburg nach Bern, Lausanne und Genf. Eine Reise über Bremen nach England war geplant. Überall gewann er Freunde und klärte im Gespräch mit den führenden Theologen der genannten Städte seine theologischen Ansichten. Er selbst bekennt, „non tam Theologiae libros perlegendo, quam praestantes Theologos de rebus controversis interrogando“ habe er gelernt. Sein vorliegendes Werk ist entstanden aus einem eigenen Glaubensbekenntnis, das er bei Eintritt in die französische Gemeinde in Heidelberg verfaßte.

Ihrer Definition nach will seine Theologie „christliche Lebenskunst“ sein. Ramus nennt sie die „doctrina bene vivendi, i. e. Deo, bonorum omnium fonti, congruenter et accomodate“.²⁹ Wie das Ziel der allgemeinen Bildung im „bene loqui, bene ratiocinari, bene numerari“ besteht, so ist die Theologie die „ars Deo vivendi“ (ars bedeutet hier „idea eupraxias“) und steht damit in direkter Analogie zur humanistischen Ausbildung anderer Künste menschlichen Lebens. Der Ramist Amesius konnte sogar „Theologia“, „Theozoa“ und „Theurgia“ gleichsetzen.³⁰ Gegen alle orthodoxen Begriffsbestimmungen, die die Theologie als „sermo de Deo“³¹ oder als abbildliche Darstellung von Gottes Selbsterkenntnis („theologia archetypa“ — „theologia ectypa“³²) verstand, konnte sich Ramus auf die Lebensphilosophie Budés und auf gewisse Sätze bei Calvin selbst berufen.³³ Gegen das Ideal des „beate vivere“ im Eudämonismus seiner Zeit stellte er

^{27a} Erastus an Gualter am 24. März 1570. (Zit. bei Wesel-Roth, a.a.O. S. 141.)

^{27b} Beza an Bullinger am 13. Nov. 1571. (Zit. bei Wesel-Roth, a.a.O. S. 141.)

²⁸ In Frankfurt widmete sich die Wechselsche Buchhandlung ausdrücklich dem Vertrieb ramistischer Schriften in Deutschland.

²⁹ Comm. de Rel. S. 6.

³⁰ K. Reuter, a.a.O. S. 24 ff.

³¹ So in der Leidener Synopse von 1624.

³² Vgl. Heppe, Reformierte Dogmatik, ed. Bizer, 1935, S. 6.

³³ Z. B. Genfer Katechismus, E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, S. 117, 18.

betontermäßen den ethischen Anspruch des Gutseins, das nicht auf des Menschen Glück, sondern auf Gottes Ehre ausgerichtet ist. Noch deutlicher sprach der Ramist *Sculetus* von dem imperativistischen Anspruch des „recte vivere“.³⁴

Der Glaube steht als Erkenntnis gleicherweise in einfacher Analogie zu jeder anderen menschlichen Erkenntnisart. Er wird verstanden als das Erfastwerden des Menschen von der moralischen Evidenz des göttlichen Wortes, wie andere Erkenntnis etwa das Erfastwerden von der Evidenz einer mathematischen Wahrheit ist.³⁵

Die Einteilung dieser Theologie folgt der Methode, zuerst die doctrina, alsdann die disciplina zu entwickeln. Der vorliegende Entwurf umfaßt nur die doctrina, und zwar Buch I: de fide, Buch II bis IV: de fidei actionibus in lege, in precatione, in sacramentis. Die disciplina als „doctrinae praxis et politia“ sollte einem weiteren Bande vorbehalten bleiben. Ramus folgte mit dieser Einteilung dem Aufriß der üblichen Katechismusmethode. Doch stellte er eine neue organische Verbindung der herkömmlichen Hauptstücke heraus. Im Mittelpunkt stehen nicht mehr die wesentlichen traditionellen Stücke der objektiven Offenbarung. Ihr neuer Beziehungspunkt ist der subjektive Glaube und dessen Ausdrucksformen. Gesetz, Gebet und Sakrament werden in einer Linie als „actiones fidei“ verstanden. Ihre kritischen Stellen erreicht diese erfahrungsanalytische Methode naturgemäß in der Trinitätslehre und in der Sakramentslehre.

§ Die theologische Erkenntnistheorie bei P. Ramus

Gegenüber dem dogmatischen Apriorismus des orthodoxen Calvinismus aus der Schule Bezas findet sich bei Ramus eine entscheidend neue empiristische Akzentsetzung, nämlich ein heilsgeschichtlicher Aposteriorismus, der für die Geschichte des Calvinismus in seinen subjektivistischen Bewegungen, in der Föederaltheologie, in der heilsgeschichtlichen Theologie und in der puritanischen Anbahnung des Pietismus grundlegend wurde.

Zwar beginnt seine Definition des Gottesbegriffes noch rein platonisch: „Deus est Spiritus aeternus, infinitus et ante omnia est optimus“. Doch bei genauerer Bestimmung folgt dann sofort der erkenntnistheoretische Vorbehalt gegen solche metaphysische Wesensschau: „Ad accurate autem definiendum Deum, Dei ipsius logica fuerit opus. Dei siquidem antica illa facies et gloria, i. e. essentialis majestas, est homini imperscrutabilis et incomprehensibilis, postica tantum ex effectis et adjunctis homini cernuntur . . . Definitur igitur Deus, ut ab hominibus potest: Deus Abrahami,

³⁴ Zitat bei K. Reuter, a.a.O. S. 32.

³⁵ Diese Art Glaubenspsychologie findet sich wieder bei Arminius, der den Glauben eine „suasio moralis“ nannte, und bei Camero und Amyraut, die von einer „persuasio moralis“ sprachen.

Deus Isaaci, Deus Jacobi“.³⁶ Dieser letztgenannte Grundsatz besagt, daß allein die analytische Methode, von den Wirkungen auf die Ursachen, von der Ökonomie auf die Intention zu schließen, in der *theologia hominis* Raum habe. Die orthodoxen Lehren von der immanenten Trinität und den Dekreten Gottes erfuhren aus den ramistischen Kategorien eine folgenreiche Verwandlung. Denn diese empiristisch-analytische Methode brachte bei aller formellen Anerkennung einen neuen geschichtlichen Aspekt des Dogmas mit sich. Nicht aus einer objektiven Offenbarung, sondern allein aus dem menschlichen Erfahrungsbereich — *ex effectis et adjunctis* — kann auf Wesen und Willen Gottes geschlossen werden. In dieser ramistischen Erkenntnistheorie lagen die Ansätze zur historischen Beachtung der Zeit und Stufen im Offenbarwerden der göttlichen Wahrheit. Föderaltheologen und Heilsgeschichtler im 17. Jahrhundert waren zum überwiegenden Teil Ramisten oder hatten indirekt Anregungen aus den Hochburgen des Ramismus in Heidelberg und Herborn gewonnen.

Schon bei Ramus selbst findet sich eine ökonomische Trinitätslehre. Den wichtigsten Unterschied von Altem und Neuem Testament findet er in dem separaten und sukzessiven Offenbarwerden des Vaters in dem einen und des Sohnes im anderen: „Deum Patrem Vetus Test. apertissime proposuit, Filium Deum obscurius indicavit. Loci tamen de Dei Filio non desunt, . . . sed in Novo Test. deitas Filii clarissima est“.³⁷ Diese Auflösung der klassischen Trinitätslehre in die historische Darstellung ihrer Offenbarungsweisen hat Schule gemacht. Der Ramist *Amyraut* gelangte unter Berufung auf diese Erkenntnistheorie zu einer Trinitätshistorik neuer Art.³⁸ Spuren davon finden sich auch in der heilsgeschichtlichen Reich-Gottes-Theologie im 17. Jahrhundert. Weiter gibt sich der neuartige geschichtliche Sinn bei Ramus kund, wenn er ungeachtet aller üblichen dogmatischen Konstruktionen die Heilsgeschichte im Alten und Neuen Testament in der Form einer einfachen aufsteigenden Linie darstellen kann. Das Kardinaldogma seiner Theologie: Die Unsterblichkeit der Seele findet er im Alten Testament weniger klar demonstriert, da sich Segen und Fluch hier noch auf das irdische sterbliche Leben beziehen; „toto Novo Test. amplissime et clarissime immortalitas animorum asserit“.³⁹ Der ganze Unterschied der beiden Testamente ist für ihn mithin ein quantitativer, sowohl was den Umfang der Berufung als auch was die Klarheit der Offenbarung angeht.⁴⁰

Es liegen zuletzt in der Anwendung ramistischer Kategorien Ansätze zu einer neuen offenbarungspositivistischen Behandlung der Prädestina-

³⁶ Comm. de Rel. S. 15. Ebenso auch S. 33: „Persona Dei Patris utcunque non ex antica facie, sed ex postica tergo, nec ex ipsa essentia, sed ex effectis et adjunctis definita et distincta est“. Man ist erinnert an Pascals Erkenntnis im „Memorial“.

³⁷ Comm. de Rel. S. 34.

³⁸ Vgl. Moltmann, Prädestination und Heilsgeschichte bei M. Amyraut, ZKG 4. F. III Bd. 65 H. 3, S. 289 f.

³⁹ Comm. de Rel. S. 35.

⁴⁰ Comm. de Rel. S. 8: „Quapropter veteris novique testamenti differentia tota est in amplitudine, tum vocationis, tum perspicuitatis“. Beide Bücher enthalten die eine himmlische Regel „quo beata vita dirigatur et conformetur“.

tionslehre. Ramus versuchte, dem Schulstreit reformierter Theologie um Partikularismus und Universalismus der Gnade dadurch zu entgehen, daß er feststellt: 1. die Schrift sagt beides: aus dem Mandat Christi wird aller Kreatur das Evangelium gepredigt; dennoch ist auch die paulinische Sentenz richtig über die Gefäße, die Gott zum Verderben bestimmt hat. 2. Wir glauben, daß beide Sätze, die in der Schwachheit menschlichen Erkenntnisvermögens widersprüchlich erscheinen, im göttlichen Urteil kongruieren. Es bleibt dem Menschen an dieser Stelle nur der Vorbehalt der „docta ignorantia“ der „christlichen Philosophie“, die Ramus Röm. 11,33 ff. wiederzufinden glaubt und empfehlend preist.⁴¹

Das entspricht übrigens dem methodischen Ansatz Calvins. Auch Calvin pflegte bei widersprechenden biblischen Aussagen zu einem dogmatischen Locus zurückhaltende Offenbarungstheologie zu treiben. Bei den nicht-harmonisierbaren Aussagen der Schrift über die Prädestination finden wir bei Calvin den für ihn typischen Hinweis auf den nicht auflösbaren Anthropomorphismus der Offenbarung in der Schrift, in der sich Gott „ad sensum nostrum“ akkommodiere.⁴² Beza hat diesen methodischen Ansatz Calvins nicht durchgehalten. Sein System der Dekrete Gottes ist eine einseitige Systematisierung der komplexen Sicht Calvins von der Prädestination. Ramus hat dagegen auf seine Art Calvins genuine Anschauungsweise wieder zur Geltung gebracht und für die antibezaistische Calvintradition fruchtbar gemacht.

6. *Der Streit zwischen Beza und Ramus über den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre*

Auf der französischen Nationalsynode zu La Rochelle 1571 waren von Ramus und seinen zwinglianischen Freunden Cappellus, Morellius und anderen Deputierten der Isle de France folgende Reformvorschläge auf die Tagesordnung gebracht worden:⁴³

1. In Art. 36 der Confessio Gallicana ist der zur Bezeichnung der personalen Gegenwart Christi im Abendmahl verwandte scholastische Begriff der „Substanz“ zu eliminieren. Nicht weniger ist dieser Begriff, der zu unendlichen Streitigkeiten in der Kirche Anlaß gegeben hat, aus Katechismus und Liturgie zu beseitigen.

2. Die Disziplinargewalt in der Gemeinde, das *judicium doctrinae*, *electio* und *depositio* der Prediger und das Exkommunikationsrecht sind in die Hände eines „demokratischen Kirchenregimentes“ zu legen, dergestalt, daß eine Versammlung aller Familienhäupter der Gemeinde die letzten Entscheidungen fällt. Sie ist auf keinen Fall exklusives Recht der von Beza angestrebten Pastoralaristokratie.

⁴¹ Comm. de Religione Christ. S. 33 ff.

⁴² Vgl. H. Otten, Calvins theologische Anschauung von der Prädestination, 1938, S. 28, S. 86 ff.

⁴³ Texte bei Aymon, Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, 1710, I., S. 122 ff.

3. Es ist nach 1. Kor. 14 die „freie Prophetie“ auch den nicht-beamteten Privatpersonen in der Gemeinde zu gestatten.

Die genannten Programmpunkte waren, obwohl sie nicht ohne Vorbild in der reformierten Tradition waren, so revolutionär für die Genfer Orthodoxie, daß Beza die Leitung der Synode persönlich übernahm und in einer großangelegten Eröffnungsrede diese Forderungen den Irrtümern der „transylvanischen und polnischen Häretiker“ gleichstellte, die in der Christologie die „Blasphemien“ der Samosatener, Arianer und Antitrinitarier erneuerten. Ramus selbst schrieb an Bullinger,⁴⁴ nach der Verdammung der Häretiker Gentile, David Joris und Blandrata habe man auch diejenigen dazu gezählt, die die *disciplina Ecclesiastica* reformieren oder sie mit den Rechtsbefugnissen der Zivilbehörde vermischen wollten, und diejenigen, die in der Abendmahlslehre die Substanzvokabel nicht zulassen wollten. Beza habe absichtlich die Auffassungen der Ramisten und Zürcher zu den italienischen Häresien gezählt, um beide zusammen zu vernichten.⁴⁵ Beza dagegen verteidigte Bullinger gegenüber seine Entscheidung mit dem Nachweis der Beziehungen und Analogien, die zwischen den Lehren des französischen Philosophen und denjenigen der Italiener in der Gemeinde Lyon bestünden. Was Ramus verlange, das habe schon Alemanni, der „turbator Lugdunensis Ecclesiae“, 1567 gefordert.⁴⁶ Mit diesem überzogenen Angriff auf Gegner, die Beza hinter den Antragstellern nur vermuten konnte, präjudizierte er die Entscheidung der Synode. Um so schwieriger war es ein Jahr später nach der Synode zu Nîmes, die schwer angeschlagene Kirchengemeinschaft mit den betroffenen Zürchern wiederaufzurichten und die Synodalentscheidung ihnen gegenüber abzuschwächen.

Im Hintergrund der ramistischen Auseinandersetzungen auf der Synode zu La Rochelle stand auf der anderen Seite Erastus mit seinen staatskirchlichen Thesen, die ein Prediger aus Bordeaux vortrug. Die Synode beauftragte Beza, die Entgegnung der französischen Kirche auf Erasts „*Explicatio*“ zu verfassen (Aymon, a.a.O. I, S. 98). Beza kam diesem Auftrag nach mit seinem „*Tractatus pius ac moderatus de vera Excommunicatione et christiano Præbyterio*“ (Genf 1590). Er fühlte sich vom Staatskirchentum des Erastus und vom Demokratismus des Ramus als von zwei Seiten und zwei Verirrungen der Zürcher Theologie angegriffen und war deshalb bemüht, die Zürcher Autoritäten Bullinger und Gualter von beiden zu trennen.

a) Die Ramistische Abendmahlslehre

Ramus behandelt die Abendmahlslehre im 4. Buch seiner Kommentare unter dem Aspekt „*de fidei actionibus in sacramentis*“. Er stellt damit

⁴⁴ Ramus an Bullinger, 1. Sept. 1571, STA Zürich E II 381, 1300/01, abgedr. bei Waddington, a.a.O. S. 435.

⁴⁵ Ramus an Bullinger, 3. März 1572, STA Zürich E II 381, 1328, abgedr. bei Waddington, a.a.O. S. 438.

⁴⁶ Beza an Bullinger, 13. Nov. 1571, STA Zürich, E II 381, 1304/09. Über Alemanni und die italienische Gemeinde in Lyon vgl. Cantimori, a.a.O. S. 258 ff.

vornehmlich die applikative und also subjektive Seite des Sakramentes heraus. Zwar nennt er das Sakrament ein „Gnadenzeichen“ Gottes und ein „Pflicht- und Bekenntniszeichen“ des Menschen, doch der Hauptgesichtspunkt bleibt, daß das Sakrament eine „publica fidei actio“ der Gemeinde sei:⁴⁷ „Coena est sacramentum, quo actis Deo gratiis pane et vino utimur ad profitendum nos Christi corpore crucifixo sanguineque fuso in aeternam vitam sustentari . . . Coena iteratur, quia educatio est Christianismi, et alimento saepius iterato vivimus.“ Die Frage: Quid est? — wird nur sehr kurz behandelt. Die Frage: Quis finis? — wird dagegen in aller Breite abgehandelt. Das ist typisch für die ramistische Behandlung der Abendmahlslehre. Nicht was das Sakrament sei, sondern wozu es diene, müsse gefragt werden, behauptete der Ramist *Piscator*, um mit dieser veränderten Fragestellung dem Streit um die Substanz der Sakramentsgabe zu entgehen.⁴⁸ Ramus selbst gibt zwei Ziele an: 1. die „commemoratio Christi beneficii“ als „actio gratiarum“, 2. die „communicatio beneficii mortis Christi, i. e. participatio fructus crucis ipsius“.⁴⁹ Das bezeichnete Gut ist „der für uns gekreuzigte Leib und das für uns vergossene Blut Christi“, also das Werk Christi, nicht seine Person. Diese Wendung von der Sache zu ihrer Wirkung, von der Person zu ihrem Werk, von der Substanz zu ihrer Relation ist typisches Merkmal ramistischen Denkens. Nicht Christus in Person, sondern sein Satisfaktionswerk ist Quelle des Heils. Es entsteht daher im Abendmahl keine substantielle Christusgemeinschaft, weder realiter noch spiritualiter, sondern nur eine Assoziation der Affekte und eine Konsoziation zwischen Christi Willen und Werk und dem Willen und Werk der Gläubigen. Es entspringt für die Gemeinde aus dem Abendmahl in erster Linie eine ethische Verpflichtung: nicht eine conjunctio substantialis, sondern eine conjunctio per solam fidem. „Fides“ aber bedeutet für Ramus, wie gezeigt, das „bene vivere“. Oder, um es mit den Worten des Basler Ramisten *Polanus* zu sagen: „Non usque ad consubstantialitatem Christi, sed usque ad societatem germanissimam ejus haec unitas pervenit . . . Solus quippe Filius Patri consubstantialis; nostra vero ipsius conjunctio nec miscat personas, nec unit substantias, sed affectus consociat et confoederat voluntates“.⁵⁰ Der Ramist *Piscator* nannte die im Abendmahl bezeichnete Christusgemeinschaft die „mutua Christi et fidelium obligatio ad sese mutuo amandum“; „hinc autem porro sequitur, unionem hanc non recte dici substantialem, quippe quum per eam non

⁴⁷ Comm. de Rel. S. 264 ff.

⁴⁸ Vgl. *Piscators* Gutachten im Bremischen Naso-Streit 1584—88, wo Joseph Naso die ramistische Abendmahlslehre gegen die melanchthonische Christoph Pezels behauptete. Bos, a.a.O. S. 150 ff. Sudhoff, a.a.O. S. 511 ff.

⁴⁹ Comm. de Rel. S. 290 ff. S. 312 heißt es sogar polemisch: „Educatio igitur per coenam fidei tantum et spiritus erit, nec ullam corporalem Christi praesentiam iterum requiret“.

⁵⁰ Mscr. Kirchenarchiv Basel a 11. Vgl. M. Geiger, die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, 1952, S. 361. Vgl. dieser Zuschrift Basler Theologen an die frz. Nationalsynode zu Gap 1603 ist mit Wahrscheinlichkeit *Polanus*.

uniuntur substantiae plures in unam, sed tantum personarum diversarum animi“.⁵¹

An drei Stellen trägt diese Abendmahlslehre typische, wenn auch vergrößerte, zwinglianische Züge: 1. das Sakrament ist eine Aktion des Glaubens und der Gemeinde; 2. die bezeichnete Sache ist das Werk und die Frucht seines Todes, nicht die Person Christi; 3. die im Sakrament dargestellte Christusgemeinschaft ist eine unmystische, weder physische noch metaphysische, sondern ausschließlich ethische Konsoziation. Diese drei Züge finden sich bei allen ramistischen Zwinglianern wieder. Sie sind föderal-theologisch weiter ausgebildet bei *Piscator* in Herborn und durch seinen umstrittenen Schüler *Joseph Naso* in Bremen 1584–1588 noch einmal in einer viel umfassenderen Weise als bei Ramus zum Streitobjekt der reformierten Kirchen von Bremen bis Genf geworden.⁵²

Noch stärker hat jedoch die ramistische Methode, an die Stelle der aristotelischen Metaphysik die rhetorische Dialektik zu setzen, auf den Zwinglianismus gewirkt. Bei Bullinger, Gualter und Molanus finden wir, daß Zwinglis tropische, metonymische Deutung der Einsetzungsworte mit den Mitteln der neuen ramistischen Rhetorik unterbaut und gerechtfertigt wird. Ihre polemische Spitze erreichte die zwinglianisch-ramistische Abendmahlslehre von daher in der schroffen Ablehnung des Substanzbegriffes zur Bezeichnung der personalen Gegenwart Christi im Sakrament. Die Formulierung der Gegenwart Christi mit den metaphysischen Begriffen der aristotelischen Scholastik erfuhr aus diesen Kreisen ramistischer Theologen eine grundsätzliche Verurteilung; denn man glaubte, darin einen Rückfall in die sowohl reformatorisch als auch reformhumanistisch überwundene Scholastik und einen Abfall von der wahren biblischen Theologie sehen zu müssen. So schrieb *Gualter* 1576 an *Ewich*, Bremen: „Ego simpliciter loquendi, non probare eos, qui novas phrases in Ecclesiam invehunt, quae interpretatione opus habeant, quam neque proponere commode omnes possunt neque intelligere. Et D. Bullingeri iudicium adduxi, quae saepe solitus fuit dicere, Essentiam, Substantiam, Essentialiter, Substantialiter, Realiter et quae his similia sunt, esse vocabula Ecclesiae fatalia, quae omnibus saeculis dissentionibus materiam praebuerint“.⁵³

Während Beza in den Unionsverhandlungen, die er für die bedrängte französische Kirche an den westdeutschen lutherischen Fürstenhöfen und Universitäten unternahm, den Substanzbegriff unaufgebar brauchte, fiel ihm in dieser Frage unablässig ein Dissensus Tigurinus in den Rücken.

Noch stürmischer als von den Zwinglianern wurde die Polemik gegen den Substanzbegriff der Genfer Orthodoxie und der *Confessio Gallicana* von

⁵¹ Thes. theol. I. Loc. XIII. Vgl. Bos, a.a.O. S. 162 Anm. 43.

⁵² Naso, *Historia des Abendmahls und fürnehmlich der Wort, welche Christus in Einsetzung desselben geredet, durch sich selbst und andere Schrift gründtlich und eigentlich erkläret*, Bremen 1587.

⁵³ STA Zürich E II 382, S. 918, 1. Dieses Votum ist um so interessanter, als Bullinger sich in öffentlichen Erklärungen sonst zurückhaltend dem calvinischen Wortlaut des Consensus Tigurinus anzupassen pflegte.

den italienischen Häretikern geführt. Die 1575 von Beza veröffentlichte Briefsammlung⁵⁴ ist ganz bewußt bemüht, die tatsächlich vorhandenen Parallelen herauszustellen. Die warnende Erklärung, die Beza nach der Synode zu Nîmes am 17. Mai 1572 an die Zürcher richtete, rekuriert wörtlich auf seinen Brief vom 2. Juni 1566 gegen Alemanni in Lyon.⁵⁵ Bei Alemanni fand Beza die ramistische These radikal ausgemünzt, daß im Abendmahl nicht Christus in Person, sondern lediglich „merita et fructus mortis Christi“ bezeugt würden. Befragt über die res sacramenti weiß Alemanni nur über ihre Frucht und ihren Effekt Auskunft zu geben und zwar in der Weise, daß er behauptet, es sei absurd, den Leib Christi eine res sacramenti zu nennen, „ex quo nihil nisi dona et merita Christi percipiamus“.⁵⁶

b) Bezas Anschauung vom Abendmahl

Was verstand Beza unter der „substantia Christi“? —

Er schreibt erklärend an die Zürcher, unter der „substantia Christi“ sei „Christus ipse“ oder „Christus totus“ zu verstehen. Die Synodalartikel von La Rochelle setzten noch deutlicher den Begriff der „Person“ ein. „Christus in Person“ ist das bezeichnete Gut im Abendmahl. Seine Wohltaten sind nicht zu trennen von der personalen, und das heißt: von seiner substantiellen Gegenwart. Nicht nur die Frucht seines Sterbens, sondern er selbst in Person ist Gabe des Sakramentes und wird vom Glauben ergriffen. Es entsteht daher nicht nur eine ethische, sondern eine ausgesprochen „personale Christusgemeinschaft“. Sie ist das „grand Mystere surnaturel et incomprehensible de l'operation réelle et très-efficace de Jesus-Christi en nous“⁵⁷ oder, wie Beza sagen kann, das „mysterium mysticae concorporationis“.⁵⁸ Es ist die Gemeinschaft mit der vita coelestis Christi im status exaltationis, in der die Lebenskraft der Gottheit Christi in seine menschliche Natur, der die Gläubigen eingepflanzt werden, hineinfließt und sie mit Christus zu einem „Leben“ und einer „Substanz“ verbindet. Keineswegs ist sie nur die Teilhabe an der Frucht des Leidens und Sterbens Christi im status exinanitionis, wie es Ramisten vertreten konnten.

c) Welche der beiden Anschauungen konnte sich auf Calvin berufen?

Bekanntlich hat Calvin — hier Melanchthons Benefizienchristologie der Loci von 1521 folgend — in der Institution 1536 den Substanzbegriff abgelehnt, um das „pro nobis“ der beneficia Christi zu betonen: „Docendi causa dicimus vere et efficaciter exhiberi (scil. corpus et sang. Christi), non

⁵⁴ Epistolarum theologicarum Th. Bezae liber unus, Genf 1575.

⁵⁵ Beide Briefe Nr. 5 und Nr. 65 sind in den nachfolgenden Streitigkeiten in Bremen und in der Pfalz von Calvinisten immer wieder den ramistischen Zwinglianern vorgehalten worden.

⁵⁶ Cantimori, a.a.O. S. 258.

⁵⁷ Aymon, a.a.O. S. 100 f.

⁵⁸ So z. B. in einem Brief an Piscator vom 17. Dez. 1588, in: Clarorum virorum epistolae CXVII e bibliothecae Gothanae autographis cum praef. Ern. Sal. Cypriani, Leipzig 1714, Nr. XXXIV.

autem naturaliter. Quod scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari: sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christi praestitit“.⁵⁹ Niesel⁶⁰ hält mit Recht die Meinung für irrig, Calvin habe sich erst später dem Substanzbegriff zugewendet als einem Zugeständnis an die Lutheraner. Schon in der ersten Ausgabe der *Institutio* 1536 findet sich der Satz: „Quod accipere jubet, significat nostrum esse: quod manducare jubet, significat unam nobiscum substantiam fieri“.⁶¹ Calvin lehnte den Substanzbegriff ab, wenn er, wie etwa bei dem Lutheraner Westphal, zur Begründung der „localis substantiae inclusio“ gebraucht wurde. Er brauchte ihn hingegen selber, um auszudrücken, daß es nicht die beneficia allein sind, sondern „Christus in Person“, dessen der Gläubige teilhaftig wird: „Materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione“, so lautet die Definition in der *Institutio* 1559.⁶² Christusgemeinschaft ist für Calvin nicht nur die Annahme des rechtfertigenden Opfers Christi oder die partiell seelische Vereinigung mit dem Geiste Christi, viel mehr erhalten die Glaubenden Christus als „substance et fondement de tout“. Beza denkt zweifellos legitim calvinisch, wenn er den Substanzbegriff zur Bezeichnung der personalen Realpräsenz Christi verwendet, mit der das „extra nos“ als terminus a quo der Rechtfertigung und aller Benefizien Christi gegen subjektivistische Auflösungen gewahrt wird.⁶³ Er ist jedoch im Unrecht, wenn er nicht ohne beabsichtigte Zweideutigkeiten den Lutheranern in Unionsverhandlungen damit entgegen kommen zu können glaubte.⁶⁴

Der ramistische Streit zeigt auf der anderen Seite offensichtlich, daß trotz des offiziellen Consensus Tigurinus von 1549 ein faktischer Dissensus Tigurinus von der Genfer Abendmahlsauffassung unüberwindlich bestehen blieb. Durch den großen Herborner Ramisten *Piscator* wurde 15 Jahre später der ganze Streit noch einmal aufgerollt und die ramistische Abendmahlslehre auf föderaltheologischer Grundlage noch einmal gegen Bezas Orthodoxie behauptet. Noch die französische Nationalsynode zu Gap 1603 sah sich genötigt, die Synodalsentscheidung von La Rochelle gegen Einwendungen der Herborner, der Basler und der Zürcher Theologen zu verteidigen: „Les mots de Substance, et de Nourrir, demeureront au 36. Article suivant ce qui en a été resolu aux Synodes Nationaux de la Rochelle, l'an 1571, et

⁵⁹ Op. Sel. I, S. 142 f.

⁶⁰ Niesel, *Calvins Lehre vom Abendmahl*, 1930, S. 50 ff.

⁶¹ Op. Sel. I, S. 137, 13.

⁶² Inst. 1559, IV, 17, 11.

⁶³ Gegen den Ramisten *Naso* formulierte das Emdener Ministerium unter *Menso Alting* folgendes dictum: „Foedus docet sine mediatore, sacrificium absque sacerdote, iustitiam promittit et iustificantem negat, imaginatur corpus crucifixum sine substantia, sine qualitate, sine quantitate“. In: *Embdanae Ministerii literae postremae*, Bremen 1588.

⁶⁴ So namentlich in der „confessio de coena“, die 1557 den Lutheranern angeboten wurde (Corp. Ref. XVI, S. 469 ff.).

de Nîmes l'an 1572".⁶⁵ Auch in der Pfalz vertraten *Scultetus* und *Pitiscus* den ramistischen Standpunkt gegen Pareus und seine Kollegen. Hier unterdrückte eine kurfürstliche Anordnung, die beiden Seiten Schweigen auflegte, den schwelenden Konflikt.⁶⁶

✠ Der Streit um die disciplina Ecclesiastica zwischen Beza und Ramus

Der zweite Reformvorschlag, verhandelt auf der Synode zu Nîmes 1572, betraf den 3. und 7. Artikel der Discipline Ecclesiastique. Ramus und seine Freunde machten alle Anstrengungen, den französischen Gemeinden eine „demokratische“ Verfassung zu geben.⁶⁷ Sie verlangten, daß die Schlüsselgewalt nicht allein dem Ministerium der Prediger und den Konsistorien überantwortet werde. Diese Instanzen hätten nur das Recht, den ersten Beschluß zu fassen und das erste Urteil abzugeben. Alsdann aber bedürfe es der Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes. Ein Gesetz könne erst dann rechtskräftig werden, wenn die Häupter der Familien ihre Zustimmung ab-

⁶⁵ Aymon, a.a.O. II, S. 257 ff. Die Synode behandelte im „examen de la confession de Foi“ 1. Piscators Lehre von der Nicht-anrechnung des aktiven Gehorsams Christi, 2. Art. 31, die Antichristweissagung und ihre aktuelle Erfüllung im römischen Papsttum betreffend, 3. den angefochtenen Substanzbegriff. In der „revision de la Discipline Ecclesiastique“ handelte sie „sur l'Article 4 du Chapitre 1. La Province de l'Isle de France sera exhortée d'observer soigneusement cet Article pour l'Election et la Reception des Pasteurs, comme aussi de leur imposer publiquement les mains, en la presence du peuple, et non pas dans les Consistoires ou Colloques; et cette exhortation sera commune à toutes les Provinces“.

⁶⁶ Vgl. Tholuck, a.a.O. II, S. 360 ff., mit folgendem Zitat aus einem Brief des Scultetus: „In coena esse solum *μνημόσυνον* ἢ *ἀνάμνησιν* corporis Christi crucifixi jamque in coelis ad dextram patris collocati, atque aequum absurdum esse, rem corpoream percipi spiritualiter quam rem spiritualement corporaliter. Res ea ad Electorem delata et utrique parti silentium injunctum, qua publice qua privatim ad alios“ (aus Collect. Simmleriana, Mscr. Vol. III, 1603—1605).

⁶⁷ Aymon, a.a.O. I, S. 122: „Et pour ce qui est de Propositions que Messieurs Ramus, Morellius, Bergeron et autres, ont avancées, 1. Touchant la Decision des Point de Doctrine; 2. Touchant l'Election et Deposition des Ministres; Touchant l'Excommunication hors de l'Eglise et de Reconciliation et Reception à l'Eglise; Touchant les Propheties, pas une de ces Propositions ne sera reçue parmi nous, parcequ'elles ne sont d'une pas fondées sur la parole de Dieu et qu'elles sont d'une consequence très-dangereuse pour l'eglise, comme il a été verifié et prouvé en présence de ce Synode, où l'on examina et discuta fort exactement tout ce qui étoit contenu dans les livres de Ramus, Morellius et du Rosier“. Schon 1562, also wenige Jahre nach der Aufstellung der „Discipline“ durch die erste französische Nationalsynode in Paris (1559), hatte *Morellius* diese Genfische Kirchenordnung bekämpft und ein allgemeines Wahlrecht in der Gemeinde gefordert („Traité de la discipline et police chrétienne“, 1562). Er hatte in Anton de la Roche Chandieu einen überlegenen orthodoxen Gegner gefunden, der die dritte Nationalsynode zu Orleans 1562 (Aymon, a.a.O. I, S. 29) zur Verurteilung jener Ansichten zu bewegen vermochte und 1566 gegen Morellius die vielgelesene Schrift „Confirmation de la discipline ecclesiastique observée ez églises reformées de France“ veröffentlichte. Über Morellis Schicksal vgl. G. V. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854, S. 78 ff. Das frühe Datum des Streites um Morellius würde auf einen frühen und vermutlich vorcalvinistischen Ursprung der Gedanken Morellis und Ramus' schließen lassen.

gegeben hätten. Dabei hatte man nicht die normale Geschäftsführung durch den Senat (Konsistorium) im Auge, sondern nur die schweren, öffentlichen Fälle, wie die Entscheidung über Lehre und Disziplin, über Einsetzung und Absetzung der Prediger, Exkommunikation und Wiederaufnahme von Gemeindegliedern. Ramus selbst verstand diesen Vorschlag als die rechte Fortsetzung und Auslegung der Disziplin von 1559.⁶⁸ Er behauptete, die Kirchendisziplin sei bis 1571 stets von einem „senatus compositus“, bestehend aus Predigern, Ältesten und Diakonen — nach Anweisung Calvins — ausgeübt worden, während man in den genannten schweren Fällen immer die Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes eingeholt habe. Erst von der Synode La Rochelle sei nach Maßgabe Bezas die Kirchendisziplin in die Hände des Ministeriums gelegt und seien Älteste und Diakone vom Senat ausgeschlossen worden. Man habe allein den Predigern das Recht aus Lehr- und Disziplinentatscheidungen zugesprochen ohne Rücksicht auf die Zustimmung der Gemeindeglieder, „ut propemodum Genevae fieri solet“.⁶⁹ Das sei die Pastoraloligarchie Bezas, die eine neue papistische Tyrannei in der Kirche aufrichte. Nicht die Kirchenzucht an sich griff Ramus an, sondern ihre einseitige Beschränkung auf die Instanz der „venerable compagnie des Pasteurs“, und fand bei diesem Angriff das Einverständnis der Zwinglianten und Humanisten in Frankreich und der Autoritäten in Zürich. Ob allerdings schon dieses Ansinnen als eine Fortführung der „rationalistischen und egalitären Haltung“ der Täufer und der häretischen Italiener (Cantimori, a.a.O. S. 257) zu werten ist, ist mir zweifelhaft. Immerhin trat Ramus für eine demokratische Laienkirche ein und bekämpfte Bezas pastoralaristokratischen Kirchenbegriff als Despotie und Tyrannis — ein Vorwurf gegen das Haupt der calvinistischen Orthodoxie übrigens, der sich in Frankreich lange gehalten hat. Noch bei *John Camero*, dem Ramisten und Begründer der philanthropischen Calvinismus der Schule von Saumur, findet sich derselbe Vorwurf gegen die Intoleranz des Genfers, womit nicht nur dessen persönliche Art, sondern auch die von ihm angestrebte Kirchenverfassung gemeint ist. Bei Camero und den Saumurern kam der bei Ramus und Morellius verurteilte „Demokratismus“ wieder zum Vorschein und wurde hier zu einer Vorform aufklärerischer Toleranz und Gewissensfreiheit.

Beza muß gespürt haben, wie hier, ähnlich dem Angriff auf den Substanzbegriff in der Abendmahlslehre, der objektive Boden der Kirche bedroht war. Er befürchtete zu Recht, daß mit einer solchen Demokratisierung der Gemeinden der Anarchie jeder Schwärmerei die Tür geöffnet

⁶⁸ Ramus an Bullinger, 1. Sept. 1571 (abgedr. bei Waddington, a.a.O. S. 433 f.): „Thesis est non de quotidianis et ordinariis causis (quae senatui sine controversia conceduntur et committuntur), sed de publicis illis in decisione doctrinae et disciplinae, in electione et destitutione, in excommunicatione et absolutione, utrum primo sit Ecclesiae senatus approbare, an contra (sicut adhuc in Francia factum est) primo sit separati senatus statuere, deinde reliqui populi quid statutum sit edoceri, non ut iudicet, sed assentiatur, si probet: secus, ut intercedat, et tamen senatus de hac ipsa intercessione iudicet“. Vgl. auch die Darstellung, die P. Bayle, Dictionnaire, Art. „Ramus“, gibt.

⁶⁹ ebd. Waddington, a.a.O. S. 434.

werde.⁷⁰ Es spricht aus seiner Haltung die lange Geschichte der Ketzerprozesse und der Kämpfe um Freiheit und Selbständigkeit der Kirche gegenüber den städtischen Instanzen in Genf. Die von Ramus empfohlene Ochlokratie hatte man in Genf gerade überwunden. Die „venerable compagnie des Pasteurs“ mußte sich nicht nur dem heimatlichen Stadtstaat, sondern dem gesamten europäischen Calvinismus verantwortlich. Allein eine pastoralaristokratische Kirchenverfassung, wie sie in Genf nach diesen Kämpfen entstanden war, hatte die Stadt gegen alle inneren nationalkirchlichen Verengungen zu einem Zentrum des europäischen Calvinismus gemacht. Das tiefe Mißtrauen gegen das sog. Laienelement in der Kirche, das wir in Bezas Vorstellungen und Entscheidungen immer wieder antreffen, war also nicht unbegründet.⁷¹

Dennoch kann man nicht sagen, daß Beza den Grundsätzen Calvins an dieser Stelle wortgetreu gefolgt wäre. Calvin sah Inst. 1559, IV, 3, 15 eine Gemeindevahl unter Aufsicht der compagnie des pasteurs bzw. eine Präsentation durch die Pfarrerschaft und eine Approbation aus dem consensus des ganzen Volkes vor.⁷² Bezas aristokratische Verfassung brachte demnach nur eine Seite der calvinischen Sicht zur Geltung, wenn er die Pfarrwahl ausschließlich als Cooptation der Predigerschaft verstehen und durchsetzen wollte.

Sein Kampf gegen Ramus macht eigentlich hinreichend klar, daß von einer „demokratischen Kirchenverfassung“ im Calvinismus, wenigstens in der Genfer Orthodoxie, nicht geredet werden kann. Doch wird die gegen-

⁷⁰ In ähnlicher Bedrängnis fühlte sich der Dillenburger Theologenkonvent 1582, als Graf Johann d. Ält. die Middelburger Kirchenordnung und Presbyterien, die Pfarrwahl und Kirchenzucht zu üben hätten, einführen wollte. Hier verlangte der Ramist Piscator von der Obrigkeit die Wahrnehmung ihres kirchlichen Amtes, damit nichtkontrollierbare Häresien verhindert würden: „Nam quum Ecclesia habet magistratum Christianum et domesticum fidei: jus vocandi ministros penes illum est. Quum vero Ecclesia talem magistratum non habet: tum jus illud pertinet ad ipsum Ecclesiae coetum, ac imprimis ad collegium seniorum“ (Aphorismi XIX u. XX).

⁷¹ Bezas Vorwurf gegen Ramus findet sich zusammengefaßt in einem Brief an Bullinger vom 1. Juli 1572 (Epp. Bezae LXVIII, S. 289 ff.): „Pseudodialecticis ille, quem *ὄζον ἄρτος*, jampridem docti multi cognominarunt, contentionem non parvam excitavit de tota Ecclesiastica *εὐταξία*, quam inquit Democratiam esse oportere, non Aristocratiam, sola *προβουλευματα* presbyterio relinquens. At ille nescio quae adeo Christianum populum somnians ut semper a Spiritu Sancto regatur, solaque *προβουλευματα* presbyterio reliquens, nihil vult ratu haberi nisi praesens populus rogatis expressisque suffragiis decrevit, quod ni fiat, clamat Oligarchiam ac Tyrannidem inveni in Ecclesia, nihil interea Ochlocratiam reformidam, in qua nimirum ipse et ejus similes dominantur. Contendunt iidem quibusvis etiam *ιδιώταις* prophetandi partes in Ecclesia concedas, huc detorto Pauli loco ex. Cap. prior ad Cor. 14“.

⁷² Inst. IV, 3, 15: „Queritur nunc a totane ecclesia elegi debeat minister, an a collegis tantum et senioribus, . . . an vero unius auctoritate constitui possit . . . Habemus ergo esse hanc ex verbo Dei legitimam ministri vocationem, ubi ex populi consensu et approbatione creantur, qui visi fuerint idonei. Praeesse autem electioni debere alios pastores, ne quid vel per levitatem, vel per mala studia, vel per tumultum a multitudine peccetur“.

teilige These, die Pufendorf aufgebracht hat,⁷³ die Hundeshagen verbreitet hat⁷⁴ und die zuletzt noch Delektat vertrat,⁷⁵ immer noch angetroffen.

Der dritte Punkt, der Vorschlag, die „Prophetie“ auch für nicht-ordinierte Privatpersonen in der Kirche zuzulassen, stand für Beza und die Mehrzahl der Synodalen außerhalb jeder Diskussion. Hier zeigten sich im Ramus-Kreis Zürcher und vor allem *Laskische* Einflüsse;⁷⁶ denn das einzige greifbare Vorbild dafür war, abgesehen von der alten Zürcher Einrichtung der „Prophezei“, die Ordnung der Flüchtlings- und Fremdenkirchen, die Ramus in Frankfurt und in Heidelberg kennen gelernt hatte. Es ist erstaunlich, daß dieser dritte Vorschlag in der Literatur niemals erwähnt worden ist. Offensichtlich wurde er auf der Synode auch nicht ausführlich diskutiert. Weder im Protokoll noch in Bezas Briefen findet sich mehr darüber als die schlichte Erwähnung und die strikte Verwerfung.

Zusammenfassend läßt sich folgendes Bild von der Ekklesiologie des Ramus-Kreises gewinnen:

1. Ramus versuchte, die Zürcher stadtrepublikanischen Verhältnisse für die staatlich zum großen Teil bedrängten Gemeinden in Frankreich auszuwerten. In Zürich bestand die Identität zwischen Stadt- und Kirchengemeinde, zwischen Rat und Presbyterium. Hier wählte der Rat die Prediger, handhabte die Sittenzucht und sprach „anstatt der gemeinen kyllchen“. In Zürich gab es auch die „prophezei“ als wöchentlich fortlaufende Bibelauslegung für die Gemeinde. Ramus war in seiner politischen Haltung „huguenot de religion“, nicht „huguenot d'Etat“, wie man Bezas Freunde nannte. Für ihn war, entsprechend der spätschwingerianischen Auffassung, die Gemeinde ein ausschließlich religiöser und geistiger Verband ohne politische Zielsetzung.

2. Die Zürcher kirchlichen Besonderheiten gegenüber der Genfer Ordnung mögen verbunden mit seiner theologischen Haltung sein erstes Leitbild gewesen sein. Sein Heidelberger Streit mit Erastus über die Disziplin zeigt jedoch, daß Ramus keineswegs der bekannten Entwicklung des Zürcher Kirchenbegriffs zum Staatskirchentum folgte, sondern auf der Linie der Laskischen Übersetzung der Zürcher Reformation auf die freien Flüchtlingsgemeinden anzutreffen ist, in denen jenes „demokratische Kirchenregiment“ und die „Prophezei“ für gläubige und geistbegabte Privatpersonen möglich war und geübt wurde. Ihre Ordnung entsprach am ehesten den wirklichen Verhältnissen, in denen sich die französischen protestantischen Gemeinden befanden. Ist diese These richtig, so haben wir bei Ramus, Morellius und ihren Anhängern eine eigentümliche Rückwirkung der Fremdenkirchen auf die französischen Heimatkirchen vor uns.

⁷³ Dissert. Acad. select., Upsala 1677; de concordia verae politicae cum Rel. Christ. S. 455 ff.

⁷⁴ Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit, ed. Wyss, 1946.

⁷⁵ Ev. Theol. 1954, H. 11, S. 490 ff.

⁷⁶ Im französischen Gemeindeteil der Londoner Fremdenkirche wurde auch Privatpersonen in der „Prophezei“ („collatie“; einer Art Bibelstunde) das Wort erteilt. Vgl. Dalton, Joh. a Lasco, 1881, S. 391 ff.

3. Für sich betrachtet finden wir in den genannten Vorschlägen den Versuch, das „allgemeine Priestertum“ der Gläubigen in einer neuen Gemeindeordnung zu realisieren. Die Genfische Kirchenordnung entsprach nicht den Hoffnungen der französischen Humanisten, die an die Stelle der kirchlichen Institution eine fortschreitende Belehrung und Erziehung des ganzen reifen Kirchenvolkes setzen zu können glaubten. Der Begriff der „educatio“ spielt bei Ramus sowohl in der Abendmahlslehre als auch in der Ekklesiologie eine bestimmende Rolle. Die ramistischen Auflösungserscheinungen sind daher weniger von dogmatischer Häresie als vom pädagogischen Utopismus geprägt. Von der Utopie nämlich, das „goldene Zeitalter“⁷⁷ allgemeiner Bildung und Urteilsfähigkeit der Gläubigen müsse mit der Reformation von Luther über Calvin zu den Zwinglianismen angebrochen sein und müsse den institutionellen status der mittelalterlichen und der reformatorischen Kirchen antiquieren. Ähnlich dachte auch Castellio. Aus dieser Zukunftserwartung sind jene merkwürdigen Forderungen entstanden, deren Beza auf der Nationalsynode zu Nîmes angesichts der Verfolgungslage der französischen Kirche noch einmal Herr zu werden vermochte, die aber im 17. Jh. auf Drängen der Saumurer Theologen in der synodalen Praxis dennoch erfüllt worden sind.

8. *Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Ramismus*

Dogmengeschichtlich betrachtet ist der Ramismus als Reaktion gegen die „aristotelische Scholastik“ der calvinistischen Orthodoxie zu verstehen, deren Urheber Beza ist.

Calvins Theologie war in allen Stücken eine lebendige komplexe Gedankenwelt, die weite theologische Spannungen durchzuhalten vermochte. Noch heute fällt es dem Forscher schwer, sie mit einem treffenden und zugleich umfassenden Begriff zu benennen. Sie widerstrebt jeder Systematisierung in einem Maße, daß J. Bohatec, einer ihrer besten Kenner, sie als eine „Theologie der Diagonale“ bezeichnen konnte. Bauke⁷⁸ charakterisiert sie so: „Calvin arbeitete in echt reformatorischer Loci-Methode. Element wird neben Element gesetzt und dialektisch verbunden, nicht logisch-deduktiv oder systematisch-konstruktiv. Es sind formale rhetorische Einheiten, nicht metaphysische Leit- und Folgesätze . . . Calvin ist kein spekulativer Metaphysiker sondern rationaler Empiriker, dialektischer Positivist und Psychologe (S. 42).“ „Methodisch ist er Pluralist“ (S. 44).

Die Theologie Bezas, seines besten Schülers, der jedoch nie über die Schülerschaft hinausgekommen ist, besaß die Kraft, solche Spannungen

⁷⁷ Comm. de Rel. S. 344: „Redeatur ad Apostolorum saeculum, coena sic administretur, ut ab illis administrata est, dissidii causa nulla supererit: tempora religionis illa vere aurea fuerunt, nostra autem vix ferrea dicere possumus. Redeamus ad Apostolorum saeculum, dissidii causa, quamobrem corporalis praesentiae thesis tam obstinate defendatur, diligentius exquisita penitusque perspecta, nulla prorsus e rebus ipsis apparebit . . .“

⁷⁸ H. Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins, 1922, S. 32, S. 42, S. 44 f.

durchzuhalten, durchweg nicht mehr (O. Weber). Der Grund dafür ist zu suchen in der einlinigen Systematisierung, der er die Theologie Calvins mit Hilfe der aristotelischen Logik unterzog. Calvins Prädestinationslehre wurde bei Beza zur Dekretenlehre systematisiert. Erst dadurch wurde sie zum „Zentraldogma“ des orthodoxen Calvinismus. Calvins biblizistische Gemeindeordnung wurde bei ihm, wie der Streit mit Ramus beweist, zur grundsätzlichen Pastoralaristokratie. Calvins dynamische, realistische Widerstandsrechtserklärung wurde bei Beza zur naturrechtlich begründeten, monarchomachischen Ständestaatsutopie. Während endlich noch Calvins Abendmahlslehre im Consensus Tigurinus Bullinger und die Zürcher zu überzeugen vermochte, besaß diejenige Bezas diese Vielseitigkeit und Wendigkeit nicht mehr. Gegen Beza, nicht gegen Calvin, erhob sich fortwährend der genannte „Dissensus Tigurinus“. Allen nachreformatorischen Strömungen blieben damit in der Reaktion auf Bezas Verengungen immer wieder zwei Quellen offen: 1. der Rückgriff hinter Bezas Orthodoxie auf die nicht-systematisierbaren Elemente in Calvins Theologie, und 2. die Ausbeutung der von Beza ausgeschiedenen und unterdrückten theologischen Momente aus der zwinglianischen Tradition.

Der Ramismus bedeutete philosophisch und methodisch den empiristischen Gegenschlag gegen Bezas Aristotelisierung; denn er befreite die Theologie aus ihrer philosophischen Umklammerung und gab ein biblizistisches oder humanistisches Denken frei. Die Föederaltheologen in Heidelberg und Herborn, die aufgeklärten Heilsgeschichtlicher in Saumur, die frühen Pietisten um Perkins und Amesius haben die ramistische Dialektik benutzt, um eine antibezaistische Calvinsrenaissance zu betreiben oder um auf Elemente des vorreformatorischen Reformhumanismus bei Calvin zurückzugreifen. So konnte der Ramist *Olevian* gegen die prädestinationische Dekretenlehre Bezas auf den „foedus“-Begriff bei Calvin und Budé zurückkommen. So konnte der Ramist *Amyraut* Calvins Offenbarungstheologie wieder aufnehmen und sie auf die Prädestinationslehre anwenden. So konnte endlich der Ramist *Amesius* Calvins Lebensbegriff und Budés Lebensphilosophie wieder entdecken, um gegen die scholastische Systematik die Theologie als die „Kunst des Lebens für Gott“ zu entwickeln. Bei allen Genannten bedeutete der Ramismus methodisch die Anwendung der Technik der praktischen Wissenschaften auf die Theologie, d. h. die Ausnutzung des sog. „analytischen Verfahrens“. Nicht Metaphysik, sondern Rhetorik und Empirismus wurden zum Instrument einer betontermaßen „biblischen Theologie“.

Der Ramismus bedeutete theologisch und also inhaltlich die Verwertung spätzwinglianischer Momente. Ramus selber war Zwinglianer. Ramisten, wie Piscator und Scultetus, wie Camero in Frankreich und Arminius in den Niederlanden, waren von der Zürcher Theologie nicht unbeeinflusst.

Der Ramismus war in seiner Negation 1. die christlich-platonische Überwindung des renaissancepaganistischen Aristotelismus, 2. die humanistische Überwindung der aristotelischen Scholastik. Er wurde in seiner Position

zur Grundlage für den calvinistischen Humanismus (Amyraut, Arminius, Wtenbogaert), für den calvinistischen Empirismus (Föederaltheologie und Puritanismus) und für den calvinistischen Pietismus (Perkins, Amesius). Er ist historisch betrachtet ein mindestens ebenso umfangreicher, in seiner Vielseitigkeit jedoch weitaus fruchtbarer Ansatz für die weitverzweigte Tradition des Calvinismus geworden, als es derjenige Bezas war. Er ist zwar nicht bei Ramus selbst, wohl aber bei den calvinistischen Ramisten, theologisch betrachtet, m. E. sogar die Grundlage für eine legitimere Wiedergabe der Theologie Calvins geworden, als sie Bezas Orthodoxie zu leisten vermochte.

Zwei Anmerkungen zum Engelkult

Von Felix Scheidweiler

1. Ich habe in der 24. Anmerkung zu meinem Aufsatz Novatian und die Engeldchristologie (ZKG 66, 1954/55, S. 138) die Vermutung geäußert, Justin habe Apol. I 6, 2 unter *ἄγγελοι* nicht Engel, sondern Glaubensboten verstanden. Man könnte dagegen das 10. Kapitel der *Προσβεία* des Athenagoras ins Feld führen und etwa so argumentieren: Justin sowohl wie Athenagoras wollen ihre Glaubensgenossen gegen den heidnischen Vorwurf, sie seien Atheisten, verteidigen. Athenagoras führt dazu aus, daß die Christen sowohl an die 3 göttlichen Personen glaubten als auch an Engel. Die 3 göttlichen „Personen“ finden sich natürlich auch bei Justin. Wenn er also in diesem Zusammenhang auch von *ἄγγελοι* spricht, so werden das wohl auch Engel sein. Wer indes so argumentieren wollte, würde einiges übersehen. Nehmen wir einmal an, Justin dächte an Engel, so würden diese Engel durchaus nicht mit denen des Athenagoras identisch sein. Athenagoras redet von den Engeln, *οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμον θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγον διένειμε καὶ διέταξεν περὶ τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν*. Also von Elementargeistern, kosmischen Potenzen und in erster Linie wohl von den mächtigen Völkerengeln. Wie sich aus dem weiteren ergibt (c. 24, S. 32, 9 ff. der Ausgabe von Ed. Schwartz), sind diese Engel nachher zum Teil von Gott abgefallen. Die *ἄγγελοι* Justins aber sind zunächst einmal *ἀγαθοί*. Dann *Χριστῷ ἐπόμενοι καὶ ἐξομοιούμενοι*. Wenn wir von *ἐπόμενοι* zunächst absehen, so darf man *ἐξομοιούμενοι* auf keinen Fall einfach mit ‚gleichartig‘ übersetzen, wie das K. Barth tut (Dogm. III 3, 1950, 440). Wir haben vielmehr in *ἐξομοιούμενοι* das Partizip zu einem Imperfectum oder Praesens de conatu (zu letzterem vgl. Bläß-Debrunner § 319) zu sehen. Die *ἄγγελοι* strebten also oder streben danach, Christus gleich zu werden. Schon das paßt nicht recht zu Engeln, paßt aber vorzüglich zu Glaubensboten. Wichtiger noch ist etwas anderes. Das ganze Justinkapitel steht, was bei Athenagoras nicht der Fall ist, nebenbei unter dem Stichwort *διδάσκειν*. Christus ist gekommen und hat uns belehrt. Der an dritter Stelle genannte Geist heißt nicht *ἅγιον πνεῦμα*, sondern *προφητικὸν πνεῦμα*. Bei Athenagoras aber lautet die eigentliche Trinitätsformel *θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον*. Zwar liest man kurz vorher auch *προφητικὸν πνεῦμα*. Aber nur deshalb, weil von ihm der Spruch *Κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (Prov. 8, 22) eingegeben worden ist. Daneben erscheint *προφητικὸν πνεῦμα* noch im Hirten des Hermas an einer Stelle (Mand. XI, 9), wo von den

Kennzeichen echten und falschen Prophetentums die Rede ist. Es ist also überall τὸ πνεῦμα λαλοῦν oder λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν gemeint. Justin hat das Epitheton προφητικόν deshalb gewählt, weil er darauf hinweisen wollte, daß der Geist uns durch die Propheten belehrt hat. Gleich darauf schließt das kleine Kapitel mit den Worten καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφ' ὧν παραδιδόντες. Die Christen geben also die Lehren, die sie vom Sohn und durch den prophetischen Geist empfangen haben, gerne weiter. Wie fügen sich nun die ἄγγελοι in diesen Zusammenhang? Engel bringen Botschaften von Gott oder deuten Visionen, geben aber keine Glaubenslehren. Wenn Paulus Gal. 1, 8 schreibt καὶ ἐὰν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσῃται, so bleibt das eine vage Möglichkeit. Glauben zu predigen war Aufgabe der Apostel und Glaubensboten. Sie sind auf Christus gefolgt. Als ἄγγελοι ἐπόμενοι haben sie ihr Gegenstück in dem ἄγγελος πρόδρομος, als welcher Mc. 1, 2 ff. und Mtth. 11, 12 Johannes der Täufer erscheint.

2. Der 35. Kanon der Synode von Laodicea lautet: Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανὸς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπίεῖν καὶ ἄγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. εἰ τις οὖν εὗρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρουμένῃ εἰδωλολατρεῖα σχολάζων, ἀνάθεμα ἔστω. Man deutet diesen Kanon vielfach als Verbot der Engelverehrung schlechthin und schließt weiter daraus, eine solche habe es in der alten Kirche ursprünglich nicht gegeben. Doch muß man da vorsichtig sein. Wer an Engel glaubt und darüber hinaus überzeugt ist, daß sie beauftragt sind, ihn zu schützen, wird diese Wesen in geziemenden Grenzen verehren und auch anrufen. Dem steht auch eine Irenäusstelle nicht entgegen; man muß sie nur richtig verstehen. In seiner Auseinandersetzung mit den Gnostikern zählt Irenäus (Haer. II 32, 4) mancherlei Wunder auf, welche Vertreter der Kirche zum Wohle der Menschen gewirkt haben. Darauf folgt in § 5 der Satz: „Nec invocationibus angelicis facit (scil. ecclesia) aliquid, nec incantationibus nec reliqua prava curiositate, sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit“. Damit ist weiter nichts gesagt, als daß die Kirche gnostische Bräuche verschmäht. Zugleich aber wird klar, was für Engel gemeint sind. Es sind die Archonten, die kosmischen Mächte, die Völkerengel, wie sie auch in den Zauberpapyris beschworen werden. Und eben die Frage, um was für Engel es sich handle, stellt sich uns auch, wenn wir jetzt an die Interpretation des Kanons 35 von Laodicea herangehen. Da ist zunächst festzustellen, daß die Überlieferung des Textes nicht in Ordnung ist. Das ἄγγέλους ὀνομάζειν kann man nicht mit Hefe, Konziliengesch.² I 768 durch „Engel verehren“ übersetzen. Zwar erwartet man so etwas, aber es gibt kein entsprechendes griechisches Wort, das zu ὀνομάζειν verderbt sein könnte. Wir müssen vielmehr ὀνομάζειν beibehalten und annehmen, daß θεοὺς davor ausgefallen ist. Die Häretiker werden sich auf den 81. Psalm berufen haben, der in der Septuagintafassung lautet:

¹ Ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει.

² Ἔως πότε κρίνετε ἀδικίαν καὶ πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε;

³ κρίνατε ὄρφανόν καὶ πτωχόν, ταπεινὸν καὶ πένητα δικαιώσατε.

⁴ ἐξέλθετε πένητα καὶ πτωχόν, ἐκ χειρὸς ἁμαρτωλοῦ ῥύσασθε.

.....
⁶ ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες κτλ.

Kein Zweifel, daß hier die Völkerengel mit θεοὶ gemeint sind. Ihr Willkürregiment wird gezeißelt, das gerade Gegenteil wird in Zukunft von ihnen erwartet. Der Psalm war bekannt: Gelasios von Kaisareia ließ Konstantin Verse aus ihm auf dem Konzil von Nikaia zitieren (Rufin X c. 2). Es liegt also nahe anzunehmen, daß der in Laodicea verurteilte Engelkult den Völkerengeln galt.

Dafür spricht auch der Umstand, daß Theodoret den Kanon von Laodicea gerade bei seiner Erklärung von Kol. 2, 18 anführt (Migne 82, 613 B). Denn auch an dieser Paulusstelle kann es sich nur um Elementar- und Völkerengel handeln. Und außerdem stellt Theodoret den Kult der in Laodicea verurteilten Häretiker auf dieselbe Stufe wie den der von Paulus getadelten Engelverehrer, sonst könnte er nicht a.a.O. 620 D von τὸ παλαιὸν ἐκεῖνο πάθος reden. Mit eigentlich christlicher Engelverehrung hat es also auch der Kanon von Laodicea nicht zu tun.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß auch das *συνάξεις ποιεῖν* der Ergänzung bedarf. Es muß dabei gestanden haben, daß diese *συνάξεις*, diese Gottesdienst zu Ehren der Engel gehalten wurden. Die so Geehrten werden im Genetiv beigefügt, so redet der 10. Kanon der Synode von Gangra von der *συναξίς τῶν μαρτύρων*. Also wird man im Kanon von Laodicea *συνάξεις αὐτῶν ποιεῖν* zu schreiben haben.

Sedulius Scottus, ein verspäteter Semipelagianer

Von Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen

Die Verurteilung des Pelagianismus war keineswegs gleichbedeutend mit einer restlosen Anerkennung oder gar Sanktionierung des ganzen Augustinismus durch die Kirche. Noch zu Lebzeiten des Bischofs von Hippo stießen die extremen Folgerungen, die er aus dem Erbsündendogma gezogen hatte, insbesondere seine Thesen von der gänzlichen Unfähigkeit des natürlichen Menschen, Gutes zu wollen, vom partikulären Heilswillen Gottes und von der absoluten Prädestination, bei streng kirchlichen Kreisen zumal in Südgalien auf entschiedenen Widerspruch. Unter Führung Cassians lehrten die südgalischen Theologen, der Mensch besitze trotz der Erbsünde die Freiheit, Gutes zu wollen und zu tun, ja sogar bei der Bekehrung den Anfang zu machen und dann im Guten auszuharren; Gott wolle das Heil aller Menschen und biete allen seine Gnade an, deren Wirksamkeit allerdings von der Zustimmung des Menschen abhängen; die Prädestination erfolge dementsprechend auf Grund der Voraussicht der Verdienste.

Diese seit dem 17. Jahrhundert Semipelagianismus genannte Lehre hat die 2. Synode von Orange (529) in ihrem Wesenskern verworfen, indem sie die absolute Notwendigkeit und Unverdienbarkeit der Gnade sowohl zum Anfang des Glaubens als auch zur Beharrlichkeit dogmatisierte.

Nichtsdestoweniger ist bekanntlich semipelagianisches Denken in der mittelalterlichen Kirche noch lange lebendig geblieben vor allem in Irland, der Heimat des Pelagius. Noch im 9. Jahrhundert scheint dort der Semipelagianismus eine starke Position innegehabt zu haben. Das ist jedenfalls der Eindruck, den die theologischen Schriften des Sedulius Scottus vermitteln.

Der Mönch Sedulius — zum Unterschied vom gleichnamigen Dichter des 5. Jahrhunderts, mit dem er bis in die Neuzeit hinein verwechselt worden ist, auch Sedulius der Jüngere genannt — war um 848 als irischer Flüchtling nach Lüttich gekommen, wo ihm Bischof Hartgar Asyl gewährte. Seine gute grammatische Bildung, seine hervorragende Kenntnis der heidnischen sowohl als auch der christlichen Schriftsteller des Altertums, sowie seine ungewöhnliche Begabung für Musik und Dichtkunst prädestinierten ihn zum Leiter der Lütticher Domschule.

Selber Dichter — freilich mehr geschickter Versemacher als echter Poet — erwarb sich Sedulius durch seine historisch wertvollen Gelegenheitsgedichte nicht

nur die Gunst des Bischofs von Lüttich, der sich gern seines Rates bediente, sondern auch des Kaisers Lothar I. sowie anderer Fürsten und Prälaten.¹

Hier sollen uns nur die theologischen Schriften unseres Mönchs beschäftigen, in erster Linie sein großer Kommentar zu den Paulusbriefen,² während sein Fürstenspiegel³ sowie seine kleineren bei Migne abgedruckten exegetischen Schriften⁴ für unsere Untersuchung so gut wie nichts abwerfen. Sedulius' noch ungedruckte theologische Schriften, darunter *Collectanea in Matthaeum*, waren uns nicht zugänglich.

Der Paulus-Kommentar, auf den wir also fast ausschließlich angewiesen sind, ist, wie schon aus dem Titel ersichtlich, eine Sammlung von Väterzitaten, die Sedulius vermutlich für seine Schüler zusammengestellt hat. Im allgemeinen zitiert er ziemlich wörtlich. In einigen der noch erhaltenen Handschriften des Kommentars sind am Rande die Namen der zitierten Autoren in abgekürzter Form angegeben, beispielsweise AMB oder AM für Ambrosius — gemeint ist der Ambrosiaster —, AVG, AV oder AG für Augustinus, PELAG, PEL, PILAG, PIL usw. für Pelagius. Diese wertvollen Quellenhinweise sind leider nicht in die Migne'sche Ausgabe übernommen worden. Alexander Souter, der verdienstvolle Herausgeber des Pelagius-Kommentars, hat versucht, diese Unterlassung wieder gutzumachen, indem er die Siglen aus den Handschriften zusammenstellte, veröffentlichte und zugleich die Stellen angab, wo sie bei Migne stehen sollten.⁵ Wir werden Gelegenheit haben, Souters Liste in einigen Punkten zu ergänzen und zu präzisieren und so unsererseits einen bescheidenen Beitrag zu leisten zu einer künftigen kritischen Ausgabe des von Sedulius zusammengestellten Paulus-Kommentars.

Vor 50 Jahren schrieb Hellmann: „Seit Richard Simon scheint sich niemand mehr mit den theologischen Schriften des Sedulius Scottus abgegeben zu haben, und doch gebührt auch ihnen ein Platz in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie.“⁶ Das trifft, soviel wir sehen, auch heute noch zu.

In seiner knappen Charakterisierung unseres Kommentars hebt Simon besonders hervor, daß Sedulius, da er unterschiedslos Augustinus, Pelagius und andere altkirchliche Schriftsteller ausschreibt, „keinerlei Einheitlichkeit der Lehre wahrht“.

¹ Über Leben und Werk des Sedulius Scottus siehe besonders Henri Pirenne: *Sedulius de Liège in Mémoires . . . publiés par l'Académie Royale . . . de Belgique, Collect. in - 8^o, T. XXXIII, Bruxelles, 1882* (eigene Pagination). Ferner James F. Kenney: *The Sources for the early history of Ireland. Vol. 1: Ecclesiastical*, New York, 1929, S. 554—69. Über den Dichter Sedulius siehe Adolf Ebert: *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Bd. II, S. 191—202. Ausgabe der Gedichte des Sedulius von L. Traube in *MGH Poet. lat. aevi Carol. III*, 1886, S. 150—240.

² *Collectanea in omnes B. Pauli epistolas*; PL CIII, 9—270.

³ *Liber de rectoribus christianis*. Ebd. 291—332. Kritische Ausgabe von S. Hellmann: *Sedulius Scottus* (Quellen und Untersuchungen zur latein. Philologie des Mittelalters 1, 1), München, 1906, S. 19—91. Wir zitieren nach dieser Ausgabe.

⁴ Es handelt sich um kurze Einführungen in die drei ersten Evangelien: PL CIII, 271—299, sowie um *Explanaciones in praefationes sancti Hieronymi ad Evangelia*: ebd. 331—352.

⁵ Alexander Souter: *The Sources of Sedulius Scottus' Collectaneum on the epistles of St. Paul in The Journal of theological studies*, Vol. 18, Oxford, 1917, S. 184—228.

⁶ S. Hellmann, a.a.O., S. 147. — Was Pirenne a.a.O., S. 31—34 über den Theologen Sedulius zu sagen weiß, ist mehr als dürftig.

Obwohl er sehr oft Pelagius abschreibe, folge er ihm doch nicht in seinen Irrlehren. Vielmehr erkenne er mit Augustinus die Erbsünde an.⁷

Inwieweit Sedulius trotz seiner offensichtlichen Sympathie für Pelagius die augustinische Erbsündentheologie überhaupt den Augustinismus sich zu eigen gemacht hat, dieser Frage ist Simon nicht weiter nachgegangen. Wir wollen sie zu beantworten versuchen anhand der einschlägigen Stellen im Kommentar unseres Mönchs.

Möge dieser unser Versuch eine Anregung sein zu einer umfassenden Darstellung der Theologie des Sedulius.

I.

Wie nicht anders zu erwarten, finden sich die meisten und ausführlichsten Hinweise auf die Erbschuld und ihre Folgen im Kommentar zum Römerbrief, der übrigen mit seinen 119 Spalten fast die Hälfte des Gesamtkommentars ausmacht.

Röm. III, 23 nimmt unser Exeget zum Anlaß, die Erbsünde zum ersten Mal zu erwähnen. Zum Versteil: „Alle haben nämlich gesündigt“ schreibt er: „Ergänze: ursprünglich in Adam sowie durch des eigenen Willens Übertretung“.⁸ Das ist ein deutliches Echo der augustinischen These, wonach in Adam alle seine Nachkommen gesündigt haben.

Hier die Hauptstelle, auf die schon Richard Simon hingewiesen hat:

Wir erörtern, durch wen die Sünde in die Welt kam; sucht man nach dem Beispiel der Nachahmung, so findet man den Teufel; [sucht man] nach der Ansteckung der Zeugung, [so findet man] Adam. Wenn daher der Apostel sagt: „Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt“, so wollte er dabei nicht die Nachahmung, sondern die Zeugung verstanden wissen. Wie nämlich vom Weibe der Anfang der Sünde war, so ist auch der Anfang der Zeugung vom Manne: Zuerst nämlich sät der Mann, auf daß die Frau gebäre. Daher „durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam, und durch die Sünde der Tod, und so zu allen Menschen hindurchdrang“. Ob damit gesagt ist, daß die Sünde oder der Tod oder beide zu allen Menschen hindurchgedrungen sind, erscheint zweifelhaft. Was aber hiervon zutrifft, zeigt die so offenkundige Wirklichkeit selbst. Wäre nämlich die Sünde nicht hindurchgedrungen, so würde nicht jeder Mensch mit dem Sündengesetz, das in seinen Gliedern ist, geboren; wäre der Tod nicht hindurchgedrungen, so würden nicht alle Menschen, soweit es von der gegenwärtigen Lage der Sterblichen abhängt, sterben. In dem, das ist: in Adam, alle gesündigt haben. Weil alle Kinder von der Erbsünde nur frei sein können, wenn sie von deren Schuld durch Christi Taufe befreit werden.⁹

⁷ Richard Simon: *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* . . ., Rotterdam 1693, S. 380—383.

⁸ Sed. Scott: In Rom. III; 42 D: *Omnes peccaverunt*. Supple originaliter in Adam et propriae voluntatis praevaricantia.

⁹ Ebd. V; 54 D—55 B: *Disputamus per quem in mundum introivit peccatum, ubi si requiratur exemplum imitationis, diabolus invenitur, si contagium generationis, Adam. Proinde dicens Apostolus: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, non imitationem, sed generationem volebat intelligi: sicut enim a muliere initium peccati fuit, sic et initium generationis a viro est: prior enim vir seminat, ut femina pariat. Ideo per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit. Utrum peccatum, an*

Einige Handschriften vermerken da, wo unser Zitat beginnt: *Ex libro secundo contra Iulianum* und am Rande *AVG.*¹⁰ In der Tat handelt es sich — mit Ausnahme der beiden letzten Sätze — um ein Konglomerat von Bruchstücken aus Augustins *Opus imperfectum contra Iulianum*, und zwar aus folgenden Kapiteln des 2. Buches: 50; PL XLV, 1163. 51; 1166 und 63; 1169. Die beiden letzten Sätze sind mit leichten Änderungen Augustins *Epistola* 157, 18; PL XXXI 683 entnommen: ein für die Arbeitsweise unseres Exegeten typisches Beispiel.

Obige Augustinus-Zitate legen die Vermutung nahe, Sedulius habe die wesentlichen Punkte der augustiniischen Erbsündentheologie übernommen, nicht nur die Lehren von der Existenz der Erbsünde und deren Offenbarung im Römerbrief V, 12, sondern auch die Thesen von der Fortpflanzung der Erbschuld durch das in der Zeugung wirksame Sündengesetz, von der Identität von Erbsünde und Konkupiszenz, deren Rat nur durch die Taufe getilgt werden kann, und schließlich vom Tod als einer Straffolge der Ur- und Erbsünde.

Von den übrigen Stellen unseres Kommentars, in denen von der Erbschuld die Rede ist, enthalten die einen lediglich Hinweise auf deren Existenz,¹¹ während die andern einige Ergänzungen zu obigem Haupttext bringen.

So liest man zu Röm. VIII, 3b folgende Erläuterung:

Wenn er [der Apostel] sagte: „in die Ähnlichkeit des Sündenfleisches“, so zeigt er, daß wir das Sündenfleisch haben, der Sohn Gottes dagegen nur die Ähnlichkeit des Sündenfleisches. Denn die Natur unseres Leibes hat er zwar, den Sündenmakel aber, der auf die aus dem Trieb der Konkupiszenz Empfangenen übertragen wird, hatte er in keiner Weise.¹²

Der augustinische Ursprung des letzten Satzes dürfte außer Zweifel stehen, wenn wir auch nicht zu sagen vermögen, welcher Schrift des Bischofs von Hippo er entlehnt ist. Der Sinn ist klar: Die Übertragung der Erbsünde findet in jeder Empfängnis statt, bei der die Konkupiszenz wirksam ist, und nur in einer solchen Empfängnis.

Auch die augustinische Lehre, wonach die Ursünde das gesamte Menschengeschlecht, soweit es auf natürliche Weise von Adam abstammt, zu einer einzigen Masse von Sündern und Verdammten gemacht hat, taucht in unserm Römerbrief-Kommentar gelegentlich auf, und zwar — wie nicht anders zu erwarten — in zwei Augustinus-Zitaten, die beide dem *Enchiridion* entnommen sind.¹³

mors, an utrumque per omnes homines pertransiisse dictum sit videtur ambiguum. Sed quod horum sit, res ipsa tam aperte demonstrat: nam si non pertransisset peccatum, non omnis homo cum lege peccati, quae in membris, nasceretur: si mors non pertransisset, non omnes homines quantum ad istam conditionem mortalium pertinet morerentur. In quo. Hoc est in Adam. Omnes peccaverunt. Quia omnes originali peccato infantes immunes esse non possunt, nisi ab eius reatu per Christi baptismum resolvantur.)

¹⁰ Vgl. A. Souter: *The Sources*, S. 195.

¹¹ Beispielsweise In Rom. V; 56 CD. Ebd.; 57 C zu Röm. V, 16 (inhaltsl. August.: De pecc. mer. et rem. I, 15; PL XLIV, 117 entnommen). Ferner Expos. in argum. evang. Matth.; 227 D.

¹² In Rom. VIII; 69 D: Quod dixit: in similitudinem carnis peccati, ostendit nos habere carnem peccati, Filium vero Dei similitudinem carnis peccati. Nam naturam quidem corporis nostri habuit, pollutionem peccati, quae ex concupiscentiae motu conceptis traditur, omnino non habuit.

¹³ Ebd. IX; 89 CD und 90 C, von der oft sinnwidrigen Interpunktion und geringfügigen Textänderungen abgesehen = August.: Enchir. XCIX; PL XL, 278. Vgl. ebd.; 87 B = Enchir. XCVIII; 277.

Gleichfalls aus dem *Enchiridion* führt unser Exeget auch den bekannten Satz an, daß „der Mensch, indem er seine Willensfreiheit mißbrauchte, sich und diese zugrunde richtete“.¹⁴

In Übereinstimmung hiermit liest man im gleichen Kommentar, daß der Gottlose allein durch den Glauben gerechtfertigt wird, nicht durch gute Werke, die er ja vorher nicht haben konnte;¹⁵ wie auch Jakob, obwohl ebenso wie Esau von Natur als Sohn des Zornes geboren, aus ungeschuldeter Barmherzigkeit von Gott geliebt wurde.¹⁶

II.

Es wäre voreilig, aus den bisher besprochenen Augustinus-Zitaten zu folgern, Sedulius Scottus sei ein entschiedener Vertreter nicht nur der eigentlichen Erbsündenlehre des großen Afrikaners, sondern auch aller Folgerungen, die letzterer daraus gezogen hat, des ganzen Augustinismus also. Zwar dürfte sich im Schrifttum unseres Autors keine Stelle finden, die der augustinischen Lehre von der Existenz und dem Wesen der Erbschuld direkt widersprechen würde. Doch fehlt es nicht an Zitaten, die mit dieser Lehre unvereinbar sind. Bezüglich aller übrigen Lehrpunkte des Augustinismus aber lassen sich Texte beibringen, die ihnen direkt widersprechen.

Eine indirekte Leugnung der von Augustin mit dem Sündengesetz der Konkupiszenz gleichgesetzten Erbschuld enthält folgende Erklärung von Röm. VII, 17: „Nun aber tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt“:

1) Nicht ich tue es, der ich gleichsam wider Willen handle, sondern die Sündengewohnheit, welche Nötigung ich mir jedoch selber bereit habe (*consuetudo peccati, quam tamen necessitatem ipse mihi paravi*). 2) „Sondern die Sünde, die in mir wohnt“. 3) Das ist die von Adam vererbte Gewohnheit des Sündigens (*consuetudo peccandi ab Adam transfusa*). 4) Sie wohnt aber wie ein Gast und wie ein Ding in einem andern, nicht wie Akzidentien, d. i. nicht wie etwas Natürliches. 5) Wie wenn beispielsweise einer seit langem gewohnt ist, zu schwören oder sich zu erzürnen, auch wenn er es nicht will, [in diese Fehler] fällt. 6) „Ich weiß ja, daß in mir, d. i. in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt.“ 7) Er sagt nicht: Mein Fleisch ist nicht gut, sondern daß „nicht wohnt im Fleische“, d. i. in der fleischlichen Begierlichkeit (*in carnali concupiscentia*), das Gut der Tugend. 8) „Denn den Willen gut zu handeln habe ich.“ 9) Vorhanden ist der Wille, nicht vorhanden aber ist das Werk (*effectus*), weil die fleischliche Gewohnheit dem Willen widersteht.¹⁷

¹⁴ Ebd.; 89 A = *Enchir.* XXX; 246—247: *nam libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum.*

¹⁵ Ebd. IV; 47 B.

¹⁶ Ebd. IX; 87 B.

¹⁷ Ebd. VII; 67 CD: *Non ego operor illud, qui velut invitus operor, sed consuetudo peccati, quam tamen necessitatem ipse mihi paravi. Sed quod habitat in me peccatum. Hoc est consuetudo peccandi ab Adam transfusa. Habitat autem quasi hospes, et quasi aliud in alio, non quasi accidentia scilicet non naturalia. Sicut, verbi gratia, si quis iam diu iurare vel irasci consuevit, etiam cum non optat, incurrit. Scio enim quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum. Non dixit, Non est caro mea bona, sed quod non habitat in carne, hoc est, in carnali concupiscentia, virtutis bonum. Nam voluntas benefaciendi adiacet mihi. Est voluntas, sed non est effectus, quia carnalis consuetudo voluntati resistit.*

Hiernach ist das Sündengesetz in unsern Gliedern, von dem der Apostel spricht, die von Adam ererbte Gewohnheit zu sündigen, die als etwas unserer Natur Fremdes in uns wohnt. Unser Fleisch, unser Wille, kurz unsere Natur selbst ist gut. Nicht gut dagegen ist die in unserm Fleisch wohnende Konkupiszenz oder fleischliche Gewohnheit, weil sie dem Willen widersteht und wir selbst durch fortgesetztes Sündigen sie gleichsam zu einer Nötigung haben werden lassen.

Wahrlich, eine Auffassung vom Sündengesetz, die der augustinischen diametral entgegengesetzt ist. Kein Wunder, stammt sie doch aus dem Römerbrief-Kommentar des von Augustin so heftig bekämpften Erzketzers Pelagius. In der Tat sind die Sätze 1, 2, 4 bis 9 Zitate aus diesem Werk.¹⁸

Der pelagianische Naturoptimismus tritt noch stärker hervor in der von Sedulius vorgelegten Erklärung zu Röm. VII, 21 ff., wo man u. a. folgendes liest:

Also weil mir, der ich das Gute will, das Böse anhangt, finde ich das Gesetz Gottes und erfreue mich an ihm nach dem innern Menschen. Womit er zeigt, daß der innere Mensch, d. i. der Wille und der Vorsatz, wodurch er den Anfang der Bekehrung zum Herrn empfängt (*voluntas et propositum, quo initium accipit converti ad Dominum*), dem Gesetz Gottes zustimmt und daran seine Freude hat. Doch, wie gesagt, nicht gleich wenn einer den Willen hat, zum Guten sich hinzuwenden, folgt auch schon die Übung des guten Werkes.¹⁹ Denn flink ist der Wille und wenig, das Werk aber ist langsam, weil es Übung, Festigkeit und Anstrengung des Handelns erfordert.²⁰

Der Anfang dieses Zitats gibt in etwas erweiterter Form die entsprechende Stelle des Pelagius-Kommentars wieder, wo es heißt: „Wenn ich will, finde ich (in) mir das Gesetz, das Gute zu tun gegen das mir anhangende Böse . . . Der innere Mensch ist die vernünftige mit Verstand begabte Seele, die dem Gesetz Gottes zustimmt.“²¹ Aus welcher Quelle der Rest stammt, oder ob er Eigengut des Sedulius ist, muß dahingestellt bleiben.

Jedenfalls kommt in unserm Zitat die Überzeugung klar zum Ausdruck, daß des Menschen Wille fähig ist, aus eigener Kraft das Gute zu wollen, dem göttlichen Gesetz freudig zuzustimmen, ja sogar den ersten Schritt auf dem Wege der Bekehrung zu Gott zu machen. Mit andern Worten: „Ein jeder hat es in seiner

¹⁸ Wir zitieren den Paulus-Kommentar des Pelagius nach der Ausgabe von Alexander Souter: *Pelagius' Expositions of thirteen epistles of St. Paul. II: Text and apparatus criticus* (Texts and studies IX), Cambridge, 1926, mit Angabe der Seiten- und Zeilenzahlen. — Satz 1—2 obigen Zitates ist mit geringen Änderungen = Pelag.: In Rom. VII, 20; S. 59, 11—13. Satz 3 scheint von Sedulius zu sein; er ist aber echt pelagianisch. Satz 4 entspricht Pelag.: In Rom. VII, 19; S. 59, 2—3: *Habitat quasi hospes et quasi alius in alio, non quasi unum, ut accidens scilicet, non naturale*. Satz 5 ist mit geringen Änderungen = Pelag.: In Rom. VII, 19; S. 59, 9—10. Sätze 6—7a = Ebd. VII, 18, wo es nach dem Schrifttext lediglich heißt: „Non dixit: „Non est caro mea bona“. Sätze 8—9 = Ebd. VII, 18; S. 59, 5—6.

¹⁹ Statt des offenbar fehlerhaften *usus bonis operis* lesen wir *usus boni operis*.

²⁰ Sedul.: In Rom. VII; 68 AB: *Ergo quia malum mihi adiacet volenti bonum facere, invenio legem Dei, et condelector ei secundum interiorem hominem. Per quod ostendit quod interior homo, hoc est, voluntas, et propositum, quo initium accipit converti ad Dominum, legi Dei consentit et delectatur in ea, sed, ut diximus, non statim ut voluntatem quis habuerit converti ad bona, etiam usus boni operis sequitur: cita enim res est voluntas et sine impedimento vertitur, opus vero tardum est, quia et usum et artem et laborem requirit operandi.*

²¹ Pelag.: In Rom. VII, 21—22; S. 59, 15—18.

Hand und in der Macht seines Willens (in arbitrii potestate), ein Sklave entweder der Sünde oder der Gerechtigkeit zu sein.“²²

Der Mensch vermag von sich aus zu Gott sich hinzuwenden, weil er „durch einen mutmaßlichen aus der Schöpfung [gezogenen] Schluß (per coniecturam creaturae) von Gott erkennen kann, . . . daß er ist und daß er gerecht ist und allmächtig.“²³ Aus der durch Gottes Weisheit erschaffenen Welt ist durch die hierzu verliehene natürliche Weisheit der Schöpfer zu erkennen.²⁴ Er wurde so auch tatsächlich erkannt.²⁵

III.

Mit diesem pelagianischen Optimismus sind natürlich die augustinischen Lehren von der Sündenmasse, vom Partikularismus des göttlichen Heilswillens und von der absoluten Prädestination, die — wie wir gesehen — im Kommentar des Sedulius gleichfalls ihren Niederschlag gefunden haben, nicht zu vereinbaren.

So steht denn auch gleich am Anfang des Römerbrief-Kommentars unseres Exegeten ein klares Bekenntnis zur Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens. Der Apostel verkünde in seiner Einleitung, heißt es dort, „die allgemeine Berufung der Heiden zum Glauben an Christus“.²⁶ Keiner, sei er Jude, Grieche oder Barbar, ist vom Heil ausgeschlossen; „denn zu allen sagt der Heiland: Kommet alle zu mir . . . (Matth. XI)“.²⁷

Doch selbst dieses biblische Dogma ist in unserm Kommentar nicht konsequent festgehalten, wie aus der Erklärung von I. Tim. II, 4 hervorgeht:

1) Der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Wenn sie selber dem schon rufenden Gott zustimmen wollen; oder 2) alle Menschen, nämlich die Prädestinierten; oder 3) alle Menschen, d. i. jedes Geschlecht, jedes Volk, jeder Stand usw.²⁸

Die erste dieser drei Deutungen ist von Pelagius.²⁹ Die beiden andern sind bekanntlich augustinischer Herkunft.³⁰ Diese Zusammenfassung von sich widersprechenden Zitaten in einem und demselben Satz dürfte selbst in dem an Widersprüchen so reichen Schrifttum unseres Mönchs einmalig sein.

Nach der pelagianischen Auslegung ist der Heilswille Gottes zwar ein allgemeiner, aber ein bedingter: Die Berufungsgnade ist allen angeboten, ihre Wirksamkeit hängt jedoch ab von der Zustimmung des Menschen. Demgemäß heißt es

²² Sedul.: In Rom. VI, 62 B.

²³ Ebd. I; 19 D—20 A. Vgl. Pelag.: In Rom. I, 19; S. 13, 14—16: Quia quod notum est Dei. Quod potest naturaliter sciri de deo, quod sit et quod iustus sit. — Dieser Hinweis fehlt in der Souterschen Liste.

²⁴ Sedul.: In I Cor. I; 130 C = Pelag.: In I Cor. I, 21; S. 134, 7—12.

²⁵ Vgl. Sedul.: In Tit. III; 248 CD.

²⁶ Sedul.: In Rom. I; 9 B.

²⁷ Ebd.; 19 A. Vgl. In Eph. III; 200 C: Huius rei gratia. Id est, huius rei, quam superius memoravi, quod Filius Dei et gentes salvaverit et Iudaeos et utrosque fecerit unum. Fast wörtlich = Pelag.: In Eph. I, 1; S. 356, 18—357, 1. Auch dieser Hinweis auf Pelagius fehlt in der Liste Souters.

²⁸ Sedul.: In I Tim. II; 232 A.

²⁹ Pelag.: In I Tim. II, 4; S. 480, 9—10: Si ipsi tamen vocanti deo consentire voluerint.

³⁰ Deutung 2 ist aus De corr. et grat. 44; PL XLIV, 943. Deutung 3 ist dem Sinne nach Enchir. CIII; PL XL, 277 entnommen.

an einer andern Stelle des Pelagius-Kommentars: „Die Berufung sammelt die Wollenden“.³¹

Nicht ohne Erstaunen stößt man aber im Kommentar des Sedulius wenige Seiten weiter auf einen langen Auszug aus Augustins *Enchiridion*, worin im Anschluß an Röm. IX, 16: „Es ist also nicht Sache des Wollenden und nicht des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes“, der Bischof von Hippo lehrt, daß Gott es ist, der den guten Willen des Menschen bereitet: „Dem Nichtwollenden kommt er zuvor, auf daß er wolle, dem Wollenden folgt er nach, auf daß er nicht vergeblich wolle“.³² Es ist dies die wohlbekannte Lehre Augustins von der aus sich wirksamen Gnade, welche die Zustimmung des menschlichen Willens nicht etwa voraussetzt, sondern selber herbeiführt.

Demgemäß ist im Augustinismus die Prädestination der Auserwählten eine absolute, vom göttlichen Vorauswissen menschlicher Verdienste unabhängige. Diese Lehre liegt dem weiter oben angeführten *Enchiridion*-Zitat zugrunde, wo es von Gott heißt, daß er Jakob liebte „aus ungeschuldeter Barmherzigkeit“.³³

Klarer und häufiger kommt jedoch in unserm Kommentar die Auffassung zum Ausdruck, welche die Vorherbestimmung der Auserwählten der Voraussicht ihrer Verdienste untergeordnet sein läßt. Hier einige Beispiele:

Jene, von denen er vorhersah, daß sie ihm ergeben sein werden, diese hat (Gott) erwählt, die verheißene Belohnung zu erlangen.³⁴

Etwas anderes ist vorherwissen, etwas anderes vorherbestimmen. Das Vorherwissen sieht das zukünftige Geschehen voraus, sodann bezeichnet die Prädestination die Vergeltung. Jene sieht die Verdienste vorher, diese bestimmt im voraus die Belohnungen.³⁵

Zu Röm. IX, 7: „Nicht alle, die aus Israel sind, sind Israeliten“, führt unser Exegete eine Auslegung des Ambrosiaster an, wonach nur jene würdig sind, Israeliten, d. i. Gott-Schauende, genannt zu werden, „von denen Gott weiß, daß sie seine Verheißung annehmen werden, mögen sie Juden oder Heiden sein“.³⁶

In einem Pelagius-Zitat wird die These von der Abhängigkeit der Prädestination von der göttlichen Präsenz ausdrücklich auf Esau und Jakob angewandt. „Bevor sie geboren wurden, heißt es dort, sind sie bei Gott durch das Verdienst des Glaubens (*fidei merito*) getrennt worden, auf daß der Ratschluß (*propositio*) bleibe. So hat er denn auch jetzt jene Heiden, von denen er vorherwußte, daß sie glauben werden, erwählt und aus Israel die Ungläubigen verworfen.“³⁷ Der von Sedulius verstümmelte Nachsatz: „auf daß der Ratschluß bleibe“, ist nur im Original verständlich, wo er lautet: „auf daß der Ratschluß (*propositum*) Gottes be-

³¹ Sedul.: In Rom. VIII, 79 D = Pelag.: In Rom. VIII, 30; S. 69, 7—8: *Vocatio autem volentes colligit, non invitos.*

³² Ebd. IX, 88 B—D = *Enchir.* XXXII; PL XL, 247—248. Der letzte Satz lautet im Original: *Nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit.*

³³ Siehe oben S. 326.

³⁴ Sedul.: In Rom. VIII, 79 A. Vgl. ebd.; 79 C = Pelag.: In Rom. VIII, 30; S. 69, 7: *Quos praescivit credituros, hos vocavit.*

³⁵ Ebd.: 79 D—80 A: *Aliud est praescire, aliud praedestinare. Praescientia itaque gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit. Illa praevideit merita, haec praedestinat praemia.* = *Faustus Reiensis: De gratia* II, 3; edit. Engelbrecht (CSEL XXI), Wien, 1891, S. 63, 10—13.

³⁶ Ebd. IX, 85 AB = *Ambrosiaster*: In Rom. IX, 7; PL XVII, 139 BC.

³⁷ Ebd.; 86 B = Pelag.: In Rom. IX, 10; S. 74, 10—16.

züglich der Erwählung der Guten und der Verwerfung der Bösen auch im Vorwissen schon bleibe“.³⁸

Man sieht, ein Abgrund liegt zwischen diesem und dem augustinischen Verständnis der Prädestination.

IV.

Unsere Untersuchung, die sich auf das gesamte theologische Schrifttum des Sedulius Scottus, soweit es gedruckt vorliegt, wenn auch nicht auf die Gesamtheit seiner Theologie erstreckt, läßt seine exegetische Arbeitsweise klar hervortreten. Es ist die damals allgemein übliche Methode des Aneinanderreihens einschlägiger Väterzitate. Auffallend ist die Zurückhaltung unseres Kompilators, der nur selten kurze Bemerkungen aus eigenem beisteuert, die nach Souters Schätzung zusammengefaßt kaum eine Migne-Spalte füllen würden.³⁹ Lediglich die von ihm getroffene Auswahl der Zitate ermöglicht daher Rückschlüsse auf seinen eigenen theologischen Standort.

Hat Sedulius überhaupt einen solchen? Richard Simon scheint dies zu bezweifeln, und zwar auf Grund der auch von uns festgestellten Tatsache, daß unser Exeget unterschiedslos und ohne den geringsten Versuch einer Harmonisierung Auszüge aus Pelagius und Augustinus aneinanderreihet, deren Inhalt sich gegenseitig ausschließt. Wenn jedoch Simon weiterhin schreibt, unser Theologe habe die Irrtümer des Pelagius nicht übernommen, da er ja die Erbsünde anerkenne, so gibt er indirekt zu, daß Sedulius zum mindesten in dieser Hinsicht einen festen Standpunkt eingenommen hat.

Doch selbst das trifft nicht ganz zu. Gewiß wird, wie bereits bemerkt, der augustinischen Lehre von der Existenz der Erbschuld im Kommentar unseres Mönchs nirgends direkt widersprochen. Dafür enthält aber der Kommentar Pelagius-Zitate, die einer indirekten Leugnung jener Lehre gleichkommen. Dieser Widerspruch ist jedoch Sedulius offenbar nicht bewußt geworden.

Überhaupt dürfte Sedulius den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Augustinismus und Pelagianismus nicht oder doch nur sehr oberflächlich erfaßt haben. Zwar erwähnt er in seinem Fürstenspiegel, daß die Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes nach Britannien gesandt worden sind „zwecks Ausrottung der pelagianischen Häresie“ (ad exstirpandam Pelagianam haeresim).⁴⁰ Letztere scheint er jedoch hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, in der Leugnung der Erbsünde gesehen zu haben. Nachdem er die Erbschuld mit Augustinus — ja sogar mit dessen eigenen Worten — anerkannt, glaubte er wohl, sich im übrigen der Führung des Pelagius bedenken- und gefahrlos anvertrauen zu können.

Eine solche auf dem Festland im 9. Jahrhundert unerhörte und beispiellose Einstellung zu Pelagius kann nur als ein Erbstück aus der irischen Heimat unseres Exegeten begriffen werden.

Bekanntlich sind bei den Landsleuten des Pelagius — sie nannten ihn Pelagius — dessen Lehren am längsten lebendig geblieben.⁴¹ Der Paulus-Kommentar

³⁸ Siehe noch ebd.; 86 C—D, wo auf das Pelagius-Zitat ein längerer Auszug aus dem Ambrosiaster (a.a.O.; PL XVII, 140 B—141 A) folgt.

³⁹ A. Souter: *The Sources*, S. 228.

⁴⁰ Sedul.: *Lib. de rect. christ.* XV; Hellmann, S. 69, 2—70, 8.

⁴¹ Vgl. Heinrich Zimmer: *Pelagius in Irland. Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur*, Berlin, 1901, S. 10, 21—26, 268. — Unsere Untersuchung dürfte die These Zimmers bestätigen, dagegen die von Georges de Plinval

des Sedulius Scottus vermittelt, uns nun die überraschende Erkenntnis, daß selbst im Irland des 9. Jahrhunderts pelagianisches Denken noch vorherrschend war. Da man aber auf der „grünen Insel“ auch die Autorität Augustins anerkannte und seiner Lehre sich verpflichtet fühlte, kam es zu jener schwankenden, zwiespältigen ja widerspruchsvollen Haltung, wie wir sie bei Sedulius so oft festgestellt haben.

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß unser Kompilator von Augustinus und Pelagius in gleichem Maße beeinflusst worden ist. Zum Unterschied von letzterem hat ersterer keinen eigentlichen Kommentar zu den Paulusbriefen verfaßt. Kein Wunder also, daß schon aus diesem Grunde Sedulius seinen Landsmann Pelagius weit häufiger zitiert als den Bischof von Hippo. Dementsprechend waren auch die Möglichkeiten einer Beeinflussung durch Pelagius zahlreicher und größer.

So erscheinen denn auch nicht nur das anthropologische Denken, sondern überhaupt die Weltanschauung und Geistesart unseres Mönchs, wie sie seine Dichtungen widerspiegeln, von jenem lebenbejahenden Optimismus griechischer Herkunft geprägt, den Augustinus im Pelagianismus so scharf verurteilt und bekämpft hat. Gewiß, auch der Erbsündenpessimismus des großen Afrikaners kommt im Kommentar des Sedulius unmißverständlich zum Ausdruck. Doch weit davon entfernt, dessen Grundcharakter zu bestimmen, erscheinen die einschlägigen Augustinus-Zitate eher als Fremdkörper. Der Grundton des Kommentars ist entschieden optimistisch. Herrscht darin doch offensichtlich die Überzeugung vor, daß die menschliche Natur auch im gefallenem Zustand gut ist; daß der Mensch fähig ist, aus eigener Kraft seinen Schöpfer zu erkennen und zu bekennen, natürlich gute Werke zu wollen und zu vollbringen, ja sogar den Anfang der Bekehrung zu Gott zu machen;⁴² daß ferner Gott alle Menschen retten will, die Wirksamkeit seiner Berufungsgnade aber von der Zustimmung des menschlichen Willens und schließlich die Prädestination der Auserwählten vom Vorauswissen ihrer Verdienste abhängig sein läßt.

Das sind aber die Grundthesen des Semipelagianismus, dessen Väter, ein Cassian, ein Gennadius, ein Faustus von Riez, in unserem Kommentar nicht von ungefähr so häufig zu Worte kommen.⁴³

Semipelagianische Tendenzen und einzelne Lehren finden sich bei zahlreichen Theologen des Frühmittelalters. Sedulius Scottus war es vorbehalten, den ganzen Semipelagianismus, so wie er im Paulus-Kommentar des Pelagius grundgelegt ist, im 9. Jahrhundert auf dem Festland wieder aufleben zu lassen.

Seltsamerweise scheint unser verspäteter Semipelagianer in seiner Umgebung weder Ärgernis erregt zu haben, noch auf Widerspruch gestoßen zu sein. Wohl ein Zeichen dafür, daß im Bereich von Lüttich der Augustinismus damals keinen streitbaren Vertreter aufzuweisen, überhaupt keinen nennenswerten Einfluß hatte. Die Verurteilung des Semipelagianismus durch die 2. Synode von Orange (529) scheint dort ebenso unbekannt gewesen zu sein wie in Irland.

geäußerte Vermutung widerlegen, der Lehre des Pelagius sei selbst in seiner irischen Heimat ein dauerhafter Erfolg versagt geblieben (*Pélagie. Ses écrits, sa vie et sa réforme*; Lausanne usw., 1943, S. 382—384).

⁴² Wenigstens diese für den Semipelagianismus charakteristische Irrlehre, wonach der Mensch aus eigener Kraft den ersten Schritt auf dem Wege des Heiles machen kann, hat Sedulius übernommen — was Richard Simon offenbar entgangen ist.

⁴³ Vgl. A. Souter: *The Sources*, insbesondere die Zusammenstellung S. 226—227.

Daß Sedulius einer nachträglichen Verurteilung als Ketzer entgangen ist, dürfte er allein dem Umstand verdanken, daß er mit seinem theologischen Schrifttum bald völliger Vergessenheit anheimfiel.

Als Ergebnis unserer Untersuchung dürfen wir wohl die Feststellung treffen, daß, ungeachtet seiner vielen Widersprüche, Sedulius Scottus einen bestimmten, allerdings nicht konsequent festgehaltenen, theologischen Standort hatte, nämlich den des Semipelagianismus.

Zu Meissingers Luther-Buch

Von Peter Kawerau

K. G. Steck hat in dieser Zeitschrift Band 65 (1953/54) S. 325—326 eine Besprechung von Karl August Meissingers Buch „Der katholische Luther“ (München 1952) veröffentlicht, in der er den von Meissinger gegebenen Überblick über die bisherige Lutherforschung und über die Entstehung der Weimarer Lutherausgabe zwar als lehrreich, aber doch als ziemlich polemisch gehalten bezeichnet und meint, hier würden die Grenzen zwischen dem Selbstbewußtsein des Spezialisten, Indiskretion und wissenschaftlich wertvoller Information zuweilen doch recht fließend. Zu diesen sehr richtigen Bemerkungen von Steck sei es mir erlaubt, einen kleinen Nachtrag zu geben.

Im Hinblick auf die Kawerau'sche Edition der Wolfenbüttler Glosse in WA 3 (1885) spricht Meissinger (S. 278 oben) folgende Vermutung aus: „Zugrunde lag wohl auch bei Kawerau noch immer die Vorstellung, daß es bei dem ‚katholischen‘ Luther auf letzte Genauigkeit nicht ankomme.“ Ich weiß nicht, woher Meissinger das Recht zu dieser Bemerkung nimmt. Gustav Kawerau hat in seinem 1885 geschriebenen Vorwort zu der genannten Edition gesagt: „Von manchem Freunde ist mir während der Arbeit an diesen Psalmencommentaren ein gewisses Bedauern darüber ausgesprochen worden, daß ich mühselige und zeitraubende Arbeit an einen Stoff verwenden müßte, der doch recht unergiebig sei, da der Goldkörner nur wenige in diesen Schrifterklärungen zu finden seien, die doch noch so ganz in den ausgetretenen Geleisen einer mit dem vierfachen Schriftsinn ihre haltlosen Künste treibenden Exegese einhergehen; aber ich muß bekennen, daß mir diese Arbeit mehr und mehr wertvoll geworden ist, da sie auf Schritt und Tritt beobachten läßt, wie in den alten Formen ein neuer Geist sich regt, wie eine neue Theologie sich vorbereitet, welche jene Fesseln durchbrechen mußte. Das ist meine Freude im Blick auf den glücklich vollendeten III. Band, daß durch ihn dem Studium des werdenden Reformators, der *Initia theologiae evangelicae*, nunmehr ein umfänglicheres und leichter zu überschauendes Material als zuvor dargeboten wird“ (WA 3, S. XII). Trotz seines Selbstbewußtseins als Spezialist ist es Meissinger selbst in mehr als vier Jahrzehnten leider nicht gelungen, den Kawerau'schen Text der *Dictata super Psalterium* durch einen besseren zu ersetzen: darauf weist Leonhard von Muralt mit Recht hin (*Zwingliana* 9, 1953, S. 579). Wie unbekümmert Meissinger schreibt, zeigt auch seine Behauptung S. 278 unten, Gustav Kawerau sei damals, als Luthers Original der Römerbriefvorlesung in der Berliner Bibliothek entdeckt wurde, „schon lange Jahre Ordinarius in

Berlin“ gewesen. Gustav Kawerau ist am 1. Oktober 1907 — also zu einem Zeitpunkt, an dem die Römerbriefvorlesung ed. Ficker längst im Druck war — von Breslau nach Berlin gegangen, und zwar als Propst von St. Petri und als Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrates; an der Berliner Universität lehrte er als Honorarprofessor, nicht als Ordinarius. (Vgl. auch den Nachruf auf Gustav Kawerau in WA Tischreden 5, 1919, S. V—VII). Meissinger will mit dieser Behauptung offenbar den Eindruck erwecken, als sei es der Pflichtversäumnis von Gustav Kawerau zuzuschreiben, daß Luthers Autograph nicht eher entdeckt wurde. Dieser Vorwurf ist nicht neu; ihn hat schon im Jahre 1905 der Dominikanerpater Heinrich Denifle ausgesprochen: „Also in Berlin“ (hat man das Autograph gefunden), „wohin Mitarbeiter wie Kawerau in Breslau und Walther in Rostock so oft kommen! Zum Überflusse soll das Werk im Katalog angezeigt stehen! Der Leser weiß, daß ich die Mitarbeiter der Weimarer Ausgabe nicht zu hoch stelle; aber eines solchen unverzeihlichen Schlendrians . . . will ich sie nicht anklagen . . .“ (Luther und Luthertum ²I, 2 S. 308 Anm.).

Wenn nun wenigstens Meissinger seine Forderung nach „letzter Genauigkeit“ selbst erfüllen würde! Aber das ist keineswegs der Fall: Luther ist am 17. Juli 1505, dem Alexiustage, ins Kloster gegangen, nicht am 16. Juli (S. 31). Der Tag von Luthers Priesterweihe (3. April 1507) ist nicht „bekannt“, sondern beruht auf einer Annahme (S. 35). Luther ist nicht am 1. März 1509 Bakkalaureus geworden, sondern am 9. März (S. 44). Luthers Reise nach Worms mit dem anschließenden Exil auf der Wartburg bedingte nicht eine unfreiwillige Abwesenheit von Wittenberg „von über einem Jahr“, sondern von etwas mehr als elf Monaten (2. April 1521 bis 6. März 1522) (S. 61). Melancthon hat Luthers Geburt nicht ins Jahr 1482, sondern ins Jahr 1484 verlegt (S. 261). Daß das von Luther benutzte Exemplar der *Opuscula Augustini* noch im Jahre 1519 in der Bibliothek der Erfurter Augustiner war, hätte Meissinger schon in WA 9 (1893) S. 3 lesen und für seine Dissertation von 1911 noch verwerten können (S. 271). — Vielleicht stammt übrigens der „etwas provozierende Titel“ des Buches („Der katholische Luther“) aus der Heidelberger Antrittsvorlesung von Wilhelm Braun, *Biographisches und theologisches Verständnis der Entwicklung Luthers*, Berlin 1917, S. 15 letzte Zeile.

Pascals „Mémorial“, ein ekstatisches Dokument?

Von Harding Meyer

Man kennt das „Mémorial“. Die Deutungen dieses eigenartigen Dokuments jedoch gehen auseinander. Den einen erscheint es als das Zeugnis für den Beginn einer geistigen Störung, die von diesem Zeitpunkt an das kristallklare Denken Pascals fortschreitend trübt und schließlich aus dem genialen Physiker und Mathematiker einen hemmungslosen Polemiker, einen religiös Verzweifelten oder einen einsamen Mystiker werden läßt. Für die anderen hingegen gehört es zu den kostbarsten Papieren der Christenheit, weil in ihm die persönliche Offenbarung, die Gott einem Menschen hat zuteilwerden lassen, gewissermaßen mit den Händen greifbar wird, einen geradezu „materiellen“ Niederschlag gefunden hat.

Wie man auch immer das „Mémorial“ deutet, so sind doch nahezu alle Interpreten sich darin einig, daß diese Niederschrift unmittelbar aus dem Erleben stammt und eben dadurch ihren besonderen Charakter bekommt, auch etwa gegenüber anderen Beschreibungen religiöser Ekstasen. Erleben und Niederschrift scheinen ohne Zäsur ineinander überzugehen. Nicht einmal ein atemschöpfendes Besinnen trennt sie. Kaum ist der Ansturm des Erlebens vorüber, versucht Pascal bereits mit noch fiebernder Hand in abgerissenen Sätzen das Erlebte auf dem Papier festzuhalten. „Feu“, Feuer steht über allem, und man spürt dieses Feuer, diese Glut des Erlebens noch aus dem Staccato der Sätze und Worte. „Alles im Mémorial zittert vor Erregung.“ Pascal „stammelt“. Er ist voll „stammelnder Freude“, voll „überwältigender, immer neu ausgedrückter Freude“, schreibt Guardini.¹ Der bedeutende französische Pascalforscher Fortunat Strowski rückt die Niederschrift so nah an das Erlebnis heran, daß er beides als gleichzeitig schildern kann.² Obwohl Pascal auf diese Stunde der großen Wende vorbereitet war, ist sie doch offenbar mit elementarer Plötzlichkeit über ihn gekommen. Was sich da zugetragen hat, muß so überwältigend gewesen sein, daß er es unter dem unmittelbaren Eindruck mit hastiger Hand festzuhalten versucht hat. Man spürt noch beim Lesen, welche ungeheuerliche innere Bewegung und Erregung es gewesen

¹ Guardini, Romano, Christliches Bewußtsein, München 1950, 2. Aufl. S. 49; 50; 52; 261.

² Strowski, Fortunat, Pascal et son temps, Paris 1921, 7. Aufl. Bd. 2 c. VIII; so u. a. auch W. Nigg, Das Buch der Ketzer, Zürich 1949 S. 436.

sein muß, die ihn reden läßt“, schreibt Lilje³ und formuliert damit sehr zutreffend den Eindruck, den das Lesen oder das Zitieren des „Mémorial“ hervorzurufen pflegt. Da ist zwar zunächst die genaue Angabe des Datums, der Uhrzeit und der Dauer des Erlebnisses, wie es der an exakte Beobachtungen und Beschreibungen gewöhnte Wissenschaftler zu tun pflegt. Aber die „Ekstase zittert noch in ihm nach“, schreibt Giraud.⁴ Es gelingt ihm nicht, sich der Wucht des eben Erlebten zu entziehen und sich zu ruhigem Niederschreiben zu zwingen. Was schließlich auf dem Papier steht, sind hingeschleuderte Satzketten, Schriftzitate, Ausrufe, sich steigernde Wiederholungen, Bitten, Gelübde und jene ergreifende spontane Korrektur, in der er ein in gewöhnlicher Schrift geschriebenes „Dieu de Jesus Christ“ mit einem einzigen Strich durchstreicht, um nun groß zu wiederholen: „Dieu de Jesus Christ“.

Es sind die Worte eines „ekstatischen Stammers“.⁵ Das Erlebte bricht aus ihm hervor wie ein Strom, der seine Dämme zerreißt. Es ist zu groß, zu bedrängend, zu gewaltig.

In der Tat, wer das „Mémorial“ liest, wie es sich uns in seiner endgültigen Fassung darbietet, dem muß es notwendig als in seinem Charakter eindeutig erscheinen. In nahezu jeder Zeile gibt es sich als ekstatisches Dokument und erhebt damit — implizit — den Anspruch, vom Leser auch als solches, und nur als solches, verstanden zu werden.

Wer zum ersten Male das Original des „Mémorial“ vor sich hat, in dem wird sich dieser Eindruck vielleicht noch verstärken. Das Schriftbild wird ihm als Spiegel der inneren Erregung Pascals erscheinen.⁶ Die tiefen Faltnlinien, in denen das Papier stellenweise durchgestoßen ist, erinnern ihn daran, daß Pascal — nach dem Zeugnis seines Dieners — dieses kostbare Dokument der persönlichen Gnade Gottes acht Jahre lang auf seinem Leibe getragen haben soll, „cousu dans la doublure de son pourpoint“, wie der Abschreiber des „Mémorial“, Abbé Périier am Rande der Kopie vermerkt.⁷

Mit anhaltendem Studium und wiederholter Prüfung dieses Blattes jedoch beginnt sich der Eindruck seltsam zu verschieben. Es mag sein, daß es mit der Feststellung anfängt, daß das Schriftbild des „Mémorial“ sich in keiner Weise von dem der anderen „Pensées“-Fragmente unterscheidet. Nahezu alle Fragmente bieten dieselbe zerrissene Handschrift, die man mit den „coups de griffe d'un chat irrité“⁸ verglichen hat. Vielleicht auch hatte man für jenen erschütternden Aufschrei „Joye Joye Joye pleurs de Joye“ ein hingerisseneres Schriftbild erwartet und nicht dieses befremdende Absetzen nach dem ersten „Joye“ und das Eintauchen der Feder, obwohl der Fluß der Tinte noch klar und kräftig gewesen zu sein scheint.

³ Lilje, Hanns, Die Ordnung des Herzens, Nürnberg 1954 S. 6.

⁴ Giraud, Victor, Blaise Pascal, Paris 1911.

⁵ Peters, F. E., Blaise Pascal. Die Sternbahn eines Menschegeistes, Hamburg 1946 S. 9. Hanswalter Giesekeus schreibt in seinem Büchlein „Erkenntnis des Wirklichen“, daß dieses „Stammeln in scheinbar zusammenhanglosen, wirr dahingeworfenen Satzbrocken, Zitaten und zum Teil sogar isolierten Wörtern die einzig angepaßte Ausdrucksform“ sei. S. 43.

⁶ So heißt es z. B. in der RE³ Bd. 14 S. 710: „Von den Gefühlen, die in jener entscheidenden Nacht durch seine Seele wogten, zeugen die abgerissenen Worte, die er in hastiger, unleserlicher Schrift auf ein Stück Papier warf.“

⁷ Bibliothèque Nationale (Paris) MS 9202 f. f.

⁸ Paul Desjardins. Zitiert bei Zacharie Tourneur, Une vie avec Pascal, Paris 1943 S. 35.

Gewiß mögen das Enttäuschungen allzu hochgespannter Erwartungen sein. Aber man beginnt nun doch auf die eigenartige Tatsache aufmerksam zu werden, daß die wenigen Zeilen des „Mémorial“ relativ zahlreiche Korrekturen aufweisen. Bereits das bloße Faktum, daß Pascal hier korrigiert, muß befremdlich erscheinen. Warum bringt er in einem solchen „Erinnerungsdokument“ überhaupt Korrekturen an, so wird man fragen müssen. Ist diese Tatsache noch vereinbar mit der Auffassung, Pascal habe im „Mémorial“ sein Gotteserlebnis „unter dem unmittelbaren Eindruck mit hastiger Hand festzuhalten versucht“?⁹ Ist ein „ekstatischer Stammler“,¹⁰ der offenbar sehr bemüht ist, doch ja korrekt zu stammeln, nicht ein Widerspruch in sich?

Es wird hier freilich sogleich zu fragen sein, welcher Art diese Korrekturen sind. Sind sie etwa dadurch gerechtfertigt, daß sie schwere Fehler und Verschreibungen korrigieren oder wichtige Auslassungen ergänzen? Um diese Frage zu beantworten, geben wir den französischen Wortlaut des „Mémorial“ nach dem Original wieder, wobei die Streichungen in Klammern und Minuszeichen, die Hinzufügungen in Klammern und Pluszeichen gesetzt sind. Dabei ergibt sich, daß abgesehen von vier geringfügigen Streichungen — es handelt sich da um vier einzelne Buchstaben, die offenbar Worte beginnen sollten, dann aber sogleich wieder gestrichen wurden — der Text acht Korrekturen aufweist.¹¹

L an de grace 1654

Lundi 23 novembre Jour de St. Clement pape Et martir (+ et

(1) autres au Martirologe +)

Veille de st Chrysogone martir Et autres.

Depuis environ dix heures Et demy du soir Jusques environ minuit

Et demy

FEU.

Dieu d'Abraham, dieu d Isaac, dieu de Jacob.

(2) non des Philosophes Et (+des+) scavants.

(3) (+ Certitude, Certitude sentiment Joye paix +)

(4) (— Dieu de Jesus Christ —)

(+ Dieu de Jesus Christ +)

Deum meum Et deum Vestrum

Ton dieu sera mon dieu

Oubly du monde Et de tout hormys dieu.

(5) Il ne se trouve que par les Voyes enseignées (—par—) (+dans+)

l evangile

Grandeur de l ame humaine

(6) (7) Pere Juste le monde ne t a point (—Conneu—) (+Connu+). (+mais

Je t ay Connu+)

Joye Joye Joye pleurs de Joye

Je m en suis séparé

Dereliquerunt me fontem aquae Vivae.

Mon dieu me quitterez Vous.

que Je n en sois pas séparé eternellement.

⁹ Lilje, a.a.O.

¹⁰ Peters, a.a.O.

¹¹ Wir geben den Text wieder nach Bibliothèque Nationale MS 9202 f.f. und Zacharie Tourneur, *Pensées de Blaise Pascal*, Edition paléographique, Paris 1942 S. 19 f.

Cette est la Vie eternelle qu Ils te Connoissent seul Vray Dieu
Et Celuy que tu as envoyé J.C.
Jesus Christ.

Jesus Christ.

- (8) Je m en suis séparé. (+ Je l ay fuy renoncé crucifié +)
Que Je n en sois Jamais séparé!
Il ne se Conserve que par les Voyes enseignées dans l Evangile.

Renonciation totale Et douce.

Von diesen acht Korrekturen im Text des „Mémorial“ haben wir die vierte bereits erwähnt, die Streichung des „Dieu de Jesus Christ“ und die Wiederholung desselben Wortes in doppelt so großer Schrift. Es ist durchaus möglich, diese Korrektur, wie wir es zunächst getan haben, als spontane Korrektur zu verstehen: trotz aller Hast des Niederschreibens konnte Pascal es doch nicht auch nur einen Augenblick lang ertragen, den Namen des ihm erschienenen Gottes in kleinen Lettern geschrieben zu sehen.

„Nicht (der Gott) der Philosophen und Wissenschaftler.

Gott Jesu Christi.“

So unmittelbar hintereinander kann man es lesen, wenn man die 3. Korrektur, eine Ergänzung, übergeht. Dieser Wende vom falschen zum einzig wahren Gott sollte das Schriftbild unmittelbaren Ausdruck geben.

Freilich ist es aber auch möglich, wie z. B. Tourneur es tut,¹² zwischen das erste und zweite „Dieu de Jesus Christ“ den Einschub „Certitude, Certitude sentiment Joye paix“ zu setzen. Die Streichung des ersten „Dieu de Jesus Christ“ verlöre damit viel von ihrem spontanen Charakter. Sie wäre ja in diesem Falle geschehen im Interesse eines größeren Einschubes und nicht in erster Linie um der gleichsam „lauteren“ Wiederholung des „Gott Jesu Christi“ willen. Daß die Frage nach dem Grund der Streichung jemals endgültig beantwortet werden könnte, ist sehr unwahrscheinlich. Doch genügt es für den Zweck unserer Untersuchung bereits, aufgezeigt zu haben, daß — von der Prüfung der Originalschrift her — beide Begründungen möglich sind.

Bei den übrigen sieben Korrekturen handelt es sich in fünf Fällen um Einschübe und zwar in der 1., 2., 3., 7. und 8. Korrektur. Davon stellen nur die drei letzten gewichtigere Aussagen dar, deren Hinzufügung folglich als gerechtfertigt angesehen werden kann. Aber selbst wenn der Leser den Grund dieser Einschübe des „Mémorial“ einsieht, so ist dadurch dennoch unsere Hauptfrage nicht zum Schweigen gebracht, wieweit bereits die bloße Tatsache des Ergänzens mit dem Charakter — und wir müssen ja noch mehr sagen: mit dem Selbstanspruch dieses Dokuments vereinbar ist. Denn diese Einschübe sind doch nur so zu verstehen, daß Pascal — und dies zeigt der Zeilenabstand sehr deutlich — das ganz oder teilweise fertiggeschriebene „Mémorial“ noch einmal durchgelesen, und zwar kritisch durchgelesen und sich dabei gefragt hat, ob nachträglich noch etwas hinzugefügt werden müsse und wo der richtige Ort für diese Hinzufügungen sei. Ein solches Verhalten aber, so will uns scheinen, weist auf einen inneren Abstand Pascals vom Erlebten hin, der den Leser des „Mémorial“ um so mehr befremden muß, als Pascal in diesen Einschüben dennoch bemüht ist, die Sprache des noch von der Ekstase Hingerissenen zu sprechen.

¹² In diesem Punkte meinten wir der Lesart Tourneurs (*Pensées de Blaise Pascal* a.a.O.) bei unserer Wiedergabe des „Mémorial“ nicht folgen zu dürfen.

Im Gegensatz zur 3., 7. und 8. Korrektur ist ein wirklich triftiger Grund der 1. Korrektur nicht einzusehen. Daß es Pascal an einer genauen Datierung des Erlebnisses lag, ist zwar verständlich; ging es ihm im „Mémorial“ doch darum, etwas zu besitzen, das ihn immer wieder dessen gewißmachen konnte, daß Gott ihm in einem ganz konkreten, datierbaren Punkte seines Lebens begegnet war. Diese genaue Datierung aber war im ursprünglichen Text bereits voll und ganz gewährleistet. Warum fügt er nun noch das vage „et autres au Martirologe“ hinzu? Ein wirklich zureichender Grund für die Hinzufügung dieser doch recht nebensächlichen Aussage in einem solchen Dokument und zu einer solchen Stunde ist wohl kaum aufweisbar.

Am allerwenigsten verständlich aber von allen Zusätzen ist die Hinzufügung des „des“ in der 2. Korrektur. Es kann Pascal hier nicht um grammatische Korrektheit gegangen sein; denn grammatisch ist der erste Text ebenso richtig wie die Korrektur. Wie kann es, so muß man fragen, im Augenblick ekstatischen Stammelns, Rufens, Betens und Gelobens zu einer sachlich so gänzlich belanglosen Korrektur kommen, deren ganze Belanglosigkeit uns Pascal selbst vor Augen hält dadurch, daß er in seiner Reinschrift des „Mémorial“ dieses „des“ einfach wieder wegfallen läßt? Aller Wahrscheinlichkeit nach wird das „des“ der Sorge des Stilisten entsprungen sein, der das Geschriebene überprüfte und auf irgendwelche rein formalen Mängel abhorchte.

Damit aber tritt uns aus dem „Mémorial“ deutlich ein anderer, ein „zweiter“ Pascal entgegen. Hinter dem vom Gotteserlebnis Überwältigten erscheint die Gestalt eines in befremdlicher Distanz vom Erlebten stehenden, das „Mémorial“ sachlich wie formal prüfenden und überarbeitenden Pascal. Dieser Gegensatz muß aber dadurch in besonderem Maße befremdlich wirken, daß der „zweite“ Pascal deutlich versucht, die Gestalt des „ersten“ anzunehmen, indem auch er in der stammelnden Redeweise des von der Ekstase Ergriffenen schreibt („Certitude, Certitude sentiment Joye paix“).

Das von der 2. Korrektur Gesagte trifft auch auf die 5. Korrektur zu. Davon daß das ursprüngliche „enseignéés par l'evangile“ grammatisch inkorrekt sei, kann nicht die Rede sein. Dem „enseignéés dans l'evangile“ ist gegenüber dem „par“ lediglich deswegen der Vorzug zu geben, weil es vom rein Stilistisch-logischen her hier — in der Verbindung mit „Evangelium“ — um eine Nuance besser klingt und — vielleicht kommt das noch hinzu — weil es ganz einfach ein zweites „par“ im selben Satz vermeidet. Wie geringfügig diese stilistische Korrektur ist, zeigt sich daran, daß wir innerhalb der „Pensées“ einem solchen „par“ in ganz ähnlichen Verbindungen begegnen, ohne daß Pascal eine Korrektur für nötig erachtet hätte.¹³

Noch ein Weiteres im „Mémorial“ weist auf einen Pascal hin, der nicht der im blendenden Feuer der jähren Gotteserscheinung stehende gewesen sein kann. Es sind das die — auch in unserer Wiedergabe des Textes angegebenen — Trennungsstriche, die offensichtlich Absätze markieren und das „Mémorial“ in eine einleitende Darumsangabe und drei weitere Teile unterteilen sollten, denen später dann in der Reinschrift, die Pascal vom „Mémorial“ anfertigte, ein letzter Teil hinzugefügt zu sein scheint, dem deutlich der Charakter eines Schlußteiles eignet. Auch hinter dieser Unterteilung kann nur ein auf das rein Formale gerichtetes Bemühen gestanden haben, angesichts dessen das bisher kritisch zum „Mémorial“

¹³ Vgl. z. B. Fr. 843 („par“ in Verbindung mit Altem und Neuem „Testament“) und Fr. 642 („par“ in Verbindung mit „Ecriture“).

Gesagte wiederholt und der Vorbehalt gegenüber dem „Mémorial“ als ekstatischem Dokument verstärkt werden muß.

Vielleicht wird man angesichts dieser Ausführungen darauf hinweisen, daß Pascal einer der ganz großen, von leidenschaftlichem Formwillen besessenen Meister der Sprache gewesen sei, der, wo immer er schreibt, zäh und ohne Ermüden um den adäquaten sprachlichen Ausdruck seines Denkens, um die völlige Kongruenz von Gedanke und Wort ringt. In der Tat legen die „Pensées“ sowohl in dem, was sie ausdrücklich zum „style naturel“ sagen, als auch in der Originalschrift vieler Fragmente ein beredtes Zeugnis von diesem Ringen ab. Aber eines ist es, um die sprachliche Erfassung eines Gedankens zu ringen, indem man — in der Haltung dessen, der sich als Schreiber vom Geschriebenen zugleich wieder kritisch distanziert — feilt, korrigiert, ergänzt; ein anderes, nichts tun zu wollen, als, von der Schau des lebendigen Gottes überwältigt, diesem Gott stammelnd zu antworten, zu geloben, zu ihm zu rufen und zu beten. Aus einem solchen Dokument aber, wie das „Mémorial“ es zu sein beansprucht, darf uns nur die eine Sorge entgegentreten, die jähe Offenbarung Gottes in seinem Gericht und seiner Gnade doch ja nicht ohne die Antwort des Glaubens zu lassen. Der Sorge jedoch, die danach fragt, wie man stilistisch korrekt die Antwort des Glaubens formuliere, kann kein Platz eingeräumt werden, ohne daß man dadurch den Charakter des „Mémorial“ total ändert. Stehen wir darum nicht vor der Alternative: entweder ist das „Mémorial“ das, was zu sein es selbst den Anspruch erhebt — und dann dürfte auch nicht die leiseste Spur stilistischer Korrekturen darin zu finden sein, oder es ist ein formal-stilistisch durchgearbeitetes Schriftstück — und dann ist es kein ekstatisches sondern ein literarisches Dokument?¹⁴

Es ist wahrscheinlich, daß — vor allem wohl von psychologischen Erwägungen ausgehend — mancher Einwand gegen diese Deutung der Korrekturen im „Mémorial“ erhoben werden wird. Es ist an diesem Ort nicht möglich, im Voraus darauf Antwort zu geben. Ein Einwand jedoch, der besonders naheliegt, scheint uns vorweggenommen und bereits hier beantwortet werden zu müssen: ist es nicht möglich, so wird man fragen, daß Pascal nachträglich, vielleicht Tage, Wochen, Monate später das ursprüngliche, wirklich unmittelbar aus dem Erleben stammende „Mémorial“ korrigiert und ergänzt hat?

Diese Möglichkeit ist natürlich nicht von der Hand zu weisen. Aber was wäre damit gewonnen? Führt uns das nicht erneut in die Problematik dieses Dokuments hinein? Denn es muß doch sogleich wieder gefragt werden: warum dieses Korrigieren, Ergänzen und stilistische Feilen in einem Dokument, das für Pascal — so nimmt man es doch an — nichts sein sollte als ein konkretes Erinnerungsstück an die heiligste Stunde seines Lebens, und das deshalb eigentlich nur in seiner unberührten Echtheit die Funktion des Erinnerns, der erneuten Vergegenwärtigung voll erfüllen konnte? Vor allem aber ist zu fragen: warum versucht Pascal, obgleich er im Zeitpunkt dieser Korrekturen zugegebenermaßen vom Erleben distanziert ist, dennoch auch in diesen Einschüben zu stammeln, zu rufen, als gebe es diesen Abstand nicht, als „zittere die Ekstase noch in ihm nach“?¹⁵ „Certitude, Certi-

¹⁴ Der inneren Widersprüchlichkeit des „Mémorial“ scheint unter den namhaften Pascalforschern, soweit wir sehen, nur Tournier kurze Beachtung geschenkt zu haben. Er schreibt in „Une Vie avec Pascal“ S. 137: „... le papier ... porte les traces de 'repentirs', de retouches, de surcharges, et de traits de séparation, comme s'il était destiné à l'imprimerie. La copie offre aussi des variantes et des additions qui dénotent un souci d'art plutôt qu'un simple effort de mémoire pour faire revivre une méditation vécue.“

¹⁵ Giraud, a.a.O.

tude sentiment Joye paix“. Eben dieses ist es ja, was uns das Fragezeichen hinter das „Mémorial“ als ekstatisches Dokument setzen läßt: der Widerspruch zwischen dem Selbstanspruch des „Mémorial“ und dem Faktum, daß hier dennoch so geschrieben ist, wie es sich mit diesem Selbstanspruch schlechterdings nicht vereinbaren läßt.

Abschließend mag, um Mißverständnissen zu begegnen, ausdrücklich gesagt sein, daß es uns in dieser kurzen Untersuchung nicht im Entferntesten darum ging, die Bekehrung, geschweige denn den Glauben Pascals in Frage zu stellen, sondern allein um den Hinweis auf den letztlich im Unklaren bleibenden Charakter des „Mémorial“ als Dokument.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. Unter Mitarbeit von R. Frick, Hans Heinrich Harms, Wilfried Joest, Hermann Noack, Kurt-Dietrich Schmidt, Georg F. Vicedom, Heinz-Dietrich Wendland, Hans Walter Wolff hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber. Band I: A-G. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1956. II S. 1736 Sp. Ln. DM 68,90.

Seit den französischen Enzyklopädisten gehören enzyklopädische Wörterbücher zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln der Gebildeten. Auch Theologie und kirchliches Leben sind nicht solchen zusammenfassenden Nachschlagewerken entgangen — zum Nutzen derjenigen, die sich schnell über irgendeine Frage orientieren wollen, zur Freude der Verleger, die ständig neue Auflagen solcher Werke hervorbringen müssen, weniger zur Freude der Autoren, die die harte Fron der Mitarbeit an solchen Nachschlagewerken auf sich nehmen. Auch für sie ist allerdings ein gewisser Nutzen nicht zu verkennen: Wird doch ein Autor, der einen Artikel für ein solches Werk verfassen muß und dem naturgemäß nur ein begrenzter Raum zur Verfügung steht, gezwungen, den Stand der Forschung zusammenzufassen und sein eigenes Urteil in Kürze darzulegen. Die deutsche protestantische Theologie hatte in der Herzog-Hauckschen Realenzyklopädie ein umfassendes wissenschaftliches Nachschlagewerk, das bis heute nicht überholt ist. Dazu kam dann seit 1906 die Religion in Geschichte und Gegenwart, die in ihrer ersten Auflage bewußt religionsgeschichtlich-liberal war (vgl. ZKG 68, 1957, S. 153 ff.). Eine etwas „gläubigere“ Richtung vertrat das Calwer Kirchenlexikon, das in 2 Bänden gewissermaßen die Rolle des „Volks-Brockhaus“ für Theologie und Kirche übernahm.

Dieses Calwer Lexikon ist längst vergriffen und der Verlag scheint nicht in der Lage zu sein, es neu aufzulegen. Dafür ist jetzt nun ein dreibändiges Werk im Erscheinen, das Göttinger Evangelische Kirchenlexikon, von Heinz Brunotte und Otto Weber herausgegeben und vom Verlag Vandenhoeck und Ruprecht vorzüglich verlegt. Das Werk wird im Vorwort (mit Recht) als ein „völlig neues und selbständiges“ Werk bezeichnet, es liegt aber doch wohl in der Linie des Calwer Unternehmens, hat auch von diesem eine Anzahl von Artikeln übernehmen können. Auch das Nordisk Teologisk Uppslagsbok wird im Vorwort als Quelle für einzelne Artikel genannt. Ein Stab von 8 Fachberatern steht den beiden Herausgebern zur Seite und ein „leistungsfähiges Redaktionssekretariat“ sorgt für schnelles Voranschreiten des Werkes. Für die Kirchengedichte ist Kurt-Dietrich Schmidt der zuständige Referent.

Der I. Band (A—G), über den hier zu berichten ist, zeigt sehr eindrucksvoll, wie sich Herausgeber und Verfasser bemüht haben, wirklich umfassend und doch knapp und konzentriert zu berichten. Von einer bestimmten theologischen Richtung läßt sich kaum sprechen, auch wenn die lutherische Komponente dominiert und die kritische Theologie (etwa die Bultmannschule) kaum zu Wort kommt. Man kann den Tenor vielleicht als mild-orthodox bezeichnen.

Unter den kirchengeschichtlichen Artikeln befinden sich eine Reihe vorzüglicher biographischer Darstellungen und Übersichten. Man darf natürlich von einem drei-

bändigen Werk, das ja für einen großen Leserkreis bestimmt ist und das die kirchlichen Verhältnisse unter gegenwärtigen und ökumenischen Aspekten in den Vordergrund stellen will, nicht dasselbe erwarten wie von einem Werk, das den doppelten Raum zur Verfügung hat. Es ist aber beachtlich, wie viel an kirchengeschichtlichem Stoff doch geboten wird. Nur ein paar Bemerkungen sollen den Reichtum andeuten und damit der Leistung den schuldigen Dank bezeugen.

Eine ganze Reihe von Länderartikeln geben einen guten Überblick über die Entwicklung in den verschiedenen Territorien (etwa *Armenien* von S. Knak, *Belgien* von E. Hoyois, *Deutschland* von E. Mühlhaupt usw.). In diesem Zusammenhang müssen auch die Artikel von Martin Schmidt über Probleme der englischen Kirchengeschichte hervorgehoben werden (*Anglikanische Kirchengemeinschaft*, *Book of Common Prayer*, *England* usw.), die ganz besonders gut gelungen sind. Einige Übersichtsartikel umfassen die ganze Kirchengeschichte und stellen zum Teil in ihrer prägnanten Form wirklich gute Leistungen dar. Es seien hervorgehoben: *Abendmahl* (Marxsen, Pannenberg und Wittenberg), *Antisemitismus* (B. Locher), *Bibelübersetzungen* (Nestle, Würthwein, Strathmann und Steiner), *Buße* (Karpp), *Diakonie* (W. Schütz und R. Frick; dabei allerdings falsche Auswertung von App. 6). Auch die dogmengeschichtlichen Übersichten sind z. T. recht gut (z. B. *Christologie* von F. Lau, der auch sonst sehr schöne Artikel beige-steuert hat). Der Artikel *Amt* ist etwas dürrig geraten und auch das, was über (Kirchen-)Geschichtsschreibung gesagt wird, erweckt Bedenken. Die Alte Kirche ist mit vielen biographischen Artikeln vertreten. Daneben findet man einen guten Übersichtsartikel *Alte Kirche* von Hal Koch und K. D. Schmidt. Bei dem Artikel *Antiochenische Schule* (C. Andresen) habe ich Bedenken gegen die Ableitung des Arianismus aus der antiochenischen Schule des 3./4. Jahrhunderts, da das, was gemeinhin Arianismus heißt, kein einheitliches Gebilde ist. Dem Mittelalter, das bei den Querschnitten jeweils immer mit berücksichtigt wird und für das auch einzelne biographische Artikel wichtig sind (ich erwähne wenigstens *Anselm von Canterbury* von Betzendörfer, der allerdings in den Literaturangaben nicht ausreichend ist), gelten in den Artikeln *Eigenkirchenwesen* (S. Reicke) und *Germanen (Christianisierung)*, von K. D. Schmidt) eindrucksvolle Längsschnitte. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß die Reformationszeit ausreichend berücksichtigt ist: *Beza* (von Courvoisier) und *Calvin* (von Gloede) sind hervorzuheben. Bei *Brenz* (bzw. bei *Confessio Wirtembergica*) vermißt man in der Literatur die Ausgabe von E. Bizer (Stuttgart 1952), die doch wohl grundlegend ist und die keinesfalls fehlen durfte. Der Artikel *Gegenreformation* (von Beyreuther) erweckt manche Fragen und manchen Widerspruch, während der Artikel *Aufklärung* einfach zu primitiv geraten ist.

Ich breche aber ab. Es sollte durch die paar Hinweise nur angedeutet werden, daß hier ein nützliches Werk vorliegt, das einem weiteren Kreis von interessierten Christen und Nichtchristen die notwendige Belehrung über theologische oder kirchliche Fragen zuteil werden läßt.

Bonn

W. Schneemelcher

Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag am 18. April 1957 dargebracht von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Neukirchen (Buchhandlung des Erziehungsvereins) 1957. 268 S. brosch. DM 13,80.

Je gehaltvoller und vielfältiger eine Festschrift, desto schwieriger die Anzeige, zumal in einer Fachzeitschrift. Das gilt auch und gerade von der Festschrift für Günther Dehn, zu der sich die Bonner Fakultät zusammengetan und Ph. Vielhauer als Dekan das Vorwort geschrieben hat. So muß ich mich auf die Titelangabe der biblisch-exegetischen und eine kurze Kennzeichnung der kirchen- und theologiegeschichtlich wichtigen Beiträge beschränken, ohne damit den Beiträgen der andern Disziplinen den Wert absprechen zu wollen.

M. Noth, *Hat die Bibel doch recht?* — R. Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos* — O. Plöger, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und christlichen Geschichtsbuch* — Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*.

Hieraus zusammenfassend: „In diesem mit keinen zeitgenössischen Kategorien zu deutenden Anspruch Jesu liegt . . . der Ansatzpunkt für die Bildung der Christologie, d. h. dafür, daß aus dem Verkünder der Verkündigte wurde . . . Denn Jesu Reichsverkündigung konnte nicht unverändert tradiert werden, da sie wesenhaft mit seiner Person verbunden und nicht von ihr zu lösen war, und mußte transformiert werden, da mit Jesu Tod und Auferstehung das Eschaton angebrochen war, und kein Jünger von diesem Ereignis absehen konnte, wenn er von Jesus sprach“ (S. 78 f.).

E. Dinkler, *Prädestination bei Paulus*, Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief. Mit Heinrich Karpp, *„Prophet“ oder „Dolmetscher“? Die Geltung der LXX in der Alten Kirche* (S. 103—117), betreten wir das Gebiet der eigentlichen KG. Sein Beitrag erschließt viel gewöhnlich Unbeachtetes und ist keineswegs abseitig. Er faßt sich zusammen:

„Es empfiehlt sich auch heute noch, auf die Väter der Alten Kirche zu achten, die der LXX den aus dem Judentum überlieferten Inspirationsglauben versagten und mit Rücksicht auf den Vorrang des Urtextes die heilsgeschichtliche Stellung der Übersetzung lieber auf die Vorsehung und Ökonomie Gottes zurückführen wollten. Dann ist die LXX kein zweiter Kanon und keine kanonisierte Textform, wohl aber ein einzigartiger Zeuge für die Auslegung des atl. Gotteswortes, die der ersten Christenheit besonders hilfreich war, die Christusoffenbarung zu verstehen“ (S. 116 f.).

Karpps Aufsatz sollte besonders von denen beachtet werden, die mit einer Inspiriertheit der Lutherübersetzung liebäugeln oder liebäugelten.

Wilh. Schneemelcher, *Der Sermo „de anima et corpore“*, möchte diese vielumstrittene Schrift immer noch eher auf Melito von Sardes als auf Alexander von Alexandrien zurückführen, ohne eine definitive Entscheidung zu treffen.

Mittelalter: vacat.

Desto wichtiger und gewichtiger H. J. Iwands Beitrag *„Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff“*, ein kritischer Beitrag zu dem gleichnamigen Aufsatz von K. Holl (S. 145—166) — aus dem wir ein Doppeltes unterstreichen: einmal die umfassende und kritisch weiterführende Anknüpfung an die Lutherforschung (nicht nur K. Holl), sodann die inhaltliche Tendenz, der ich nur zustimmen kann: angesichts des heutigen ekklesiologischen Überschwangs vieler (auch gerade „lutherischer“) Programmatiker ist es unerlässlich, auf den geradezu zermalmenden Charakter von Luthers Kategorie der verborgenen Kirche hinzuweisen. In der (als wichtiges Seitenstück zum Thema zu betrachtenden) Meditation zu Matth. 16, 13—20 (Gött.Pred.Med. XI, 1956/7 S. 152—163) bzw. im Vorwort dazu bemerkt Iwand: „Ich selbst muß freilich bekennen, daß mir die vermeintlich „neuprotestantische“ Auffassung wonach die Einheit der Kirche nicht im Apostolat, sondern im Geist und im Glauben gegeben ist, doch der altprotestantischen ziemlich nahezu kommen scheint“ (a. a. O. S. 147). Man kann nur wünschen, daß diese Erkenntnisse und Sätze Iwands im allgemeinen Gespräch über die Kirche wenigstens von den Protestanten beachtet werden. Ich füge hinzu, daß Iwands Lutherstudie bis zum Bersten mit Belegmaterial gefüllt ist.

W. Kreck behandelt *„Wort und Geist bei Calvin“* — nach R. Prenters großer Lutherdarstellung besonders erwünscht, und desto nötiger, da W. Krusches Heidelberger Dissertation *„Der hl. Geist bei Calvin“* 1953 bisher m. W. ungedruckt geblieben ist. Helm. Gollwitzer kennzeichnet die Intention seines Beitrags *„Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx“* (S. 183—203) selbst mit folgenden Worten: „Es handelt sich hier nicht darum, Marx idealisierend für das Christentum zu retten, wohl aber um die Warnung, im Bedürfnis der verdammenden Reaktion auf seinen Atheismus das zu übersehen, worauf Marx uns aufmerksam machen kann“ (S. 193). Ernst Bizer beschreibt den *„Fall Dehn“* (S. 239—261).

— für die Leser, die es miterlebten, eine bewegende Erinnerung, für die Jüngeren eine gute Einführung in die Rätsel jener Zeit. Vielleicht hätte sich der Vf. doch nicht nur auf die Relation beschränken, sondern etwas mehr zur Beleuchtung der geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergründe beizutragen versuchen sollen. Aber auch so ist die nüchterne Schilderung eindrucksvoll genug.

In der angehängten Bibliographie Günther Dehns hat man sich — mit dem Ausdruck des Bedauerns — auf die selbständigen Titel beschränkt. Wenigstens eine Abhandlung G. Dehns möchte ich hier erwähnen, die weit mehr ist als ein durchschnittlicher Zeitschriftenaufsatz und die m. E. zu Unrecht fast vergessen worden ist (wenigstens nirgendwo zitiert begegnet): G. Dehn, *Der neue Mensch* (in *Theologia viatorum*, Theologische Aufsätze von M. Albertz u. a., München 1939, faktisch Band I des Jahrbuchs der Berliner Kirchl. Hochschule, S. 67—114), eine höchst wertvolle Auseinandersetzung mit den damaligen Heiligungsbewegungen vom Standort des reformatorischen Bekenntnisses aus, jetzt noch und wieder aktuell, nicht zuletzt im Blick auf den letzten Band von Barths *Kirchlicher Dogmatik* und dem Versuch des Katholiken Hans Küng, eine Synthese der Barth-schen und der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre zu finden.

Frankfurt am Main

K. G. Steck

Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Herg. von Friedrich Hübner in Verbindung mit Wilhelm Maurer und Ernst Kinder. Berlin (Lutherisches Verlagshaus) 1955. 424 S., 1 Bild, geb. DM 18.50.

Unter den lutherischen Theologen unserer Zeit war der Erlanger Werner Elert (geb. 19. 8. 1885, gest. 21. 11. 1954) ohne Zweifel einer der bedeutendsten. Wie man sich auch zu der von ihm vertretenen konfessionalistischen Theologie stellen mag — Elert hat in dem Begriff Konfessionalismus niemals ein abwertendes Urteil gesehen, da er der Meinung war, daß es nur konfessionalistische Theologie geben könnte —, das wissenschaftliche Lebenswerk ist höchst beachtlich und viele seiner Werke werden auf lange Zeit ihre Bedeutung haben (z. B. *Der Kampf um das Christentum 1921*; *Morphologie des Luthertums 1931/32*). In seinen letzten Jahren hat sich Elert mit einer erstaunlichen Intensität in die Probleme der Dogmengeschichte der Alten Kirche, speziell der nachhalkedonischen Zeit eingearbeitet und manche Frucht dieser Arbeit vorgelegt. Es ist zu hoffen, daß aus seinem Nachlaß noch eine zusammenfassende Studie über den Ausgang der altkirchlichen Christologie erscheint.

Welchen Einfluß Elert auf die deutsche lutherische Theologie und darüber hinaus auch auf das Weltluthertum ausgeübt hat, geht aus der Gedenkschrift hervor, die ihm Freunde und Schüler gewidmet haben. Man sollte die Lektüre dieses Buches ruhig mit dem letzten Beitrag, der schönen Darstellung von Paul Althaus, „Werner Elerts theologisches Werk“ (die Gedächtnisrede bei der Feier der Erlanger Theologischen Fakultät), beginnen. Denn m. E. gelingt es Althaus wirklich, Elert nicht nur theologiegeschichtlich richtig einzuordnen, sondern auch die eigene Leistung des Verstorbenen wirklich zu erfassen und zu würdigen. Nimmt man diese glänzende Rede mit der dem Bande beigegebenen Bibliographie zusammen, dann hat man einen guten Eindruck von der Leistung und versteht, warum eine so große Anzahl Theologen sich zu dieser Gedenkgabe zusammengefunden hat und warum diese Beiträge ein eindrucksvolles Bild heutiger lutherischer Theologie, die eben nicht ohne W. Elert zu denken ist, bieten.

Ich kann hier nur auf die kirchengeschichtliche Beiträge kurz hinweisen, ohne jeweils in eine längere Auseinandersetzung, zu der viele Aufsätze — nicht zuletzt durch ihre streng lutherische (konfessionalistische) Linie — herausfordern, einzutreten.

Der einzige Beitrag, der ein Thema aus dem Neuen Testament behandelt (bezeichnender Weise der einzige!) ist L. Goppelt, „Kirche und Häresie nach Paulus“, der darunter leidet, daß er merkwürdig einseitig die Dinge von Paulus

aus beurteilt und andererseits die ‚Häresie‘ (‚Unkirche‘) bereits im NT eindeutig abgegrenzt findet. Damit werden m. E. falsche Kategorien auf das NT übertragen und der Aufsatz wirkt leicht tendenziös — trotz mancher guten Einzelbeobachtung — als Rechtfertigung einer konfessionalistischen Verengung. E. K i n d e r, der ja schon früher sich mit Augustin beschäftigt hat (vgl. ZKG 66, 1954/5, S. 200), will in seinem Aufsatz „Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther“ eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen den beiden großen Kirchenlehrern herausarbeiten, wobei für Augustin manche gute Bemerkung zu verzeichnen ist, während das Lutherbild manche kritische Frage hervorruft. E. B e r g s t r ä s s e r, „Philoxenus von Mabbug“, bietet eine gut fundierte Darstellung der monophysitischen Soteriologie, speziell der Heilslehre des genannten syrischen Kirchenvaters, die nicht von der Christologie zu trennen ist. Schade, daß nur die lateinische Übersetzung der Texte zitiert ist! Der Verf. bewegt sich in den Bahnen Elerts, wenn der Monophysit als Bibeltheologe angesprochen wird. Es taucht ja bei Elert das alte Problem der Nähe des Luthertums zum Monophysitismus auf (vgl. das Zitat auf S. 61!). Fr. K. S c h u m a n n, „Geschichtstheologische Fragen um den ludus de Antichristo“, interpretiert dieses merkwürdige mittelalterliche Werk (des Archipoeta?) und zieht die Linien bis zur Gegenwart aus, nicht immer überzeugend, vor allem nicht in der grundsätzlichen „geschichtstheologischen“ Schau. M. S c h m i d t, „John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif“, steuert einen ungemein kenntnisreichen Aufsatz bei, in dem Wyclifs Kirchenbegriff zunächst nach den englischen Schriften, dann (mit Recht davon getrennt) nach den lateinischen Werken entfaltet wird. Ein Vergleich mit Luther macht Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich und führt auf das Kernproblem ‚Gesetz und Evangelium‘ (hier wären allerdings manche Fragezeichen angebracht). Die Skizze über die Christologie Wyclifs wird abgerundet durch einen Vergleich mit Augustin. H. F a g e r b e r g, „Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513—1515“, untersucht die Aussagen Luthers in diesen Vorlesungen: „Die innere Geschlossenheit in Luthers Kirchenbegriff, wie dieser in den Psalmenvorlesungen vorliegt, dürfte damit aufgezeigt sein. Ihrem Wesen nach ist die Kirche *populus fidelis* und *corpus Christi*, in ihrem Äusseren manifestiert sie sich durch die eine, allgemeine und apostolische Kirche, worin die Guten mit den Bösen zusammenleben. Als Glaubensgegenstand und Träger der göttlichen Gaben ist sie verborgen, denn die geistliche Wirklichkeit, in welcher der Glaube lebt, verbirgt sich in diesem Zeitalter hinter Anfechtung, Leiden und Tod . . . In den Psalmenvorlesungen liegt noch nicht Luthers endgültige Anschauung vor, was sich u. a. in seinem Akzeptieren der kirchlichen Hierarchie zeigt, aber mit dem Prinzip von der Autorität der Schrift und dem Glauben enthalten sie den Sprengstoff, womit Luther sich seinen eigenen Weg bahnen sollte, wenn die Stunde gekommen war“ (S. 118). Zu diesem Aufsatz ist jetzt zu vergleichen der Aufsatz von H. J. I w a n d, „Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff“ (Festschrift für Günther Dehn, 1957, S. 145—166), der umfassender und schärfer die Probleme darstellt. L. P i n o m a a, „Die *profectio* bei Luther“, untersucht die Lehre von dem sich stufenweise vollziehenden Fortschreiten (Glaube, Heiligung) bei Luther und macht, vor allem an den von Luther benutzten Bibelstellen, deutlich, wie der Reformator ursprünglich neuplatonisch-mittelalterlich von einem solchen Fortschreiten spricht, von 1521 ab aber an diesem Punkt ein Wandel eintritt, was ja nun wichtig ist für das Problem der Anfänge von Luthers Theologie, die eben nicht als ein Bekehrungserlebnis zu verstehen sind. P. A l t h a u s, „ . . . und hätte allen Glauben . . .“, stellt die Auslegung von 1. Kor. 13,2 durch Luther dar. R. B r i n g, „Der Glaube und das Recht nach Luther“, führt die Debatte über J. Heckel (*Lex charitatis*) hinaus weiter, allerdings mehr systematisch, leider ohne Belege. F. L a u, „Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution“, ist eine offensichtlich durch eingehende Kleinarbeit gut fundierte, zugleich von der Auseinandersetzung mit der marxistischen Verzeichnung der Reformationgeschichte bestimmte Darstellung des Lebens und der theologischen Grundkonzeptionen Müntzers und seines Gegensatzes zu Luther.

„Der *prophetische Anspruch*, der nun allerdings von Müntzers spezifischem theologischen Ansatz her erst verstanden wird, ist es, der für Luthers Kampfstellung gegen Müntzer und gegen die ganze Bauernrevolution bestimmend gewesen ist. Luther bestreitet die göttliche Sendung des Mühlhäuser Propheten und die göttliche Sendung der im Namen der göttlichen Gerechtigkeit auftretenden Bauernbewegung. *Luthers Stellung zu Müntzer und zur Bauernbewegung gehört unter das Oberthema ‚Wahre und falsche Prophetie‘*“ (S. 170). W. Maurer, „Lex spiritualis bei Melanchthon bis 1521“, skizziert, ausgehend von der lex spiritualis bei Erasmus, das Gesetzesverständnis des jungen Melanchthon und führt dann einen kurzen Vergleich mit Luther (vor allem nach dem kleinen Galaterkommentar von 1519) durch. Wichtig dabei ist m. E., wie Maurer den Einfluß Augustins und Luthers auf Melanchthon nachweist, und wie die geringen Differenzen zwischen den Anschauungen der beiden Reformatoren als folgenscher aufgezeigt werden. R. Stupperich, „Kirche und Synode bei Melanchthon“, untersucht die Stellung Melanchthons zum Problem der Synode, wobei der Zusammenhang mit dem Kirchenbegriff gut herauskommt. Wichtig sind die Angaben über die synodalen Anschauungen und Versuche der 50er Jahre: „Statt sich auf die Autorität der Synode zu stützen, berief sich der alte Melanchthon wieder auf die Universitäten“ (S. 210). Der Aufsatz von G. Noth, „Peccata contra conscientiam“, ist eine kritische Auseinandersetzung mit Martin Chemnitz, bei dem dieser Begriff mit erheblichen Unklarheiten belastet ist, was Noth darauf zurückführt, daß Chemnitz (in Nachfolge Melanchthons) den Glaubensbegriff Luthers intellektualistisch verengt. L. Aalen, „Die Theologie des Grafen Zinzendorf“ gibt eine kurze Zusammenfassung der in seinem Buch „Den unge Zinzendorfs teologi“, 1952 (vgl. ZKG 66, 1954/4, S. 329—332) erarbeiteten Ergebnisse, einen Überblick über die weitere Entfaltung der Theologie Zinzendorfs und eine kritische (manchmal reichlich antibarthianisch gefärbte) Beleuchtung des Herrnhuter. Interessant ist der Nachweis des Zusammenhanges Zinzendorfs mit der augustinisch-neuplatonischen Mystik und andererseits die Linie zum Neuprotestantismus, die allerdings nicht immer überzeugt.

Bonn

W. Schneemelcher

Joachim Beckmann: Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Gütersloh (Bertelsmann) 1956, XII, 315 S. geb. DM 25,—.

B. legt eine Sammlung liturgischer Quellentexte vor, die den eucharistischen Gemeindegottesdienst betreffen. Bei der relativ dürftigen Überlieferung ließ sich bis in das 4. Jh. hinein fast Vollständigkeit erreichen. Die östliche Liturgieentwicklung wird über das 4. Jh. hinaus nicht weiter verfolgt; nur an dem einen Beispiel der griechischen Chrysostomusliturgie wird ein charakteristisches Endergebnis der orientalischen Entwicklung vorgeführt. Gallikanische, mozarabische und römische Texte erläutern dann die abendländische Entwicklung der Messe bis in das Mittelalter. Im Abschnitt V werden die Gottesdienstordnungen der Reformation dargeboten (Luther, Zwingli, Calvin, Common Prayer Book). Die liturgische Restauration des 19. Jh. erhält im letzten Abschnitt Berücksichtigung. Als Anhang folgt eine deutsche Übersetzung der griechischen und französischen Originaltexte.

Den einzelnen Texten sind kurze Einleitungen und Literaturhinweise vorangestellt. Leider wird häufig nicht genau angegeben, welchen Editionen die Texte entnommen sind; durch genaue Seitenangaben innerhalb der Texte ließe sich wenigstens für das Zitieren die Originaledition ersetzen. Leider ist fast ausnahmslos die Bibliographie so gründlich veraltet, daß ein völlig falsches Bild des gegenwärtigen Forschungsstandes entstehen muß. Quastens Monumenta immer wieder zu zitieren, ist überflüssig; denn wer Quastens Buch besitzt, hat für die vorreformatorische Zeit B.s Quellensammlung nicht nötig. Die Didachebibliographie endigt mit dem Jahre 1924! Als letzte Arbeit zu Hippolyts ‚Apostolischer Überlieferung‘

erscheint ausgerechnet die allgemein abgelehnte Arbeit Engberdings (1948), der die Verfasserschaft Hippolyts bezweifeln möchte. Wirklich unverzeihlich ist, daß B. die nunmehr allein maßgebende Edition des Papyrus von Dêr-Balyzeh (Roberts-Capelle, Löwen 1949) nicht kennt, wenn dies auch für den gebotenen Text nicht gerade verhängnisvoll geworden ist. Zu Serapions Eucharistiegebet ist als letzte nicht eine Arbeit des wenig zuverlässigen Th. Schermann vom Jahre 1912 zu nennen, sondern in jedem Falle B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion*: *Muséon* 59 (1946) 425/43. Irreführend ist es, wenn nicht gesagt wird, daß die dem Germanus von Paris zugeschriebene Erklärung der gallikanischen Messe nicht von Germanus stammt, sondern nachweislich aus einer viel späteren Zeit; wiederum ist B. nicht bekannt, daß J. Quasten, *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* (Münster 1934) die letzte Edition veranstaltete; unbedingt hätte auch der grundlegende Artikel von A. Wilmart über Germanus im *Dictionaire* von Cabrol-Leclercq (6, 1, 1049 bis 1102) genannt werden müssen. De sacramentis stammt wirklich von Ambrosius; wieder fehlt die neuere Literatur. Wenn schon die Edition von Fallar im CSEL noch nicht benutzt werden konnte, wäre wenigstens die Ausgabe von Botte in den *Sources Chrétiennes* (1950) zur Hand gewesen. Leider ist der römische Canon missae des 6./7. Jh. nicht in einer kritischen Edition (Eizenhöfer, Bishop) abgedruckt worden, sondern nur in der heute geltenden Fassung innerhalb des *Ordo missae*. Vielleicht hätte darauf hingewiesen werden sollen, daß zwischen den beiden Texten Luthers (1523, 1526) und den Auszügen aus den Kirchenordnungen ein wesentlicher Unterschied besteht: erstere dienen nur der liturgischen Neuordnung, während letztere Bestandteile einer umfassenden KO sind, die nicht nur und zuerst eine liturgische Ordnung schaffen, sondern eine grundlegende Neugestaltung der gesamten Gemeindestruktur herbeiführen will. Hierin vor allem manifestiert sich der historische Prozeß der Konfessionsbildung. Darum darf man fragen, ob nicht an Stelle etwa der Brandenburg-Nürnbergischen Gottesdienstordnung, die ja dem Typ der Braunschweiger zugehört, besser ein Auszug aus der großen Württemberger KO vom J. 1559 stehen sollte, die sich mehr dem reformierten Typ nähert und manche Besonderheiten der römischen Messe beibehält, zumal ihr Einfluß auf süddeutsche Gebiete bedeutend war.

Bonn

A. Stuißer

Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia. Collegit, introductione et annotationibus auxit P. Athanasius Gregorius Welykyj OSBM (= *Analecta Ordinis S. Basilii Magni, series II, sectio III*). Rom (PP. Basiliani). vol. I (1075—1700), 1953, XX, 686 S. vol. II (1700—1953), 1954, XII, 671 S.

Diese auf Veranlassung des päpstlichen Visitators für die in Westeuropa lebenden unierten Ukrainer, des Erzbischofs Johannes Bučko, herausgegebene Sammlung der auf die Ukraine und ihre kirchliche Entwicklung bezüglichen Dokumente aus der päpstlichen Kanzlei ist sehr begrüßenswert und nützlich. Sie beginnt mit dem Brief Papst Gregors VII. an den Großfürsten Dmitrij-Isjaslaw von Kiew über den Besuch von dessen Sohn Petrus-Jaropolk in Rom vom 17. April 1075, und sie schließt mit dem Breve Papst Pius XII. vom 14. Juni 1954, in welchem die Statuten des Basilianerordens S. Josaphat bestätigt werden. Fast 900 Jahre der Beziehungen zwischen der Ukraine und Rom werden in den gesammelten Dokumenten lebendig. Unter „Ukraine“ wird dabei vom Herausgeber der Siedlungsraum des heutigen ukrainischen Volkes mit Kiew als Mittelpunkt verstanden, wenn auch die westlichen Gebietsteile, d. h. das ehemalige Fürstentum von Haljtsch-Wolhynien, in dem die Union vom 23. Dezember 1595 (vgl. Bd. I, nr. 132, S. 236 ff.) vor allem Widerhall fand, weitaus im Vordergrund stehen.

Das Material ist teils aus dem Vatikanischen Archiv gewonnen — dies gilt insbesondere für die neueren Jahrhunderte —, teils der Literatur entnommen. Es ist nach den Regierungsjahren der einzelnen Päpste angeordnet. Dies hat den Vorteil, daß man die Politik eines Papstes schnell überschauen kann. Freilich werden da-

durch zusammengehörige Vorgänge auseinandergerissen, doch wird diesem Übelstande durch ausführliche Register abgeholfen. Zu bedauern ist, daß der Druck der Texte außerordentlich fehlerhaft ist, so daß man vielfach gezwungen wird, auf die angezogenen früheren Drucke (von Theiner u. a.) zurückzugreifen. Insbesondere der erste Band kann auf weite Strecken nur als Anhaltspunkt gelten, der zweite ist sorgfältiger durchkorrigiert.

Im Ganzen ein Werk, das für die Kirchengeschichte des abendländisch-orthodoxen Grenzlandes von großem Wert ist und die teilweise nur wenig bekannten Vorgänge insbesondere der neueren und neuesten Zeit erhellt. Dafür muß dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern trotz aller Mängel gedankt werden.

Münster/Westf.

M. Hellmann

Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Ländern. Hsrg. v. Reinhard Wittram. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1956. 348 S. geb. DM 19,80. vld

„Die Kirchengeschichte ist im Rahmen der baltischen Geschichtsforschung nicht ihrer Bedeutung entsprechend zu Wort gekommen und häufig entweder nur als Teil der allgemeinen Geschichte oder als Gegenstand unkritisch-erinnernder Betrachtung behandelt worden.“ Wie wahr diese Feststellung, die der Hsrg. im Vorwort macht, tatsächlich ist, zeigt gerade dieser erste Versuch, die Lücke zu schließen — heute, wo es dazu fast schon zu spät geworden ist. Es fehlt an Vorarbeiten, vielfach auch an Unterlagen für eine gleichmäßige Darstellung. Die einzelnen Beiträge sind dementsprechend „teils mehr Untersuchungen mit neuen Ergebnissen, teils mehr Zusammenfassungen auf Grund der Literatur“, und wichtige Gegenstände, ja Zeiträume (wie das Spätmittelalter) fehlen ganz oder nahezu ganz. Darüber wird kein Kenner des Stoffes erstaunen; wenn er die gegenwärtigen Schwierigkeiten der Bearbeitung, den Mangel an geeigneten Mitarbeitern und die ungewöhnliche Kompliziertheit der Aufgabe in Betracht zieht, wird er viel mehr die Energie des Herausgebers bewundern, der es trotzdem vermocht hat, ein solches Buch zustande zu bringen, das zwar in sich kein ausgeglichenes Ganzes werden konnte, dennoch aber von dem Ganzen der Kirchengeschichte in Liv-, Est- und Kurland eine lebendige, brauchbare und in vieler Hinsicht auch weiterführende Vorstellung vermittelt.

Im Gebiet dieser alten Provinzen und dann der Staaten Lettland und Estland waren seit der Christianisierung verschiedene und sozial sehr verschieden gestellte Nationalitäten in einer, seit der Reformation betont „lutherischen“ Kirche zusammengeschlossen, und andererseits sind in neuerer Zeit hier — und hier allein — lutherische Landeskirchen mit der griechisch-orthodoxen Staatskirche zusammengestoßen. Das gibt der baltischen KG von vornherein ihr besonderes Interesse. Auf die Bedeutung, die die nationale Frage gerade hier als kirchliche Frage gefunden hat, wird schon im Vorwort gebührend hingewiesen. Ein dazu vorgesehener eigener Beitrag konnte wegen Erkrankung der Verfasserin leider nicht mehr aufgenommen werden. Aber das ganze Buch ist ein schöner Ausdruck des Willens, ein wissenschaftliches Werk zu schaffen, das grundsätzlich „von den Glaubensgenossen aus allen in den baltischen Ländern beheimateten Nationen getragen werden“ kann. Das zeigt die Liste der Mitarbeiter und mehr noch die Weise des sachlichen und verantwortlichen Urteilens, das sich immer wieder an wirklich kirchliche und theologische Maßstäbe zu binden sucht.

In diesem Sinne geht dem Werk eine lesenswerte „Einleitung“ von Herb. Girgensohn voraus, und Herm. Dörries stellt die Probleme der livländischen „Schwermission“ in den großen Rahmen der gesamten mittelalterlichen Kirchengeschichte: es gilt die Zwangsbekehrungen aus den geistigen Voraussetzungen der Epoche zu verstehen, die sie nicht nur veranlaßt, sondern auch ergänzende Bemühungen hervorgerufen haben, die ihnen im Ergebnis Tiefe und Dauer verliehen. Pessimistischer, d. h. die entscheidende Bedeutung der Gewalt noch stärker

betonend ist die Darstellung des „Livlandkreuzzugs“ durch den ausgezeichneten Neuherausgeber der Chronik Heinrichs von Lettland (1955²) Alb. Bauer. Er skizziert die Eigenart der „Staatspolitik“ Bischof Alberts, die Idee eines zusammengefaßten, streng geistlichen, auf den Zustrom der Kreuzfahrer basierten Herrschaftsgebietes, und betont, daß der Plan durch die politischen Maßnahmen der römischen Kurie zwar zum Scheitern gebracht wurde, daß die Vorstellung von der Einheit des der hl. Jungfrau geweihten Landes aber dennoch erhalten blieb. So spricht Reinh. Wittram von einem „Kosmos der geistlichen Ordnung“, in den die Reformation einbrach und vor allen in den Städten (die auch den größten Gewinn davon hatten) schnell Fuß faßte: Riga nahm die neue Lehre früher auf als Königsberg, Danzig, Lübeck und Hamburg. Aber jetzt nimmt auch die Arbeit an Letten und Esten auf dem flachen Lande — dort, wo die alte Kirche am stärksten zurückgeblieben war — einen neuen Anfang. Dieser Aufsatz des Herausgebers ist in seiner knappen und dichten Schilderung ein kleines Meisterwerk. Er hütet sich nicht nur vor den Gefahren einseitiger Idealisierung, sondern betont auch immer wieder, wie wenig wir im Grunde überhaupt von den Geschehnissen wissen; aber gerade so treten die Zusammenhänge ans Licht und werden die handelnden Personen in ihrem Charakter und in ihren Motiven in einer Weise erkennbar, die Nähe und Ferne der Reformation in einem erleben läßt. R. Ruhtenberg bringt dazu ergänzend — und nicht ohne Überschneidungen — eine liebevolle Zusammenstellung des Materials für „die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland“, aus dem der nach unsicheren Anfängen sich schnell verstärkende Einfluß Wittenbergs sehr deutlich wird. In die mühsamen und interessanten Einzelheiten der Neuordnung in Kurland dringt die instruktive Darstellung Eberh. Treuliebs näher ein: wir hören von dem Kampf um Abgaben, Pfarrgehälter, Beschwerdeordnung, Stellenbesetzung usw. . . . Die Bemühungen der schwedischen Krone in Estland und Livland gehen, wie die Darstellung Aug. Westrén-Dolls zeigt, den Maßnahmen des kurischen Herzogs bis zu einem gewissen Grade parallel, leiden aber unter der größeren Zersplitterung und Armut des von den Kriegsnoten schwer heimgesuchten Landes. Der Absolutismus sucht die Unabhängigkeit der Kirche gegen die adligen und städtischen Patronatsherrn zu stärken. Die spätere Verfassungs- und Sozialgeschichte der baltischen Kirche schildert (bis 1914) Wilh. Lenz in einem trotz des trockenen Stoffes fesselnden Aufsatz, sicher einem der wertvollsten, ganz selbständigen Beiträge des ganzen Bandes, durch den die rechtliche und gesellschaftliche Eigenart in der Stellung des baltischen Pastors charakterisiert, begründet und belegt wird.

Die Anfänge des lettischen und estnischen Schrifttums — es handelt sich fast ausschließlich um geistliche Literatur — gehen bis in die Reformationszeit zurück. Einen neuen Aufschwung gewinnen die entsprechenden Bemühungen von deutschkirchlicher Seite unter dem Einfluß der Aufklärung, die die Letten und Esten nicht als interessante „Wilde“, freilich auch nicht einfach als gleichberechtigte Brüder, aber bewußt als eine Aufgabe begriff. Darin liegt, wie Irene Neander richtig betont, die Eigenart, die die allgemeine Bewegung der Aufklärung gerade in den baltischen Kirchen gewinnt. Aber wohl noch größer ist in dieser Hinsicht vorher und nachher die praktische Bedeutung des Pietismus gewesen, den Otto A. Webermann in einem größeren Aufsatz behandelt. Mit der Brüdergemeine wird zum ersten Male die kirchliche Aktivität der Letten und Esten selber geweckt. Die Schwierigkeiten, die die „Herrenhuterfrage“ für die Landeskirche in der Folgezeit mit sich brachte, schildert M. Nerling sehr eindrucksvoll. Es ist bewunderungswürdig, wie die Pastorenschaft, der alle polizeilichen Hilfen zur Verfügung standen, sich trotzdem nicht davon abbringen ließ, die Auseinandersetzung geistlich und seelsorgerlich zu führen.

Das große Thema des Ringens der evang.-luth. Landeskirche um ihr Recht und ihre Freiheit gegen das Vordringen des orthodoxen Staatskirchentums behandelt Gert Kroeger in gerechter und anschaulicher Weise — ohne erbauliches Gerede, aber gerade darum höchst eindrucksvoll. Es wird sehr deutlich, wie die

intoleranten kirchlichen Maßnahmen im 19. Jhd. zwar zunächst ein politisches Vorgehen bedeuteten; die russische Kirche machte sich diese Methoden indessen alsbald zu eigen, während sich in der baltischen Abwehr entsprechend zwar auch ein nationales Pathos meldete, aber ohne in der Kirche jemals die Führung zu gewinnen. Man kann hier gleich den Schlußaufsatz Wilh. Neanders über das „Martyrium der baltischen Kirche“ anschließen, der die späte Annäherung beider Konfessionen im äußeren Zusammenbruch zeigt. Die Geschichte der Dorpater theologischen Fakultät von 1802 bis 1918 schildert knapp und exakt Heinr. Seesemann, selbst Sohn eines Dorpater Theologieprofessors, während ihre inneren Probleme durch den Sohn des Herausgebers, Heinr. Wittram, eine sorgsame theologische Darstellung finden, die beispielsweise die Besonderheit von Theod. Harnacks in Deutschland zunächst fast unwirksamer Luther-Darstellung aus den Voraussetzungen der baltischen Welt und Lage verständlich macht. Die Dorpater theologische Fakultät kannte keinen Gegensatz gegen die Kirche, mit der sie sich vielmehr gemeinsam gegen die Gefahren wehren mußte, die ihr von seiten des „Thrones“ und der fremden „Altäre“ erwuchsen. Im Unterschied zu Deutschland hielt sie sich auch von allen politisch reaktionären Tendenzen fern und besaß gerade mit der „liberalen“ Partei innerhalb der Livländischen Ritterschaft Führung. Umso eindrucksvoller hebt sich auf diesem Hintergrund die geschlossen konservative Haltung der Fakultät und der gesamten kirchlichen Öffentlichkeit ab, die erst in der Auseinandersetzung mit Ritschl Schleiermacher ernsthaft in den Blick bekam und in der wissenschaftlichen Bibelkritik weithin nur Destruktion sah. — Die letzten Beiträge behandeln die baltische Kirchengeschichte nach der Errichtung der jungen Nationalstaaten. Jk. Aunver hat den Vorzug, als estnischer Propst den Neubau der jetzt nicht mehr deutsch geführten Landeskirche aus nächster Nähe miterlebt und mitgestaltet zu haben. Eine Erhellung der geschichtlichen Zusammenhänge wird man hier nicht suchen, aber das reiche Material zur „Rechtsordnung der Estnischen Volkskirche“ ist willkommen. Dagegen bietet H. Wenschkewitz für „Lettland zwischen den beiden Weltkriegen“ eine vielseitige und flüssige Gesamtdarstellung, die bei sehr ruhiger Beurteilung der beiderseitigen Nationalismen vor einer theologischen Stellungnahme nicht zurückschreckt. Hervorzuheben ist die schöne Charakteristik des lettischen Bischofs Irbe, der im Zusammenhang mit der Enteignung der Domkirche zurücktrat.

Dies Buch sollte nicht nur von Balten gelesen werden, die es freilich in besonderer Weise angeht und belehrt und die das Ungleichmäßige der Darstellung am leichtesten in seiner inneren Lebendigkeit und Bedeutung verstehen werden. Die Geschichte selbst, von der das Buch handelt, erscheint heute fragmentarisch abgebrochen; aber sie ist es, als Kirchengeschichte verstanden, in vieler Hinsicht noch nicht, und sie bleibt auch als ein bloßes Stück Geschichte denkwürdig durch die Originalität ihrer Probleme und ihrer Prägung. Bei einer neuen Auflage wäre neben weiteren Beiträgen vor allem die Hinzufügung einer Karte, einer Zeittafel und wohl auch eine kurze, übersichtliche Literaturzusammenstellung für den weniger vorbereiteten Leser erwünscht. Auch sollte in den Anmerkungen häufiger von einem Beitrag auf den anderen verwiesen sein.¹

Heidelberg

H. von Campenhausen

¹ S. 117, Z. 13 v. u. lies „von“ statt „vor“; S. 257, Z. 11 v. o. „neuer“ statt „neuen“; S. 266, Z. 9 v. u. „1918“ statt „1919“. Fast durchweg steht, einer älteren baltischen Gewohnheit folgend, „Brüdergemeinde“ statt des richtigen „Brüdergemeine“. Das S. 312 Anm. 6 erwähnte „nicht zugängliche“ Schreiben der Wittenberger Reformatoren findet sich bei Enders-Kawerau, Luthers Briefwechsel XIII (1911) S. 57 f. unter Nr. 2857.

Karl Schottenloher: *Bücher bewegten die Welt. Eine Kulturgeschichte des Buches*. Stuttgart (Hiersemann). Bd. I, Vom Altertum bis zur Renaissance. 1951. 278 S. geb. DM 20,—; Bd. II, Vom Barock bis zur Gegenwart. 1952. S. 281—612. geb. DM 23,—.

Eine Kulturgeschichte des Buches, die Vf. in diesem zweibändigen Werk, dessen Satz unter den Nöten der Fliegerangriffe des 2. Weltkrieges begann, unternimmt, ist eine Aufgabe von besonderem Reiz, aber auch von ganz besonderen Schwierigkeiten. Es gehört schon jenes leidenschaftliche Verhältnis zum Buch dazu, das den Vf. erfüllt und das vielfach sehr deutlich zu spüren ist, wenn er — unter Verzicht auf das Überflüssige, Törichte, Unverantwortliche (Schundliteratur) — sein „Hochlied auf das Buchtum“ niederschreibt, immer wieder gefördert und auch bestimmt durch die reichen Schätze der Bayerischen Staatsbibliothek vor dem verhängnisvollen 9. März 1943.

Die Durchführung des Planes kann freilich nicht geschehen ohne umfangreiche, mitunter ein wenig ermüdende Aufzählung von Bekanntem und Unbekanntem, und man wird es jener Leidenschaft zugute halten, wenn die nähere Kennzeichnung von Einzelheiten sich häufig auf ein lediglich wertendes Epitheton beschränkt; ebenso, wenn einige Kapitel notgedrungen etwas allgemein „von“ der Bücherwelt des Altertums, von wichtigen Überlieferungsstätten des frühen Mittelalters, von dem Bücherstrom der Frühdruckzeit usw. handeln.

Der Kirchenhistoriker wird an den ersten 10 Kapiteln, die vom Altertum bis zum Hochmittelalter führen, relativ wenig besonderen Gewinn haben. Hier ist im Durchschnitt fast alles bekannt, manches sogar, wie etwa das altkirchliche Bibliothekswesen, etwas blaß und stofflich zu bescheiden behandelt. A. Ehrhardts schöne Studie über die griechische Patriarchatsbibliothek von Jerusalem (Röm. Q. 5/6, 1891/92) gibt ein bunteres und deutlicheres Bild. Dagegen wird die Darstellung für die Zeit der Renaissance und Reformation sehr lebendig, ausgestattet mit einer Fülle von wenig oder gar nicht bekannten und recht bemerkenswerten Einzelheiten, obwohl die humanistische Einstellung des Vf. sich für die spezifisch theologisch-kirchliche Buchproduktion kaum zu erwärmen vermag (die „spitzfindigen Werke der großen Scholastiker“, S. 70; der störende Druckfehler beim „fleißigen Licht der Gottheit“ der Mechthild von Magdeburg).

Die Kapitel über die Frühdruckzeit, den deutschen Bücherbesitz des ausgehenden Mittelalters, die Bücherwelt der Dürer-Zeit, vor allem über Buchausstattung, Verlagswesen und Buchhandel, sind äußerst aufschlußreich; auch die gehaltvolle Skizze des deutschen Humanismus in seinem Verhältnis zum Buch. In dem Kapitel: Reformation und Bücherwelt — wie überhaupt für das 16. Jh. — wird Vf. noch ausführlicher, kommt aber auch hier vielfach nicht über ein bloßes Aneinanderreihen von Fakten hinaus; vgl. z. B. S. 204: „Vom Bücherbesitz Luthers ist nicht mehr viel erhalten. Meist handelt es sich dabei um Schriften Luthers mit handschriftlichen Einträgen des Reformators. Die Schmalkaldischen Artikel liegen in der Urschrift Luthers in Heidelberg“ (dazu völlig unzureichende Fußnoten). Auf den allgemeinen Büchertausch- und -leihverkehr im 16. Jh. fällt allerdings neues Licht. Insbesondere wird die bedeutende Rolle des Flazius, der u. a. das Evangelienbuch Otfrieds von Weisenburg veröffentlichte und dessen Schüler den Codex argenteus in Verden an der Ruhr entdeckten, ausführlich behandelt; ebenso auch die Praxis der Bücherzensur. Kulturgeschichtlich recht bunt wird das Bild, wenn sich Vf. den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jh. zuwendet, Maximilian I, Friedrich dem Weisen, dem Markgrafen Albrecht, und dem Pfalzgrafen Ottheinrich, dessen reiche Sammlung frühzeitig zur „Landesbibliothek“ wurde, ähnlich wie bei Herzog Albrecht V. in München, August dem Starken, Julius von Braunschweig und vor allem Heinrich Julius, der die Gelehrtenbücherei des Flazius nach Wolfenbüttel holen konnte. Dazu stellt Vf. vor allem noch französische und spanische Parallelercheinungen. Die Bewegung von der Prunksammlung zur späteren Landes- und Nationalbibliothek kündigt sich an. Kap. 19 bietet eine recht nützliche Zusammenstellung der griechischen Handschriftensammlungen der Renaissance, auch der Wanderungsgeschichte griechischer Hss. über Italien in den weite-

ren Westen (vgl. das schöne Beispiel des Ankaufs der Sammlung des Eparchos in Venedig durch die Stadt Augsburg, S. 242).

Bd. II, Vom Barock bis zur Gegenwart, ist noch etwas bunter und bewegter als Bd. I. Das Buch des 17. Jh.s, gekennzeichnet durch das Vordringen der deutschen Sprache und durch die Herrschaft des Kupferstichs — Merians Topographien z. B. — sowie durch die Verlagerung des buchhändlerischen Schwergewichtes in Deutschland von Frankfurt nach Leipzig, durch die Bücherentführungen im dreißigjährigen Krieg (das Schicksal der Palatina, der Aufbau der Gothaer Bibliothek, Entführungen nach Schweden) und durch die neuen großen Sammlungen der Bodleiana, der Ambrosiana, der Münchener und Wiener Hofbibliotheken, durch die Gründung der Berliner Kurfürstlichen Bibliothek Friedrich Wilhelms und besonders der Wolfenbüttler Sammlung Herzog Augusts d. J., auch durch den Ausbau der Vatikana (Orsini, Palatina, Christina) und die Sammlungen eines Richelieu, Mazarin, Colbert, schließlich auch durch das Aufkommen von Zeitung und Zeitschrift — all dies stellt zusammen ein besonders reizvolles und mitunter dramatisches Bild dar. Ein Sonderkapitel ist mit Recht Leibniz gewidmet, dessen bibliothekspolitischer Positivismus ebenso wie sein Drängen auf praktische Auswertung der Sammlungen im Zusammenhang mit Akademie-Plänen und rationellen Zentralisierungswünschen es verdienen.

Das Zeitalter der Aufklärung bringt den Schriftsteller und Dichter, die einen literarischen Publikumsbedarf ebenso befriedigen wie steigern. Die Bibliothek wird jetzt, angeführt von der Göttinger, das von Leibniz geplante allgemeine Bildungsmittel, wobei die Bestände durch eine erste Säkularisation klösterlicher Bibliotheken stark anwachsen. Die Revolutionsjahre bedeuten eine akute Steigerung der Überführung und Entführung kirchlichen Bücherbesitzes in weltlichen und zugleich eine sehr günstige Gelegenheit für private Sammler. Die fast vollständige Auflösung der geistlichen Büchersammlungen in Deutschland bringt die Säkularisation von 1803.

Kapitel 34 gilt dem Schrifttum und Bücherwesen der Neuzeit seit der Romantik und zeigt das sprunghafte zahlenmäßige Anwachsen der Produktion. Sehr instruktiv ist auch das folgende Kapitel über den Buchhandel der Neuzeit, eine knappe Geschichte des modernen Verlagswesens und seiner Wandlungen. Der Schluß des Bandes gilt dem Bibliothekswesen seit Beginn des 19. Jh.s, dem Bibliothekar, der modernen Buchkunst und Bibliophilie. — 60 Seiten Register lassen ahnen, welche Fülle von Namen und Sachen in beiden Bänden begegnet. Dennoch fehlt manches, so z. B. die wenigen großen kirchlichen Bibliotheken des Protestantismus sowie die gewiß nicht großartigen, aber zum Gesamtbild gehörigen volksmissionarischen Bemühungen um das Buch. Protestantica liegen dem Autor sichtlich fern. Auch in manchen Einzelheiten wird man seinem Urteil nicht beipflichten wollen. Dennoch wird man dieses Werk als eine überaus reiche Einführung in die Bücher- und Bibliothekskunde immer wieder mit reichem Gewinn zu Rate ziehen können.

Göttingen

E. Wolf

Alte Kirche

Carl Schneider: Geistesgeschichte des antiken Christentums. München (C. H. Beck) 1954. Bd. I: LI, 743 S. Bd. II: XI, 424 S. geb. DM 65.—.

Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Antike ist nicht mehr zur Ruhe gekommen, seit sie im 18. Jahrhundert historisch gestellt wurde; Historiker, Altphilologen und Theologen haben sich um eine Antwort bemüht; die Zahl der Einzelmonographien dazu allein aus den letzten 30 Jahren ist kaum noch zu übersehen. Aber eine umfassende Behandlung des Problems hat es bisher jedenfalls in deutscher Sprache noch nicht gegeben. Sie liegt nun in dem hier anzuzeigenden Werk vor. Es erhebt den hohen Anspruch, „wieder an die abgerissene Tradition der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen“ (Vorwort), ohne geschichtsphilosophische, metaphysische oder dogmatische Voreingenommenheit. Aber das heißt natürlich nicht, daß der Verf. auf eine Interpretation der Phänomene verzichtete; wir werden sogar sehen, daß er sehr pointierte Deutungen vorlegt und sich intensiv um ein Verstehen bemüht. Dies zweibändige Werk ist der Ertrag jahrzehntelanger Arbeit und beweist in jedem Fall eine staunenswerte Vertrautheit des Verf. mit den Quellen der nichtchristlichen wie der christlichen Antike samt der einschlägigen Sekundärliteratur. Ein kurzer Inhaltsabriß zeigt, in welcher Weite Verf. seine Aufgabe angefaßt hat: Nach einer kurzen Einleitung (I) behandeln ca. 130 S. den Stoff, der sonst in einer Neutestamentlichen Theologie dargestellt wird (II. Die Grundlagen, I 29—156). Dann sucht Sch. in betonter Unterscheidung von den Methoden der Kirchen- und Dogmengeschichte durch eine religionspsychologische Analyse aufzuzeigen, wie sich die christliche „Welt der Gefühle“ („Denn das Entscheidende religiöser Epochen liegt im Gefühlsleben ihrer Menschen“ I 157) in „Mystik und Enthusiasmus“ ausdrückt, die in „Mythos und Gnosis“ ihre erste gedankliche Formung erhalten, um schließlich in „Lehre und Dogma“ fixiert zu werden (S. 303—485 gibt einen Überblick über die ganze althristliche Theologiegeschichte in Längsschnitten). Neben dieser Entfaltung des Gefühls zum Dogma steht das „Ethos“ und die Nepravation in „Zauber und Aberglaube“ (III. Die Grundlagen, I 157—547). Ein neuer Durchgang (IV. Die Gliederung, I 549—743) zeigt die Differenzierung des Christlichen zunächst bei den einzelnen Völkern des Mittelmeergebietes — daß dabei auch die Randgebiete, Persien, Indien, Arabien, Nubien, Äthiopien eigens behandelt werden, verdient besonders hervorgehoben zu werden —, dann in den Ständen und Berufen. Der nächste Teil behandelt die Formen der christlichen Literatur, Kunst, Liturgie und Kirchenverfassung (V. Darstellung, II 1—271). Am Ende wird die Grundfrage noch einmal aufgenommen (VI. Die Durchsetzung, II 273—307) in der bezeichnenden Zuspitzung: „Wie hat das Christentum die Antike bestimmt und wie hat es sich selbst dabei gewandelt? und mit welchen Methoden hat es sich durchgesetzt?“ und ein Versuch unternommen, das Resultat zu fixieren (VII. Das Ergebnis, II 307—333); in der schließlich erkämpften Synthese beider sieht Sch. den Ertrag der „Geistesgeschichte des antiken Christentums“.

Dieser Titel könnte nun allerdings falsche Erwartungen wecken. Sch. will nicht eine Geschichte des christlichen Geistes in der Antike schreiben, nicht einmal eigentlich eine Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum, sondern er versucht, das Verhältnis des christlichen zum antiken Geist problemgeschichtlich darzustellen; denn: „Es gehört zum Wesen einer Epoche, daß sie nicht nach Jahren fragt. . . . Und die Zeit bis 529 ist eine Epoche. . . . Es könnte doch sein, daß eine platonisierende Interpretation das Christentum in Ägypten bereits im 3. Jahrhundert umformt, während das im westlichen Nordafrika oder in Rom erst im 5. Jahrhundert geschieht. Das ist historisch bedeutsam, für eine Wesensschau aber ist die Frage wichtiger, warum es noch nach Jahrhunderten in Afrika zu demselben Phänomen kommen mußte wie Jahr-

hunderterte früher in Ägypten — trotz ganz anderer Voraussetzungen“ (I 158, vgl. 371). Der Rezensent gesteht schon hier, daß er dieser Methode mit starkem Mißtrauen gegenübersteht; denn meist führt der Verzicht auf die als Chronologie verschriene Historie zum Verzicht auf ein wirklich geschichtliches Verstehen einzelner Männer und Zeiten. In unserem Fall gewinnt Sch. die Einheitlichkeit der Epoche dadurch, daß er die gesamte Antike fast ausschließlich vom Griechentum her deutet und wertet, und in diesen Rahmen auch das Christentum mit einzeichnet als den Höhepunkt der hellenistischen Religionsgeschichte. Das ist für den Verf. offenbar nicht nur eine Frage der Perspektive — etwa wie K. D. Schmidt die Christianisierung der Germanen vom Standpunkt der germanischen Stämme aus beschrieben hat —, sondern fast ein Glaubenssatz. Darüber ist hier nicht zu rechten. Die Frage ist nur, ob sich diese These geschichtlich durchführen läßt.

Für das Neue Testament ergibt sich folgendes Bild: Als den „unableitbaren Kern der Lehre des synoptischen Jesus“ (I 30 f.) und damit die „Grundlehren, mit denen das Christentum stand und fiel“ (II 273) sieht Sch. mit Harnack die Verkündigung von der schrankenlosen Vaterliebe Gottes und die daraus resultierende Forderung zu ebenso uneingeschränkter Liebe zum Mitmenschen als Bruder an. Im Unterschied zu Harnack kann aber Sch. bereits dies nur als Steigerung und Überbietung von Mysterienglauben und Popularphilosophie verstehen und setzt es weit vom Alten Testament und Judentum ab. Denn der Galiläer Jesus war tief vom Hellenismus geprägt, folgte dem Vorbild kynisch-stoischer Wanderprediger und war deshalb auch griechischem Götterkult gegenüber durchaus unbefangen. Diese Konsequenz muß man jedenfalls aus der zu Mt 16 gebotenen Auslegung ziehen: „Jesus fragt im Angesicht des schimmernden Pantempels (bei Caesarea) auf dem Felsen, an dessen Fuß eine Grotte war, die als einer der Eingänge zur Unterwelt galt, was die Jünger von ihm halten.“ Auf das Petrusbekenntnis antwortet er dann sinngemäß: „So wie dieser schimmernde Pantempel auf seinem Felsen über der Hadespforte steht, wird . . . meine Gemeinde unerschütterlich stehen . . .“ (I 67 f.). Auch die Jünger stehen Philosophenschülern näher als Rabbinenschülern. Deshalb ist es kein Zufall, daß der Grieche Lukas das uns wertvollste Quellenmaterial überliefert hat, während das jüdisch-christliche Matthäusevangelium ein verfälschtes Jesusbild gibt. In demselben Sinne werden auch Paulus und „Johannes“ interpretiert.

Nun ist diese Sicht ja nicht in allem neu; es ist deshalb im Rahmen dieser Besprechung wohl auch nicht nötig, in eine Auseinandersetzung über Einzelheiten der Exegese oder der religionsgeschichtlichen Zuordnung einzutreten. In jedem Falle wird die alttestamentliche Wurzel des Christentums fast völlig abgeschnitten — Sch. sieht immerhin, daß hier eine Frage vorliegt (I 78. 104) —; andererseits hat die fortschreitende Umwandlung in eine Mysterienreligion nichts mit dem „Kern der Lehre Jesu“ zu tun. So steht schon im Neuen Testament der Hellenismus eigenständig neben der Botschaft Jesu (und bekommt eine Art Kirchenvater in Timotheus aus dem Athener Priestergeschlecht der Eumolpiden, von dem Sch. ganz Erstaunliches vermutet, bis hin zum Einfluß auf die Septuaginta-Übersetzung, I 17 f. 78. 600. Man vgl. damit die zurückhaltenden Bemerkungen etwa bei Wilamowitz-Moellendorf, der Glaube der Hellenen² II 336 oder Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II 89 f.). Ein besonderes historisches oder gar theologisches Problem sieht Sch. darin offenbar nicht. Die Folgen zeigen sich bei der Darstellung der nachapostolischen Jahrhunderte. An sich finden sich gerade hier immer wieder glänzende Schilderungen und ausgezeichnete Beobachtungen. Aber daneben stehen Abschnitte, die eine seltsame Hilflosigkeit gegenüber grundlegenden Erscheinungen oder Kontroversen der Alten Kirche zeigen. So bleibt die „Intoleranz“ der Christen für Sch. ein dunkles Rätsel (I 511 ff.), ohne Analogie im Hellenismus, die einzige (!) Stelle, an der sich jüdischer Einfluß zeige. Dabei versteht er als intolerant jeden Kampf gegen einen anderen Kult oder eine falsche Lehrmeinung. Und tatsächlich ist diese Haltung weder aus dem angeblichen „Kern der Lehre Jesu“ noch von der Mysterienfrömmigkeit abzuleiten. Aber

sie ist doch offenbar grundlegend für das Selbstverständnis und Kirchenbewußtsein der Christen; noch die abstoßendsten Entartungserscheinungen lassen sich erkennen. Einer der wesentlichsten Charakterzüge der alten Kirche ist also von Sch.s These nicht zu erfassen. Ähnlich unbefriedigend bleibt die so farbige Schilderung der trinitarischen Kämpfe (I 399 ff.). Niemand wird ihren typisch griechischen Charakter bezweifeln. Aber Sch. bestreitet darüber hinaus jeden Zusammenhang mit der „christlichen Erlösungsfrömmigkeit“. „Denn der Glaube, daß Gott auf die Erde kommt, um Menschen zu erlösen, erzeugt weder eine Trinitätslehre noch erfordert er sie.“ Dieser Satz scheint mir von griechischen Voraussetzungen her völlig richtig zu sein. Es ist nur konsequent, wenn Sch. dann die Lehrdifferenzen aus der verschiedenen philosophischen Grundlage der einzelnen Theologen ableitet. Alle Begeisterung über die „echte Renaissance der griechischen Volksseele“ („Wer könnte je dem griechischen Charakter der trinitarischen Streitigkeiten ganz gerecht werden und damit ihren verborgenen Reiz und ihr strahlendes Leben erfassen?“ „glänzende Heerschau aller griechischen Denkmöglichkeiten in christlichen Uniformen“) kann nun aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Streit historisch unverständlich bleibt. Denn vorher prügelten sich eben weder Marktweiber noch Philosophen wegen Plato oder Aristoteles; und Verf. schreibt selbst, daß dieser Streit noch die „blühendsten Zeiten des athenischen Ostrakismus“ übertrumpfe. Ein drittes Beispiel: „... nachweisbar seit der Orestie war dem Griechentum etwas Neues aufgegangen, das zu den unerhörtesten geistesgeschichtlichen Entdeckungen gehört. Gerechtigkeit verträgt sich nicht mit Erlösung. Das haben nur die Griechen und die Christen gefunden, und die Christen haben es zuletzt von den Griechen“ (I 358). Ganz abgesehen davon, ob diese Erkenntnis tatsächlich christlich ist oder nicht — paulinisch ist sie sicher nicht, dagegen rabbinisch und markionitisch, letzteres führt Sch. auch an —, wird es bei dieser These zum „Rätsel, warum die (griechische) Philosophie dieses Problem der Tragödie überlassen hat“, und vor allem, warum die Christen sich dann in diesem Fall ausgerechnet an die sonst so mit Mißtrauen betrachteten Tragödien gehalten haben und nicht an die Philosophen. Das eigentliche geschichtliche Problem der Rezeption des Hellenismus durch das Christentum im Neuen Testament und in der Alten Kirche scheint mir noch nicht einmal gesehen, geschweige denn gelöst, wenn man nur die Gemeinsamkeiten notiert und Abhängigkeiten erkennt — wie weit sie in all den genannten Fällen wirklich vorliegen, kann unerörtert bleiben. Es geht darum, die Funktion dieses griechischen Gutes im Leben oder Denken der Christen zu erkennen, wie es in vorbildlicher Weise zuletzt etwa H. Langerbeck für Gregor von Nyssa getan hat (ThLZ 82, 1957, 81—90). Dazu braucht man allerdings als Gegenüber und kritischen Maßstab einen anderen Begriff des ‚Christlichen‘ als ihn Sch. aus dem Neuen Testament erhoben hat. Sch. möchte deshalb im Grunde das Verhältnis des Christentums zur Antike umgekehrt sehen, als Rezeption des ‚Kernes der Lehre Jesu‘ durch den Hellenismus. Deshalb braucht er weder das Alte Testament noch die Kirche. Aber seine eigene Darstellung zeigt die geschichtlichen Aporien auf, in die man damit gerät.

Noch an einer anderen Stelle trübt m. E. die einseitige Liebe zum Griechentum Sch. den Blick für geschichtliche Phänomene, bei der an sich so begrüßenswerten Übersicht über die „frühchristlichen Völker“. Allerdings ist schon diese Bezeichnung problematisch, samt der These, daß sich die Mission nicht an Einzelmenschen, sondern an die ‚Völker‘ gewendet habe (I 551; darin sieht Sch. ein Erbe des Alten Testamentes). Eigentümlich ist aber vor allem die Wertung. Reicht es beim gegenwärtigen Forschungsstand (etwa Vööbus, Adam u. a.) wirklich aus, die Bedeutung der Syrer für die Kirche darin zusammenzufassen, daß sie den Schimpftön eingeführt und die glühendsten Marienlieder gedichtet hätten? Nicht weniger schlecht kommen Römer und Afrikaner weg, sie haben alles verdorben durch ihre juristischen Kategorien bzw. ihren Machtanspruch. Aber hinter diesen schwerlich befriedigenden Aussagen steht eine wesentliche Beobachtung. Tatsächlich gilt zumindest im Osten: Je weniger tief der Hellenismus gedrungen ist, um so schwieriger wurde es dem Christentum, Fuß zu fassen (I 595). Sch. sieht

darin verständlicherweise eine Bestätigung seiner Grundthese. Und wer sie ablehnt, wird sich um eine andere Erklärung bemühen müssen. Ich kann nur andeuten, worin ich sie sehe. M. E. ist die Verbindung zwischen Christentum und Hellenismus in Byzanz im Vorfeld des Reiches und erst recht bei den Sassaniden beiden Partnern zum Schicksal geworden; dabei spielte die soziologische Struktur dieser Räume eine wesentliche Rolle, da sie Einzelbekehrungen weithin ausschloß. Ich habe diesen Punkt herausgegriffen, um zu zeigen, wie sich aus Sch.s Ansatz, auch dann, wenn man ihn für verfehlt hielt, immer wieder fruchtbar weiterführende Fragestellungen ergeben.

Überhaupt soll diese Kritik nicht den Dank mindern für die Belehrung, die dies Werk nun doch zu geben vermag. Daß Versehen in Einzelheiten öfter unterlaufen, ist bei Umfang und Geschichte des Buches verständlich; ich sehe deshalb von Beispielen ab. Die Aufgabe, die Sch. sich stellte, kann ich aber nicht als gelöst ansehen. Im Gegenteil meine ich gerade in diesem Versuch eine Bestätigung dafür zu finden, daß es nicht nur theologische („dogmatische“) Gründe sind, die uns heute in der neutestamentlichen Arbeit vom Kerygma statt vom Kern der Lehre Jesu reden lassen, die etwa zu der von Sch. abgelehnten Formgeschichte führten und uns dazu bringen, dem Alten Testament neben Spätjudentum und Gnosis sehr viel mehr Bedeutung beizumessen, als es die Exegeten taten, deren Tradition Sch. wiederbeleben möchte. Entsprechendes gilt von der kirchenhistorischen Arbeit. Der Zwang, Texte und Geschichte besser zu verstehen, fordert eine neue Betrachtungsweise, wie er immer wieder zur historischen und theologischen Revision alter Bilder zwingt.

Hamburg

G. Kretschmar

Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage, 1.—2. Lieferung: A — *διερεύνησις*. Berlin (Töpelmann) 1957. Je 7.80 DM.

Der unermüdlichen Schaffenskraft von Walter Bauer verdanken wir nunmehr bereits nach fünf Jahren eine neue, unzweifelhaft „verbesserte und stark vermehrte Auflage“ seines Wörterbuches, von der hier die ersten beiden Lieferungen angezeigt werden sollen. Es hieß Eulen nach Athen tragen, wollte man den Verfasser und sein Lebenswerk vorstellen, das für jeden, der sich intensiv mit „den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur“ beschäftigt, zum unentbehrlichen Rüstzeug gehört, an dem aber auch keiner vorbeigehen kann, der die profanen Quellen der Zeit interpretieren will. Die Richtung, die B. in der Nachfolge der Arbeiten Adolf Deißmann's mit dem Wörterbuch anstrebt, hat er selbst in seiner kurzen Betrachtung „zur Einführung“¹ am besten mit der Feststellung gekennzeichnet, daß gegenüber der Neigung, bisher unbekannte sprachliche Erscheinungen der urchristlichen Literatur mit ihrer Herkunft aus dem jüdischen Bereich zu erklären, dadurch ein Ausgleich zu erfolgen habe, „daß wir nach besten Kräften das profane Griechentum zum Reden bringen, es weit gesprächiger machen, als es bisher gewesen ist“ (S. 20). Die Zeit für ein solches Unternehmen ist günstig, da ein fast überreiches Material für die Beurteilung der *κοινή* in den immer noch zahlreicher werdenden Papyruspublikationen zur Verfügung steht. Seine Auswertung aber erfordert eine Arbeitsleistung, die nach modernen — nun auch immer stärker von der Wissenschaft

¹ Diese Einführung, die der 2. Aufl. (1928) vorangestellt war und dann in den folgenden Aufl. aus Platzmangel leider wegfallen mußte, liegt jetzt in erweiterter Fassung unter dem Titel „Zur Einführung in das Wörterbuch zum Neuen Testament“, *Coniectanea Neotestamentica* XV (1955) wieder vor. Auf diese Schrift, die hier besonders empfohlen sei, beziehen sich die nachfolgenden Zitate.

übernommenen — Begriffen eigentlich nur noch vom team oder durch Mechanisierung bewältigt werden kann. Um so größer ist das Verdienst dessen, der trotz des schlechter werdenden Zustandes seiner Augen die Mühe ständiger Lektüre neuer Texte nicht scheut und damit beispielhaft zeigt, welcher Erfolg dieser — wohl manchmal als veraltet belächelten — Arbeitsmethode noch immer beschieden ist.

An Schriftstellern der hellenistischen Epoche sind in der neuen Auflage vor allem die von F. Wehrli herausgegebenen Schriften aus der Schule des Aristoteles neu herangezogen worden sowie neben einigen kleineren Texten die Kephalaia. Hinzugekommen sind außerdem zwei Inschriften-Publikationen und an Papyri diesmal leider nur zwei Bände mit Urkunden des III. v.² Dieses Bedauern ist vor allem darin begründet, daß entsprechend den bisherigen Ergebnissen des Wb.'s auch in Zukunft neue Erkenntnisse in der Hauptsache aus diesen Zeugnissen resultieren werden, und es sei dem Rez. erlaubt, seinen Dank für die reiche Belehrung, die er immer wieder durch das Bauer'sche Wb. erfahren hat, mit einigen Beobachtungen aus den Papyri zu Wörtern der vorliegenden Lieferungen abzustatten.

Mit einigen termini der Verwaltungssprache habe ich mich selbst in letzter Zeit beschäftigt und gebe hier kurz meine Ergebnisse: Bei ἀναγραφή kommt es in 1 Kl 25, 5 auf die Öffentlichkeit der Aufzeichnung zwar nicht in erster Linie an, aber da B. besonders darauf hinweist, ist hier vielleicht die Bemerkung gestattet, daß auch in Inschriften und Pap. ä. z. B. von γραφή deutlich dadurch unterschieden wird, daß durch die erste eine Publizitätsbeurkundung erreicht wird³. In der hellenistischen Amtssprache scheint mir terminologisch vor allem auch ein Unterschied zur ἀπογραφή gegeben zu sein, die dort, soweit ich sehe, nicht einfach *Aufzeichnung*, sondern *Deklaration* bedeutet. Die Bedeutung *Census*, *Schatzung* bei Jos. und Lk. wird damit, wie ich meine, den besonderen Gegebenheiten des Provinzialzensus gerecht⁴. Dementsprechend muß m. E. auch ἀπογράφω im Med. nicht als *sich eintragen lassen*, sondern als *sich selbst deklarieren* gefaßt werden⁵. Schließlich aber spielt in der Amtssprache dieser Zeit auch das Verbum ἀναχωρέω eine hervorragende Rolle zur Bezeichnung der Flucht des Individuums oder einer Gruppe vor den vom Staat auferlegten Verpflichtungen. Die Ergebnisse der hierüber gerade in letzter Zeit angestellten Untersuchungen dürften auch für das NT, mehr noch für die Erkenntnis des frühen Mönchtums von Wert sein⁶.

² Statt „Enteux.“ sollte man vielleicht doch P. Enteux. schreiben, um damit die Art der Quelle zu kennzeichnen. — P. Rev. ist inzwischen von J. Bingen als Beiheft 1 zu Preisigke, Sb (1952) neu herausgegeben worden.

³ Vgl. für die Inschriften A. Wilhelm, Beiträge z. griech. Inschriftenkunde (Sd.-Schrift. Österr. Archäol. Inst. VII, 1909), 271 ff., und im Anschluß daran für Papyri H. Braunert, Zur Terminologie der Volkszählung im frühen römischen Ägypten (erscheint demnächst im 3. Bd. der Symbolae R. Taubenschlag).

⁴ Vgl. jetzt H. Braunert, Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums, Historia VI (1957) 192 ff., hier bes. 195 f. Die Auffassung von E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte (1957), 29, der die ἀπογραφή lediglich als „Anfangsakt der Zensusaktion“ fassen will, findet m. E. in den Quellen keine Stütze, da die ἀπογραφαι in AG 5, 37 wie auch Jos. ant XVIII 3 und bell VII 253 nach der Chronologie Stauffers zum Abschluß des Zensus gehören mußten.

⁵ Vgl. auch Liddell-Scott-Jones, Greek-English Lexicon, s. v.

⁶ Vgl. neben H. Braunert, Journ. Jurist. Papyrol. IX/X (1955/56) 240 ff., jetzt bis zur christl. Zeit H. Henne, Mitteil. a. d. Papyrussamml. d. Österr. Nat.-Bibl., N.S., V. Folge, 1956, 59 ff.

Zu folgenden Wörtern seien mir einige Nachträge gestattet:

Zu ἀγάπη war das Zeugnis von SEG⁷ VIII 11, 6 (III n) sicher zunächst von entscheidender Bedeutung, da uns das Wort hier vollständig überliefert ist. Zweifellos heidnisch ist aber auch P. Oxy. 1380 (mit dem wir schon in II n kommen), dessen Lesungen jetzt C. H. Roberts nachgeprüft hat (Journ. Egypt. Archaeol. 39, 1953, 114). Danach ist die ursprüngliche Lesung in Z. 109 ἀ[γά]πην nicht anzutasten und damit natürlich ebenso wenig ἀγάπ[ην] in Z. 28. Vgl. übrigens auch die Ergänzung in SEG VIII 374, 5 (II n).

ἀγωγή jetzt als *Lebensführung* in einem Horoskop des II n (P. Princ.⁸ 75, 5), sowie ἡ τοῦ βίου ἀγωγή als Kriterium für die Auswahl liturgischer Beamter am Ende I n in P. Graec. Vindob. Inv. 25824b II 11 f.⁹

Zu ἀμφιβάλλω vgl. jetzt in P. Corn. 46, 6 (129 n)¹⁰ ἀμφιβολεύς in Parallele zu Jes 19, 8; und dazu ἀμφιβολέω in PSI 901, 13. 22 (46 n).

ἀναδέχομαι in der Bedeutung *eine Last auf sich nehmen* jetzt besonders deutlich in der Verbindung mit πόνον in einer Ehreninschrift Sb 7738, 13 (22/3 n).

Für ἀνατέλλω scheint mir wichtig, daß es offenbar auch im hellenistischen Herrscherkult als Begriff der Epiphanie eine Rolle spielt; an Zeugnissen dafür liegen jetzt vor Sb 8420, 4 (als Epigr. Gr. 978 unter ἀνατολή bei B. aufgeführt), P. Fouad 8, 13 (Vesp.)¹¹, Sb 4284, 7 (207 n), sowie als συνα. P. Giess. 3, 2 (117 n).

ἀπόκριμα wurde in seiner allgemeinen Bedeutung als *offizieller Bescheid* jetzt dadurch bestätigt, daß der terminus als Überschrift für eine Reihe kaiserlicher Entscheidungen gebraucht wird, die formal Subskripte sind, in P. Col. 123 (200 n)¹².

Bei ἀπονέμω kann man jetzt auf die Worte τὰς ἰσοθέους τιμὰς ἀ. bei Ps.-Callisth. II 10, 7 hinweisen (so zu lesen nach PSI 1285, 31 f.¹³; vgl. auch R. Merkelbach, Die Quellen des griechischen Alexanderromans, Zetemata 9, 1954, 205, sowie dessen Übersetzung in Aegyptus 27, 1947, 145 f.).

ἀπορροέω ist vom *Ausfallen* von Haaren Sb 7350, 2 (III/IV n) gebraucht.

ἀποστάτης ebenfalls durchweg aus dem II v jetzt P. Tebt.^{13a} 781, 7; 888, 11; 1043, 45. 54.

zu βυρσεύς vgl. jetzt auch P. Warr. 15, 25 (II n).

δίδομι ἐργασίαν in der Bedeutung *operam dare* (vgl. unter 7) jetzt noch P. Mich.^{13b} 466, 33 f. (107 n).

Eine Reihe wesentlicher neuer Belege dieser Auflage — vor allem aus der Literatur — hat B. selbst, Einführung, S. 20 ff., zusammengestellt¹⁴; hier sei mir gestattet, auf einige Wörter hinzuweisen, die jetzt neu in Papyri belegt sind¹⁵:

⁷ Diese Abkürzung wird statt „Suppl. epigr. Gr.“ (B.) jetzt allenthalben verwandt.

⁸ = Papyri in the Princeton University collections, ed. A. G. Johnson, H. B. van Hoesen, E. H. Kase jr., S. P. Goodrich, I—III, 1931—1942.

⁹ ed. H. Metzger, Museum Helvet. 2 (1945) 54 ff. Die vorgeschlagenen Übersetzungen „Erziehung“ (Metzger) und „Lebenslauf“ (A. Kränzlein, Journ. Jurist. Papyrol. VI, 1952, 232) hätten sich nach Benutzung des Bauer erledigt.

¹⁰ = Greek papyri in the library of Cornell University, ed. W. L. Westermann u. C. J. Kraemer, jr., 1926.

¹¹ = Les papyrus Fouad I, ed. A. Bataille, O. Guéraud, P. Jouguet u. a., 1939.

¹² = Apokrimata. Decisions of Septimius Severus on legal matters, ed. W. L. Westermann u. A. A. Schiller, 1954 (Neued. H. C. Youtie u. A. A. Schiller, Chronique d’Egypte 30, 1955, 327 ff.).

¹³ Aus PSI XII; bisher erschienen bis XIII (1953).

^{13a} Inzwischen erschienen bis Bd. III 2 (1938).

^{13b} Inzwischen erschienen bis Bd. VIII (1951).

¹⁴ Für die Auswertung der hellenistischen Sprache bietet an Hand des Wortes πῶλος ein treffliches Beispiel die Studie von W. Bauer, The „colt“ of Palm Sunday (Der Palmesel), Journ. Bibl. Lit. 72 (1953) 220 ff.

¹⁵ Dabei führe ich nur Belege bis in das frühe IV n an, da in späteren Texten m. E. fast immer die Möglichkeit einer Beeinflussung durch christliche Literatur bleibt.

- ἄγγος P. Oxy. 2190, 59 (I n)¹⁶, P. Erl. 21, 45 (Ende II n)¹⁷.
 ἀγωνία in der Bedeutung *Sorge* SEG VIII 548, 30 (I v).
 ἀγωνίζομαι in der Bedeutung *sich bemühen* Sb 6997, 9 (III v)¹⁸.
 ἀδάπανος wahrscheinlich Stud. Pal.¹⁹ XXII 3, 12 (II n).
 ἀδεῶς P. Mich. 425, 20 (Ende II n), P. Ross. Georg. II 43, 18 (II/III)²⁰.
 αἰρετός Sb 6996, 25 (II n)²¹.
 αἰσθησις in der Bedeutung *Empfindung* vielleicht auch auf der Memmon-Inschrift Sb 8349B, 7²².
 ἄμαχος PSI 1284 II 29 (= Arrian; vgl. K. Latte, Gött. Gel. Nachr. 1950, 23).
 ἀμβλυνπέω P. Rein. II²³ 113, 9 f. (III n).
 ἀναδείκνυμι in der Bedeutung *bestellen, einsetzen* P. Erl. 18, 19 (248 n).
 ἀνάδειξις nach einer Emendation von W. Schubart (Gnomon 6, 1930, 612) vielleicht Sb 7346, 8 (45 n).
 ἀνασφύζω UPZ 19, 12, P. Tebt. 920, 24 (beide II v).
 ἀνελεῖναι P. Jews 1915, 7 f. 27 (330/40)²⁴ in Verbindung mit ἄθεος.
 ἀνθρωπίνως PSI XII 1248, 17 (235 n), sowie in der Schülerabschrift eines attischen Komikers (= Kock, Com. Att. Frg. III p. 361, v. 46) bei O. Guéraud - P. Jouguet, Un livre d'écolier du III^e siècle avant J.-C., 1938, Z. 211.
 ἀνθρωπόμορφος auf einer ägypt. Terrakottavase aus II n in Polemik gegen den Glauben an a. Götter (jetzt abgedruckt bei R. Merkelbach, APF 16, 1956, 108).
 ἀνταλλαγή P. Col. Zen. II 100, 12 (III v)²⁵.
 ἀπαθής P. Oxy. 526, 3 f. (II n).
 ἀπαίδεντος BGU 1578, 14 (II/III n), sowie aus hellenistischer Zeit in einem Demeterhymnus des Philiskos bei D. L. Page, Greek Literary Papyri 90, 12.
 ἄπιστος offenbar mit religiöser Färbung auch in dem eben genannten Hymnus in PSI 1282, 42.
 ἀπομένω P. Fam. Tebt. 42, 11 (180 n)²⁶.
 ἀπρόσιτος in der Bedeutung *verlassen* jetzt PSI 1103, 15 (II n).
 ἀρμολή als grammatischer t.t. P. Osl. II 13, col. II 14 f. (II n).
 ἀφιξις als *Abreise* jetzt auch sicher P. Mich. 497, 12 (II n).
 βαλλάντιον PSI 1128, 26 (III n).

¹⁶ Aus P. Oxy. XVIII; bisher erschienen bis XXIII (1956).

¹⁷ = Die Papyri der Universitätsbibliothek Erlangen, ed. W. Schubart, 1942.

¹⁸ Trotz dieser Stelle werden wohl die anderen vermeintlichen Belege aus der Zenon-Korrespondenz von ἀγωνία abgeleitet werden müssen: P. Col. Zen. II 114b, 14 (gegen die Hrsgg.), P. Cair. Zen. 59355, 112 (gegen E. Kiessling in seiner Fortsetzung des Preisigke'schen Wörterbuches, von der bisher Bd. IV, Liefg. 1: ἁ - ἄρος, 1944, erschienen ist; dort s. v.). — In ihrer Bedeutung kommen sich beide Verben mitunter recht nahe: vgl. ἀγωνάω für ἀγωνίω in der Bedeutung *sich um etwas kümmern* in P. Berl. Zill. (= Vierzehn Berliner Griechische Papyri, ed. H. Zilliacus, 1941) 12, 6 (III/IV n).

¹⁹ = C. Wessely, Studien zur Paläographie und Papyruskunde (von B. benutzt, aber nicht im Abkürzungsverzeichnis).

²⁰ = Papyri russischer und georgischer Sammlungen, ed. G. Zereteli, O. Krüger, P. Jernstedt, I—V, 1925—1935.

²¹ Nicht III v, wie bei E. Kiessling, Wb. IV, s. v., verzeichnet.

²² Aus Sb V, dessen letzte Lieferung übrigens erst 1955 erschienen ist.

²³ = Les papyrus Théodore Reinach II, ed. P. Collart, 1940.

²⁴ = H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt (von B. benutzt, aber nicht im Abkürzungsverzeichnis).

²⁵ Die Zenon-Papyri müßten m. E. heute etwas stärker differenziert werden; man zitiert heute gewöhnlich: P. Cair. Zen. I—V (diese Nrr. meist von B. benutzt, mitunter aber auch noch Erstedition, vgl. etwa s. v. ἀνακάμπτω, ἀπαλός, ἀργι-ἐλαιος), P. Col. Zen. I—II, P. Mich. Zen.

²⁶ = B. A. van Groningen, A family-archive from Tebtunis (Papyrologica Lugduno-Batava VI), 1950.

βασιτάζω jetzt P. Oxy. 2341, 8 (208 n) in Parallele zu J 20, 15 (vgl. unter 3a).
 βδεύω aus der Korrespondenz des Paphnutios (IV n) in P. Jews 1927, 34.
 βλασφημέω bei Ps.-Callisth., vgl. PSI 1285, col. IV 45.

βραβείον in der Wendung τῆς οἰκοδομοποιεῖας β. in dem bereits genannten Horoskop P. Princ. II 75, 13 (II n).

Zu βραδυνπλοῶ vgl. jetzt βραδυνπλοία in P. Oxy. 2191, 8, einem Brief des II n, dessen Verfasser nach vorangehendem τῶι wahrscheinlich zunächst βραδυνπλοεῖν schreiben wollte.

Es ist mir schließlich eine bei der Größe der vorliegenden Leistung unangenehme Pflicht, den Benutzer auf ein paar kleine Unebenheiten hinzuweisen:

Bei der Angabe der Papyri wird nicht zwischen Urkunden und literarischen Texten unterschieden und damit die m. E. gerade hier notwendige Grenze zwischen Volks- und Literatursprache verwischt. Das ließe sich vielleicht dadurch ändern, daß bei Wörtern, die wiederholt in Urkunden vorkommen, statt auf die Texte selbst auf Preisigke's Wörterbuch verwiesen wird; Urkunden, die bei seltenen Wörtern über den alten Preisigke hinaus aufgenommen werden (zur Fortsetzung vgl. oben Anm. 18), könnten leicht als solche gekennzeichnet werden. Der Nachteil für den Benutzer scheint mir dabei unbedeutend, da bei den Papyruszitaten Vollständigkeit ja doch weder angestrebt noch erreicht wird. Der Vorteil läge aber auch darin, daß man bei Preisigke die Daten der betr. Urkunden (wenigstens nach Jh.) gleich zur Hand hätte, während diese jetzt ungleichmäßig angegeben sind und leider nur selten das erste Auftauchen in den Papyri anzeigen (z. B. bezieht sich „Pap. seit 238 v.“ unter ἀβροχία auf die zuvor genannte Inschrift; 173 v. unter ἀκαταστασία stellt lediglich einen term.p.qu. dar).

Unter ἀγαθοποιός müßte es Stud. Pal. XX 293 V 7. 8 heißen.

ἀκάθαρτος ist in Papyrusurkunden, soweit ich sehe, nur durch eine unsichere Ergänzung in P. Tebt. 1043, 42 (II v) nachgewiesen.

Bei ἄλνπος ist sicher P. Petr. II 13, 19, 14 gemeint (daneben auch etwas früher, 260/59 v., in II 2, 3, 1, sowie auch sonst in III v und später belegt).

Für ἀμφιβολία gibt es nur sehr späte Papyrusbelege (der P. Lond. ist VI n!).

ἀναβάλλω bedeutet in P. Tebt. 22 sicher *abschieben*, und auch sonst ist der jurist. t.t. in Papyri nicht sicher nachweisbar.

Die ἀνακείμενοι, deren Namen in BGU 344 aufgeführt werden, *liegen* sicher nicht *zu Tisch*.

ἀναλογίζομαι ist in Papyri, soweit mir bekannt, nur als *berechnen* und *verrechnen* im wörtl. Sinn gebraucht.

Bei ἀναστανόω müßte es P. Oxy. 842 XVIII 22 oder Hellen. Oxy. XV 5 heißen.

ἀνατρέχω erscheint in Papyri wohl nur als *entfliehen*.

ἀνοχή bedeutet in PSI 632 (= 976) wie auch sonst *Aufschub*.

ἀντικαθίστημι erscheint in Papyri nur als jurist. t.t. in der Bedeutung *gegen jmd. vor Gericht auftreten*.

Zu ἀπορέω, ἀπορία sollte man vielleicht doch auf die ursprünglichen Bedeutungen *Mangel leiden*, *Mangel* hinweisen, die in Pap. vorherrschen.

Zu ἀποτάσσω (im Med.) hat bereits U. Wilken (zu P. Brem. 16, 12 [Anf. II n]) festgestellt, daß es im Gegensatz zum Gebrauch des NT in den Papyri vornehmlich von dem Zurückbleibenden gesagt ist, der also nicht eigtl. *Abschied nimmt*, sondern den anderen *verabschiedet*. Einzige Parallele zum NT, soweit ich sehe, in P. Oxy. XIV 1669, 4 (III n). — Dieser doppelte Gebrauch übrigens auch bei Jos (vgl. ant VIII 354 mit XI 345).

Diese Bemerkungen bestätigen nur die Feststellung des Vf.'s.: „Niemand braucht Sorge zu haben, es gäbe hier bald nichts mehr zu tun“ (Einführung, S. 31). Möchten sie zu ihrem Teil dazu beitragen, daß sich Hände finden, die bei der großen Bergungsarbeit helfen — einer Arbeit, deren Erfolg für die neutestamentl. Exegese m. E. nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Vor allem aber erscheint es mir notwendig, daß diese neue Auflage in die Hände all' derer gelangt, die sich in Wissenschaft und Praxis um das Verständnis des NT und seiner Zeit bemühen.

Dabei wird immer wieder der Vergleich zu Kittel's Wörterbuch gezogen werden, und es empfiehlt sich, dazu G. Kittel's Vorwort zu lesen und zu beherzigen, der in seinem Unternehmen weder eine Konkurrenz sah noch sehen konnte, der vielmehr von der Annahme ausging, daß jeder seiner Benutzer das Preuschen-Bauersche Wörterbuch besaß, dessen Wert in den neuen Auflagen um ein Vielfaches vermehrt ist. Leider wird der Anschaffung der neuen Auflage der Preis ungünstig sein, der sich nicht mehr so niedrig wie bisher hat halten lassen. Die Auflage, die auf 112 Bogen berechnet ist (104 Bogen in der 4. Aufl.), wird ca. 73 DM kosten — ein Betrag, der jedoch beim Bezug der einzelnen Lieferungen (je 7,80) nicht so spürbar wird. Trotzdem sei hier abschließend noch die Bitte an den Verlag angefügt zu prüfen, ob durch Auflage einer Subskription die Anschaffungskosten für den wirklich Interessierten vielleicht noch herabgesetzt werden können, damit das Buch die Verbreitung erfährt, die ihm zukommt.

Bonn

H. Braunert

Ernst Haenchen: Die Apostelgeschichte neu übers. u. erklärt (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3. Abt. 10. Aufl.). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1956. 660 S., 1 Karte. Lw. DM 29,60.

„Exegesets have undertaken to expound the rest of the NT, but they have shrunk from the task of elucidating Acts . . . Even the German theologians have not really faced the problem of interpreting it“, urteilte F. J. F. Jackson vor über einem Menschenalter über den internationalen Stand der Kommentarliteratur zur Apg.¹ An dieser für die Arbeit an der Apg. wie für die Erforschung der Geschichte des Urchristentums gleich prekären Situation hat sich seitdem — zumindest für den Bereich der deutschsprachigen Theologie² — wenig geändert. Symptomatisch, daß die beiden bedeutendsten deutschen Kommentarreihen die Apg. zum letzten Male vor dem ersten Weltkrieg behandelt haben: Im Meyerschen Werk H. H. Wendt 1913, der bereits in seinem Vorwort für einen entscheidenden Abschnitt der Apg., die Areopagrede, auf die Hinfälligkeit seiner Deutung hinweisen mußte (S. III); im HNT E. Preuschen 1912, dessen Werk als einziges seiner Reihe³ keine Neuauflage erlebte! Unter diesen Umständen muß die Veröffentlichung eines neuen großangelegten Acta-Kommentars im Rahmen des Meyerschen Werkes als ein wissenschaftsgeschichtliches Ereignis wirken und auf ein besonderes Interesse stoßen.

Trotz des Mangels an brauchbaren Kommentären hat H. sein Werk nicht ohne alle wesentliche Vorarbeiten schreiben müssen. Seit 1923 hat sich M. Dibelius in zahlreichen Veröffentlichungen⁴ mit Problemen der Apg. beschäftigt und dabei die von ihm maßgebend mitentwickelte formgeschichtliche Methode entschlossen auch bei dieser ntl. Schrift zur Geltung gebracht. Hier stieß er alsbald auf eine Schwierigkeit, von der die formgeschichtliche Arbeit an den Evangelien nicht betroffen war (vgl. 11): Die „individuellere Prägung“ der Apg. nötigte die Analyse, auf der Suche nach Traditionen und Quellen gleichsam einen Umweg einzuschlagen und der Frage nach dem schriftstellerischen Anteil des Lk. an seinem Werk grundsätzlich einen methodischen Vorrang einzuräumen.

¹ Angl. Theol. Rev. IV, 1921/2, 325.

² In England steuerten die „Beginnings of Christianity“ (1920—33) zwar keine grundlegend neuen Fragehinsichten, immerhin aber eine Fülle philologischen und archäologischen Materials bei; in Frankreich lenkte A. Loisy 1920 beinahe gegen seine Absicht, aber mit weitreichenden Folgen die Aufmerksamkeit von den hinter der Apg. zu vermutenden Quellen auf den kompositorischen Charakter der uns allein gegebenen Endgestalt des Buches; in Deutschland erschienen inzwischen ein populärer (NTD II/5) und ein konservativer (ThHK V) Kommentar.

³ Abgesehen von dem erheblich später erschienenen Ergänzungsband.

⁴ Vereint in Aufsätze zur Apg. (FRLANT NF 42),² 1953.

Dabei zeigte sich: Der Vf. schuf sein Werk „nach den Gesichtspunkten des literarisch schreibenden Historikers“, die er in den Dienst seines evangelistischen Bemühens stellte (158). Dementsprechend „begnügt“ er „sich nicht mit der Sammlung und Rahmung von Überlieferungen“, sondern ist bestrebt, „den Sinn der Ereignisse zu erhellen und mit irgendwelchen Mitteln darzustellen“ (110). Seine „schriftstellerische Freiheit und der sich daraus ergebende Stil“ sind also „bedingt durch die neue Aufgabe“ (164). Die Erwartungen, von der Apg. Aufschluß über die Geschichte des frühesten Christentums zu erhalten, sind deshalb erheblich zurückzuschrauben, denn der Vf. hat „von einigem keine Nachrichten gehabt, von anderem nicht erzählen wollen“ (110), wie er denn überhaupt nur in bescheidenem Umfang über Quellen und gar über einen Quellenfundus nur für c. 13–21, in Gestalt eines Itinerars verfügte (ib. u. passim).

Konnte man schon angesichts des reichen Ertrages dieser Aufsätze für unsere Kenntnis der genuin lukanischen Gedankenwelt beinahe vergessen, daß die neue Betrachtungsweise im Ansatz einer methodischen Zwangslage entsprungen war, so brachten zwei mit bewußtem Anschluß an D. geschriebene Arbeiten, die nunmehr ganz ausdrücklich aus sachlichem Interesse die Frage nach dem Theologen Lk. der Traditionsfrage vorordneten, vollends an den Tag, wieviel mit der von D. eingeleiteten Blickwendung nicht nur für die Überwindung historistisch befangener, sondern auch für die Anbahnung neuer, der Apg. angemessenerer Fragestellungen geleistet war: H. Conzelmanns primär am Rahmen des Lk.-Evangeliums interessierte Studie⁵ ließ doch auch für die Apg. soviel erkennen, daß man sie erst dann zu verstehen beginnt, wenn man sie als Ausdruck eines höchst originellen Verständnisses von der „Kontinuität der Heilsgeschichte“ und ihrer „Gliederung“ interpretiert (9). Zuvor hatte bereits Ph. Vielhauer hinsichtlich der Apg. „die Frage nach einer möglichen Theologie des Lukas“ aufgeworfen⁶ und, nachdem er das lukanische Verständnis der Christologie als vorpaulinisch, das der natürlichen Theologie, der Lehre vom Gesetz und der Eschatologie als nachpaulinisch erwiesen hatte, die „Geschichtstheologie“ als die spezifische Leistung des Lk. erkannt (15). H's Kommentar steht in der Kontinuität dieser Fragestellung, führt sie zum ersten Mal konsequent an dem gesamten Material durch und erweist überzeugend ihre hermeneutische Ergiebigkeit.

Dabei bestimmt die Methode schon die Anlage des Werkes. In einer gegenüber der 9. Aufl. stark erweiterten Einleitung werden in fünf Paragraphen die ältesten kirchlichen Zeugnisse für die Apg. und ihren Vf., die Geschichte der historisch-kritischen Actaforschung, die Probleme des Textes, der Chronologie, der Sprache und des Stils behandelt; danach bildet der abschließende § 6 („Das Werk, sein Verfasser und seine Zeit“), der u. a. die Quellenfrage, die genuin lukanischen Kompositionselemente, die wesentlichen Motive der lukanischen Theologie und wenigstens andeutungsweise deren Ort in der Geschichte des frühchristlichen Denkens zur Sprache bringt, einen ersten Höhepunkt.

Die Einzellexegese vollzieht sich für jeden der 68 Abschnitte, in die H. die Apg. gliedert, in vier Arbeitsgängen: Eine „möglichst wörtlich“ gehaltene Übersetzung soll dem Leser zeigen, „wie nicht erklärte Stellen aufgefaßt sind“ (5); die Erklärung der einzelnen Verse dient vornehmlich der Herausarbeitung des Gedankenganges; ein umfangreicher Anmerkungsteil bespricht die wesentlichen philologischen und archäologischen Fragen; eine Gesamtbesprechung arbeitet das den jeweiligen Abschnitt prägende Verhältnis von Tradition und Komposition heraus. Hier liegt deutlich der Schwerpunkt und die Stärke des Kommentars, hier werden die bisherigen Lösungsversuche der Forschung in vorbildlich knappen und kritischen Referaten vorgeführt, die Aporien des Historismus im einzelnen aufgewiesen und die Möglichkeiten einer primär an der kompositionellen Leistung des Lk. interessierten Betrachtungsweise konkret ausgeschöpft. In diesen Gesamtbesprechungen bewährt H. seine Einsicht, „daß uns“ in der Apg. „eine selbständige Theologie

⁵ Die Mitte der Zeit, Beitr.z.hist.Theol. 17, 1954.

⁶ Zum Paulinismus der Apg., EvTheol 10, 1950/1, 1–15.

entgegentritt, die — mag sie uns lieb oder leid sein — ernst genommen werden muß“ (41) und liefert er bedeutsame Beiträge zu einer von W. G. Kümmel mit Recht als „dringend erwünscht“ geforderten „noch zu schreibenden Darstellung der theologischen Anschauungen der App. als ganzer“.⁷

Welches sind die wichtigsten Resultate des neuen Kommentars? 1) Der literarische Befund. Die Aramaismus-Hypothese verfällt der verdienten Ablehnung, sowohl in ihrer zuletzt von Black vorgetragenen textkritischen Version, daß der Text des Kodex D wegen seiner zahlreichen als Aramaismen zu begreifenden Besonderheiten dem Hesychiustext gegenüber primär sei, als auch in den von Torrey u. a. versuchten Zurückführungen weiter Teile der ersten Hälfte der App. auf eine aramäische Quelle. Gegen B. wird die Bilingualität des Kodex D als die Ursache vieler scheinbar aramäischer Eigentümlichkeiten nachgewiesen: Der lateinische Teil des Kodex hat auf den griechischen zu dessen Nachteil eingewirkt (48 ff.);⁸ gegen T. usw. wird im Anschluß an Sparks ein von Lk. bewußt als Stilmittel gebrauchter „Septuagintismus“ für die semitische Färbung mancher Partien der App. verantwortlich gemacht (73 f.). Daß diese These den Sachverhalt am einleuchtendsten erklärt, wird in der Einzelerklärung immer wieder nachgewiesen (119 A. 7; 129; 148 A. 5; 246; 324 A. 4; 360 A. 2; 394 A. 3).⁹ — In diesem Zusammenhang fällt auch die (noch von Conzelmann 7 übernommene) These Dodds, daß die Petrusreden der App. auf ein kerygmatisches Schema der frühen jerusalemischen Gemeinde zurückgehen. Die in ihnen vorkommenden Schriftbeweise, die deutlich den LXX-Text voraussetzen, können erst von der hellenistischen Gemeinde produziert worden sein (152).

Wie aber steht es um Quellen aus dem Bereich hellenistischer Gemeinden? Auch hier ist H., was den ersten Teil der App. betrifft, sehr zurückhaltend. Für einen von Lk. bearbeiteten Quellenbericht gibt es keine Anzeichen (185) — das gilt auch für die von J. Jeremias erneuerte Hypothese einer antiochenischen Quelle. Sie ist vor allem dadurch erledigt, daß der entscheidende Abschnitt 11, 19–26 „ganz den Charakter eines lukanischen Summariums“ trägt, „welches“ allerdings „aus konkreten Einzelangaben gewonnen ist“ (320). Daß aber die Summarien als solche „ganz aus der Feder des Lukas . . . stammen“, hatte sich schon für 2, 42 ff.; 4, 32 ff.; 5, 12 ff. in Auseinandersetzung mit Jeremias, Cerfaux und Benoit ergeben (160 ff.; 193 ff.; 203 ff.). Das alles heißt nicht, daß Lk. für den ersten Teil seines Werkes keinerlei nennenswerte Tradition zur Verfügung gehabt hätte, nur handelt es sich eben nicht um Stücke einer durchlaufenden Quelle, sondern um Einzelgut sehr verschiedener Herkunft und Art: Neben spärlicher jerusalemischer Tradition (1, 18 f.: 131; 5, 1–5: 201; c. 10*: 273) handelt es sich um Nachrichten aus der hellenistischen Urgemeinde, die teils relativ unversehrt (6, 8 ff.*: 231 ff.; 7, 54: 254; 8, 26 ff.; 273; 13, 1, 342 f.), teils durch den Überlieferungsprozeß bereits entstellt (6, 1 ff.: 227; 9, 19b ff.: 289; 11, 30: 329) in die Hände des Lk. gelangt sind, ferner um volkstümliche Überlieferungen bedeutsamer Ereignisse aus der Geschichte der Gemeinden (9, 1 ff. parr.*: 284), z. T. schon sehr weit von der historischen Wirklichkeit entfernt (8, 4 ff.*: 266), um Personallegenden (11, 28: 328; 12, 1 ff.: 341; 14, 11 ff.: 381), um Elemente einer *πράξεις-Πέτρον*-Tradition (9, 32 ff.*: 295; auch wohl 3, 1 ff.*: 166), um altes liturgisches Gut (einzelne Wendungen der Pt.-Reden, 153), um jüdisches Material, teils bereits vor Lk. christianisiert (181), teils ihm noch in „neutralere“ Form überkommen (7, 2 ff.*: 247; auch 12, 20 ff.: 338), endlich um seiner Herkunft nach unbestimmbares oder deutlich profanes Gut, wie die Völkerliste 2, 9 ff.*, das einzige traditionelle Element im Pfingstbericht (143) und die chronologisch verworrenen Nachrichten über Theudas und Judas (215 f.).

⁷ ThR 22, 1954, 210 f.

⁸ Ausführliche Begründung und weitere Gegenargumente ZThK 51, 1954, 153–167; 54, 1957, 38 ff.

⁹ Dabei wird die Möglichkeit gelegentlicher sprachlicher Nachwirkung palästinensischer Quellen durchaus nicht grundsätzlich in Abrede gestellt; vgl. 163 A. 5.

Diese Sicht der Quellenlage im ersten Teil der Apg. ist m. E. nach den Ausführungen des Kommentars prinzipiell unerschütterlich geworden. Nur über Einzelheiten wird noch zu diskutieren sein. So mag man z. B. fragen, ob die Zurückhaltung des Vf. gegenüber der Möglichkeit jerusalemer Traditionen nicht noch radikalisiert werden müßte. Ist 5, 1—5 wirklich die „Urform“ einer auf alte jerusalemer Tradition zurückgehenden Geschichte? Der exklusive Sinn von *οἱ ἀπόστολοι* (v. 2) paßt zwar trefflich in das lukanische Bild von der Organisation der Urgemeinde, entspricht aber kaum der geschichtlichen Wirklichkeit. Und die Vorstellung, „daß eine geisterfüllte Gemeinde einen Menschen einfach durchschauen kann“ (201), weist auch eher auf hellenistische als auf palästinensische Verhältnisse (H. zitiert selbst 1 K 14, 28 f. als Parallele). — Unklar und z. T. widerspruchsvoll bleibt bei H. die Beurteilung der Corneliusgeschichte. 273 gilt sie als „jerusalemische Tradition über die erste Heidenbekehrung durch Petrus“, 312 f. dagegen wird es offen gelassen, ob die Geschichte auf Vorgänge zurückgeht, die zu der Zeit spielen, als Pt. „Jerusalem bereits verlassen hatte“ (aber kann man dann noch von jerusalemer Tradition sprechen? Wenn H. 409 f. selbst die Unmöglichkeit betont, daß „die jerusalemische Gemeinde“ zum Zeitpunkt des Apostelkonzils „... die Bekehrung des Cornelius . . . als eine göttliche Entscheidung betrachtet“ haben könnte, so läßt sich kaum vorstellen, daß sie nach diesem Zeitpunkt ihre Einstellung so radikal geändert hätte, daß sie ein derartiges Ereignis nicht nur hinnahm, sondern auch traditionsbildend bei ihm mitwirkte), oder ob es sich, wie Knox annimmt, um die Gründungstradition der Gemeinde von Cäsarea handelt. Zwingend ist an diesen Ausführungen allein der Nachweis, daß die von Dibelius vermutete „harmlose“ Grundlage der Erzählung eine Fiktion ist (eine Erkenntnis, die sich schon bei dem von H. nicht genannten J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, Acta Jutlandica XXVI, 1, 1954, 224, findet, hier freilich kombiniert mit unhaltbaren Folgerungen).

Günstiger als im ersten Teil steht es, wie H. im Anschluß an Dibelius nachweist, um die Quellenlage im zweiten Teil der Apg. Auch hier hat Lk. zwar immer wieder einzeln umlaufende Traditionen von großer Verschiedenheit aufgenommen: Mündliche *πῶσις*-Überlieferung (16, 16—18: 448), Nachrichten aus dem Umkreis jüdischen Synkretismus (19, 13 ff.: 507) und syrischer Taufergemeinden (19, 1 ff.: 497), eine Tradition über den Wanderprediger Apollos, den Lk. im Interesse seines Kirchenbegriffs zum Halbchristen degradiert (18, 24 ff.: 496), eine alte antipaulinische Zwecklüge, der er gutgläubig aufgesessen ist (16, 3: 427), eine Notiz über eine jüdische Intervention im Prozeß des Paulus (592). Aber neben Einzelgut dieser Art hat Lk. hier in der Tat einen Quellenfaden zu seiner Verfügung, ein Itinerar über die Reisen des Paulus. Dieses, nicht etwa eine Wirkquelle, liefert ihm den Leitfaden seiner Darstellung. In der Verhältnisbestimmung von Itinerar und Wir-Stücken schließt sich H. an Dibelius an: Sie „haben . . . nichts miteinander zu tun“ (435). Da aber H. die von D. behauptete Identität des Vf. der Apg. mit dem Paulusgefährten Lukas mit Recht abweist (vgl. 33), kann er nicht wie dieser das „Wir“ auf das Bestreben des Vf. zurückführen, seinen eigenen Anteil an den Reisen des Paulus zu kennzeichnen. Da weiter für einen antiken Leser der Apg. beim ersten Auftreten des „Wir“ (16, 9 f.) „nur Silas oder Timotheus“ der Sprecher sein konnte (435), steht angesichts der übrigen Wir-Stellen neben der Möglichkeit, daß der (nicht mit dem Vf. der Apg. identische) Arzt Lukas in dem „Wir“ redet, gleichberechtigt die andere, daß es sich um Timotheus (523) oder „einen anderen“ (644) handelt. Doch ist daneben immer damit zu rechnen, daß der Vf. der Apg. von sich aus auch solche Traditionen in den Wir-Stil übertrug, die ihn ursprünglich nicht boten (542). — Ergibt sich aus diesen Ausführungen mit aller Deutlichkeit, daß das Vorkommen des Wir-Stils zur Aufhellung der Quellenverhältnisse nichts beizutragen vermag, so wird die Frage umso dringender, ob der Umfang des Itinerars auch ohne Hilfe der Wir-Stellen noch zuverlässig zu bestimmen sei. Auch hier geht H. selbständig gegenüber Dibelius vor, indem er umfangreiche Partien dem Itinerar teils abspricht, teils neu zuweist. Hinsichtlich c. 13 f. wird jeder Einfluß des Itinerars verneint:

„Wenn Lukas vom ersten Teil der Reise nichts gekannt hätte, als eine Erzählung über die Blendung des Elymas und die Bekehrung des Prokonsuls, dann hätte er alles, was darüber hinausgeht, ohne die Hilfe einer Tradition leicht ergänzen können. Für den zweiten Teil der Reise wiederum hätte die Kenntnis einer Überlieferung, wie sie in 2 Tim. 3, 11 sichtbar wird, als Unterlage genügt“ (385). Auch die Abfolge von 14, 6 f. zu 14, 8, die Dibelius so beweiskräftig zu sein schien, läßt sich nicht durch den Einfluß des Itinerars erklären (369 A. 4). — Andererseits glaubt H. in c. 21–28 neue Spuren des Itinerars entdeckt zu haben. Hinsichtlich 21, 15 ff. sei nicht einzusehen, „warum das Itinerar mit dem Eintreffen in Jerusalem aufgehört und nicht auch die entscheidungsschwere Zeit bis zur Verhaftung beschrieben haben soll“ (548). Deshalb habe man hinter v. 15–26 einen Itinerarbericht anzunehmen, der von der Übernahme der Kosten für die Auslösung von 4 mittellosen Nasiräern durch Paulus erzählte. — Hier erheben sich jedoch schwerwiegende Fragen. Von den historischen Schwierigkeiten zunächst abgesehen: Konnten Eigenart und Funktion des Itinerars der Aufnahme einer solchen Erzählung günstig sein? Man sieht nicht ein, wie eine Quelle, die sich gerade durch die untendenzlose, schematische Knappheit ihrer Angaben als für die alltägliche Missionspraxis konzipiert erweist (und auch H. anerkennt unausdrücklich diese von Dibelius entwickelten Charaktere des Itinerars, vgl. etwa 445; deutlicher ZThK 52, 1955, 221 A. 1), einen derart ausführlichen und überdies für die Bedürfnisse der Mission völlig irrelevanten Bericht geboten haben sollte. Wer dieses Bedenken nicht anerkennt, setzt jedenfalls das einzige für die Identifikation des Itinerars bisher sicher zur Verfügung stehende Kriterium außer Kraft. Da Lk. in der Tat schwerlich den ganzen Bericht „aus der Luft gegriffen“ haben wird, ist nach einem andern Ursprung dieser Tradition zu fragen. Angesichts von 16, 3 und H's Erklärung z. St. kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.

Ähnliche Fragen erheben sich zu c. 27 f. Auch hier glaubt H. hinter der lukanischen Darstellung einen aus dem „Pauluskreis“ (644) stammenden „Reisebericht“ (641) feststellen zu können, ohne auf das Verhältnis dieses „Itinerars“ (652) zu dem in c. 16–21 verwendeten einzugehen.¹⁰ Aber gerade wenn man sich durch H. davon überzeugen läßt, wofür Dibelius noch den stringenten Beweis schuldig geblieben war (vgl. Kümmel a.a.O. 200), daß nämlich 27,9–11, 21–26, 31.33b–38a.42 f.* Einschübe des Vf. ad maiorem Pauli gloriam sind (639 ff.) — und ähnliches wird von 3b gelten, vgl. Overbeck z. St. — wird man den verbleibenden Rest schwerlich auf ein Itinerar zurückführen können. Wiederm fiele jeglicher Bezug auf die Missionspraxis fort, die an Reiserouten, Namen von Erstbekehrten und Missionserfolg, keineswegs an einem nautischen Kolleg interessiert war. Welches andere Motiv hätte sonst noch hinter diesem angeblichen Itinerar stehen können? H. sagt: „Innig(e) Anteil(nahme) am Schicksal des Apostels“ (644); das ist kaum überzeugend — der Vf. der Apg. sah sich ja gerade nach H.'s Urteil deswegen zur Überarbeitung seiner Vorlage veranlaßt, weil „Paulus . . . darin nicht hervor(trat)“ (645). Da 28,1–10.14a auch nach H. nicht aus dem Itinerar stammen, bleibt der Schluß am wahrscheinlichsten, daß Lk. ein profanes Reisedokument als Leitfaden seiner Darstellung benutzt hat, dessen Spur sich zum letzten Male 28,14b zeigt. Daß es sich dabei um keinen Reise-„roman“ gehandelt haben kann (644), wird man H. zugeben müssen, ist für das Gesamturteil aber unwesentlich.

2. *Der historische Befund.* „Überblickt man das Traditionsgut, dann sieht man sofort, daß es für eine Apostelgeschichte nicht ausreicht“ (96). Umgekehrt heißt das: Die Apg. kann über die Geschichte des Urchristentums nur in sehr bescheidenem Ausmaß informieren. So gut wie völlig unergiebig sind in dieser Hinsicht c. 1–5. Da nicht nur die Reden, die Wundergeschichten, Himmelfahrts- und Pfingstlegende, sondern, wie H. zeigt, auch das zunächst unverdächtig scheinende glossolalische Motiv der Pfingsterzählung (143) und die Summarien (98 ff.) mit ihrer Behauptung eines urchristlichen „Liebeskommunismus“ (195) lukanische Fik-

¹⁰ ZThK 52, 1955, 221 A. 1 scheint er beide für zusammengehörig zu halten.

tion sind, bleibt als historisch zuverlässig nicht viel mehr als eine Tradition über eine notwendig gewordene Auffüllung des Zwölferkreises (131), ein zutreffendes Bewußtsein um die enge Verbundenheit der ersten Christen mit der jüdischen Gemeinde (186), eine Tradition über die Opferfreudigkeit des Barnabas (195) und ein Grundstock der Ananiasgeschichte (doch s. dazu oben!). Näher an die geschichtliche Wirklichkeit führt erst c. 6. Die Widersprüche dieses Berichts zu seinem Kontext und sich selbst zwingen zu dem Schluß, daß „die jerusalemische Gemeinde keine einheitliche Größe war, sondern aus zwei nebeneinander bestehenden Gruppen mit je einer eigenen Leitung bestand: den ‚Hebräern‘ unter den Zwölf und den ‚Hellenisten‘ unter den Sieben“. Die Trennung zwischen ihnen bewirkte nicht nur der Einfluß von „Sprache und Kulturwelt“, sondern vor allem das hellenistische Verständnis von Tempel und Gesetz, das den Hebräern äußerst suspekt war und die Verfolgung auslöste, von der diese verschont blieben (222 ff.). Die Führer der Hellenisten, zu denen wohl auch Barnabas zählte (322), beginnen nach der Verfolgung mit der gesetzesfreien Heidenmission in Antiochia (315 ff.).

In den folgenden Kapiteln ist der Ertrag an historisch zuverlässigem Material wieder äußerst gering. 7,54 ff. schimmert noch durch, daß der Mord an Stephanus ein Akt der Lynchjustiz war (254); 8,24 ff., daß es in Samarien „zur Bildung einzelner christlicher Gemeinden“ kam, „die zunächst von Philippus gewonnen wurden und sich später an die jerusalemische Gemeinde anschlossen“ (266; doch dürfte letzteres lukanische Fiktion sein!); 9,1 ff., daß Paulus nach seiner Bekehrung von einem Glied der Gemeinde zu Damaskus getauft wurde (284); 11,3, daß die Urgemeinde gegen die Taufe von unbeschnittenen Heiden protestiert hat (314; zur Corneliusgeschichte s. o.; die Petrusvision ist wahrscheinlich „zur Veranschaulichung der Lehre 10,28 vom Schriftsteller selbst entworfen“); 11,27 ff., daß Paulus eine Kollektenreise nach Jerusalem unternommen hat (die von der Überlieferung fälschlich mit seiner zweiten Jerusalemreise identifiziert wurde, 329). In 12,1 ff. ist die Erwähnung der Hinrichtung des Jakobus, 13,1 ff. die Liste der antiochenischen Gemeindeführer historisch (338,342). Dementsprechend, daß c. 13 f. kein Itinerar zugrunde liegt, ist der historische Wert dieses Berichtes über die 1. Missionsreise gering; aufgrund von Gal. 1,21 in Verbindung mit Apg. 15,23.41 ist es darüber hinaus wahrscheinlich, daß diese Reise erst nach dem Apostelkonzil stattfand und von Lk., der die Identität der Reisen 11,30 und 15,2 ff. nicht durchschaute, falsch eingeordnet wurde (386, im Anschluß an Jeremias u. a.). — Die lukanische Darstellung des Apostelkonzils, die „die Legitimität der gesetzesfreien Heidenmission . . . und das Ringen der Antiochener um die Anerkennung dieser ihrer Heidenmission“ miteinander versöhnen will, „ist eine imaginäre Konstruktion“ (410). (Doch zeigt H. in einem instruktiven Exkurs über Gal. 2, a) daß Paulus in der Tat nicht als ein „großer Einsamer“, sondern als „bevollmächtigter Vertreter“ der antiochenischen Gemeinde die Verhandlungen geführt hat, b) daß das Konzil keine wie immer geartete Teilung der Missionsgebiete, sondern die Zustimmung der jerusalemischen Gemeinde zur gesetzesfreien Heidenmission zum Ergebnis hatte, 410 ff.). Das Aposteldekret steht in keinem Zusammenhang mit dem Konzil und gehört überhaupt nicht in den Umkreis des Jakobus, der sich für den Verkehr mit Nichtjuden weiterhin an das unverkürzte väterliche Gesetz gebunden wußte, sondern wurde „in einer gemischten Diasporagemeinde“ zu einer Zeit eingeführt, als man mit dieser Minimalforderung die Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen zu sichern hoffte. Z. Zt. des Lk. stand es, schon unabhängig von diesem Zweck, noch in Geltung (415 ff.).

Auch im zweiten Teil der Apg. ist die Ausbeute an historisch zuverlässiger Überlieferung gering — abgesehen von dem aus dem Itinerar stammenden Material, das H. bis 21,18 im Anschluß an Dibelius begrenzt.¹¹ 15,36 ff. schimmert

¹¹ Wenngleich er es gelegentlich anders interpretiert; z. B. sieht er richtig, daß 18,22 im Itinerar nur Cäsarea gemeint sein kann (490).

noch durch, daß die Überlieferung von einer Begleitung des Paulus durch Barnabas auf der 2. Missionsreise nichts weiß, was Lk., der den antiochenischen Zwischenfall nicht kennt, sich auf seine Weise erklärt (422 f.), 18,24 ff., daß die ephesinische Gemeinde vorpaulinischen Ursprungs ist und in selbständigen Beziehungen mit dem Wanderprediger Apollos stand (489.496); aus 20,17 ff. ergibt sich, daß Lk. nichts von einer Befreiung des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft weiß, sondern seinen Märtyrertod in Rom voraussetzt (530 A. 2; vgl. 664 f.), aus 21,15 ff. (Itin.), daß Paulus auf Anraten der jerusalemer Gemeindeleitung die Ausweihungskosten der Nasiräer übernommen hat (548); aus 25,1 ff., daß er an den Kaiser appelliert hat (602).

Zur Kritik seien drei Einzelprobleme herausgegriffen:

a) Die im ganzen überzeugende Darstellung der aus c. 6 zu erschließenden Vorgänge läßt doch eine Frage offen: War die Spannung zwischen „hellenistischen“ und „hebräischen“ Christen in Jerusalem wirklich durch ein verschiedenes Verständnis von Tempel und Gesetz bedingt? H. entscheidet die Frage^{11a} aufgrund von 7,48.53 (226) — angesichts seiner Interpretation der Stephanusrede völlig unverständlich. Kann eine Rede, die eine Komposition aus einer „neutralen“ Geschichtspredigt und lukanischen Zusätzen ist, für die Verkündigung des historischen Stephanus beweiskräftig sein? H. mahnt 248 in dieser Sache selbst zur Vorsicht. Berücksichtigt man ferner, daß im Judentum spiritualisierende Interpretationen des Kultus und sogar ausdrückliche Tempelpolemik¹² durchaus nicht unerhört sind, so wird man es kaum glaublich finden, daß die hellenistische Gemeinde zu Jerusalem aufgrund derartiger Sonderlehren aufgelogen ist. Vielmehr wird man das hinter der 11,19 ff. geschilderten Tätigkeit der Hellenisten wirksame Selbstverständnis auch schon für ihre jerusalemer Periode in Ansatz zu bringen haben, d. h. im Bekenntnis zur gesetzesfreien Heidenmission ihre für jüdische und „hebräisch“-christliche Ohren fundamentale Ketzerei erblicken.

b) Die formkritischen Bedenken gegen eine Herleitung des Berichtes 21,15 ff. aus dem Itinerar wurden bereits erwähnt. Hier ist nur noch die historische Schwierigkeit zu bedenken, die der Annahme entgegensteht, Paulus habe einem Drängen der jerusalemer Gemeindeleitung auf demonstrative Übernahme der Ausweihungskosten Folge geleistet, um nicht die Ablehnung seiner Kollekte zu riskieren. Aber so wie 18,18 „der paulinischen Gnadenlehre straks zuwider(läuft)“, so wenig läßt sich 21,15 ff. mit ihr versöhnen. Daß dieser Fall „ganz anders gelagert“ sei als jener (488), ist unter diesem Gesichtspunkt nicht einzusehen. Man wird sich bei der Frage nach dem möglichen Verhalten des Paulus gewiß durch Stellen wie 1 K 9,19 ff. vor einseitigen Schlüssen bewahren lassen müssen, aber daß Paulus einen levitischen Reinigungsritus observierte, um zu einer „für jeden Juden als besonders fromm“ geltenden Handlung präpariert zu sein und damit den „Vorwürfen“ gegen seine Gesetzeslehre „den Wind aus den Segeln“ nehmen zu können (550) — daß er also einen ihm aufgenötigten status confessionis unter Anerkennung nomistischer Ansprüche durchgestanden hätte, ist m. E. undenkbar.

c) Schließlich fordert auch die zwar nirgendwo ausdrücklich, sondern leider stets nur beiläufig von H. zur Sprache gebrachte Sicht der verfassungsrechtlichen Verhältnisse der Urgemeinde zur Kritik heraus. Stelle das gemeindeleitende Gremium der „Zwölf“ wirklich eine „apostolische“ Institution dar (vgl. 314: die „ändern elf Apostel“; 322: „apostolische Anweisung durch die Zwölf“¹³)? Wie man auch zu der neuerdings wieder von W. Schmithals mit gewichtigen Gründen vertretenen These stehen mag, daß Apostelbegriff und -amt der Urgemeinde

^{11a} Die jüngst auch von E. Schweizer wieder bejaht worden ist (EvTheol 17, 1957, 10).

¹² Sib. IV, 8 ff., dazu P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 1934, 377.

¹³ Vgl. 131, wo zwar der lukanische Apostelbegriff als „späteren Datums“ erwiesen wird, dies aber keineswegs auch wegen seiner Übertragung auf die Zwölf.

überhaupt „völlig fremd“ seien,¹⁴ wie man deshalb H's Gleichsetzung von Ur-gemeinde und apostolischer Gemeinde (256; vgl. ZThK 52, 1955, 218) auch beurteilen mag, — daß der Apostolat jedenfalls nicht mit der zu des Paulus Zeiten längst historischen Institution der „Zwölf“ zusammenhängt, ergibt sich aus 1 K 15,1 ff., Gal 1 f., den ältesten Zeugen zur Sache, mit aller Deutlichkeit. Die Kombination beider Größen ist das Kunstprodukt einer späten Zeit.^{14a}

3. *Der theologische Befund.* War unser Referat bisher mit Absicht einseitig an denjenigen Aspekten des Kommentars orientiert, die für den Leser einer kirchengeschichtlichen Zeitschrift von primärem Interesse sein werden, so sei doch ausdrücklich angemerkt, daß damit die Intentionen H's erst zu einem Teil zur Sprache gebracht sind. Der vorgeführte literarische und historische Befund bedeutet für ihn geradezu nur einen Nebenertrag, gewonnen aus einer intensiven Analyse des kompositorischen Charakters der App., deren sachlicher Vorrang vor den literarischen und historischen Fragestellungen in diesem Kommentar durchweg und mit erstaunlicher Fruchtbarkeit einen heuristischen Vorrang impliziert. Auf einige der wichtigsten Ergebnisse dieser prägnant theologischen Betrachtungsweise, die an anderem Ort eine umfassende Würdigung erfahren müßte, sei noch kurz eingegangen.

„Bloß der Skeptiker schreibt ad narrandum“ (19, im Anschluß an Renan), Lk. dagegen geht es um die Interpretation der berichteten Ereignisse als einer „göttlichen Tat“ (93). Deswegen wäre die App. „nicht zustande gekommen, wenn nicht Lk. einen sehr erheblichen Beitrag dazu geleistet hätte“, in dem er diese Interpretation vollzieht, der vor allem in den Reden, den Summarien und in freien Manipulationen mit dem Traditionsgut seinen Niederschlag gefunden hat (96 ff.).

Welche Motive beherrschen seine Interpretation? Neben dem allgemeinen Bestreben, die „Ausbreitung der Heilsbotschaft“ als von Gott gewirkt (92) und die Periode dieser Ausbreitung als „Heilszeit“ (95) zu erweisen, hat Lk. vor allem apologetische Interessen. Er entfaltet seine Apologetik nach zwei Seiten: Dem Judentum gegenüber demonstriert er, „daß zwischen Juden und Christen die Brücken nicht abgebrochen sind“, weil sie einander in dem (für Lk. entscheidenden) dogmatischen Locus über die Ankunft des Messias und die Auferstehung der Toten wiedererkennen und damit „Gemeinschaft im Letzten“ bewahren können (576). Freilich gilt das nur für einen Teil des Judentums, die Pharisäerschat (186), weshalb für Lk. eine differenzierende Betrachtungsweise des Judentums und seiner Gruppen „von entscheidender Bedeutung“ ist (178). Mit dem von den Pharisäern repräsentierten Israel aber „läßt sich das Christentum in ungebrochener Kontinuität . . . verstehen“ (565), wie denn Lk. von Paulus nicht behauptet, daß er Pharisäer war, sondern daß er es ist (572). Diese Apologetik stellt aber „kein Friedensangebot an Israel“ dar (626), sondern will das Christentum „als innerjüdische *alqois*“ erweisen, um für dieses die Vorteile einer religio licita reklamieren zu können (565). Damit gehört sie in das von Lk. breit ausgeführte apologetische Gespräch mit dem römischen Staat (626), das sich auch in der Zurückhaltung gegenüber dem „Geist der Martyriumsfrömmigkeit“ (83.625), in der Vorliebe für prominente Bekehrte (312.353), in der Anerkennung objektiver oder sogar wohlwollender Behördenvertreter (484.519), sowie vor allem in der Darstellung des Prozesses gegen Paulus (557.624 ff.) geltend macht. Diese Apologetik erwächst aus dem Bewußtsein um die „Lebensfrage“, der sich das Christentum mit der Desavouierung der Naherwartung (114.121 f., 146) und dem damit notwendig gewordenen „Übergang von Weltferne zur Weltnähe“ (108) konfrontiert sieht.

Neben den apologetischen verfolgt Lk. noch mannigfache andere Intentionen, die freilich nicht wie jene das ganze Werk durchziehen, sondern mehr gelegentlich

¹⁴ Die Gnosis in Korinth (FRLANT NF 48), 1956, 245; vgl. ZNW 47, 1956, 33 f.

^{14a} Vgl. J. Munck, *Studia Theologica* 3, 1949, 104.

zur Geltung kommen. Hierher gehören seine antignostische Polemik (91.534 f.), sein Verständnis der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte (115), die den „Wahrheitsbeweis“ für das Christentum produziert (215), gewisse Züge einer nach-apostolischen „Theologie des ‚guten Gewissens‘“ (570; vgl. 310), die Entfaltung eines Apostelbegriffs, für den die Verwurzelung im Leben Jesu charakteristisch ist (131 f.), sowie die Betonung der Wichtigkeit der kirchenleitenden Organe für die „Kontinuität der Kirche“ (256; vgl. 408).

Auch hier erheben sich im einzelnen manche Fragen, von denen einige genannt seien.

1. Trifft es zu, daß die Ausführungen zum Verhältnis Judentum—Christentum ausschließlich um das Verständnis des römischen Staates werben (626)? Diese Deutung, die etwa für die Gallio-Szene unmittelbar einleuchtet, kann doch schwerlich für Stellen wie 16,4; 21,15 ff., die antiochenische Paulusrede oder das Aposteldekret befriedigen. Auch trifft es m. E. nicht zu, daß „Lk. in der App. die Gesetzesfrage . . . stark in den Hintergrund treten läßt“ (187; Overbeck behauptete einst sogar: Er kann mit ihr „spielen“, Z.wiss.Th. 1872, 337) — er bemüht sich vielmehr gerade um eine positive Lösung. — Apologetische Bemühung um das Judentum ist im frühen Christentum auch keineswegs unerhört, wie das Beispiel des justinischen Dial.c.Tryph. lehrt, der ja sicher nicht auf den römischen Staat gemünzt ist. Eine andere Frage, die hier nicht erörtert werden kann, ist es, ob bei Lk. und Justin wirklich konkrete missionarische Absichten verfolgt werden, oder ob es ihnen um einen geschichtstheoretischen Aufweis der Kontinuität der Zeiten geht.

Daß nicht alle Apologetik des Lk. an Rom orientiert ist, geht weiter aus seiner merkwürdigen Stellung zum zeitgenössischen Synkretismus hervor, die bei H. kaum gewürdigt wird. 8,18 ff.; 13,8 ff., in abgeschwächtem Maße auch 19,13 ff. muß die konziliante Behandlung seiner Repräsentanten auffallen. Hier spricht nicht bloß „eine unerwartete Milde“ (352) — das lehrt schon das Vorkommen des Stichwortes *ἄκρι καὶ ὁσίου* 13,11, das von Conzelmann 18 f. für das Lukas-Evangelium als Schlüsselbegriff erwiesen ist —, sondern der konsequente Versuch, die Selbständigkeit des Christentums inmitten einer synkretistischen Umwelt so zu wahren, daß die Möglichkeiten zur Diskussion und evtl. Einigung mit ihr nicht verschüttet werden. (Ähnliches Bemühen führt bei Justin zu der ausgeführten Lehre von der dämonischen *μύησις* des Christentums.)

2. H. streift mehrfach die Bedeutung des kirchlichen Amtes für die lukianische Theologie. Hier scheint jedoch eines ihrer zentralen Motive vorzuliegen, das eine ausführliche Analyse verdient. So richtig die Feststellung ist, daß „die Kirche“ in der App. nie zum Subjekt wird (90 A. 2), so sehr bedarf die Auskunft, die Macht Gottes sei dieses Subjekt, angesichts der programmatischen Rede 20,17 ff. der Präzisierung. Hat man sich von dieser Rede (die stärkste Beziehungen zu den Past. aufweist) den Blick für das Interesse des Lk. an Fragen des kirchlichen Amtes und der Sukzession schärfen lassen, so wird man es auch in anderen Zusammenhängen der App. am Werke sehen. Aufschlußreich wäre unter diesem Gesichtspunkt eine Analyse der Stellung des Paulus in der App.

H's großes Werk bringt nicht nur neue Lösungen, sondern stellt für die Zukunft vor neue Fragen. Sie beginnen bei den Problemen von Abfassungsort und -zeit. Steht es fest, daß Lk. von der Topologie Palästinas (206 A. 2. 582) keine, von derjenigen Kleinasien (vgl. 363) und Athens (vgl. 469) nicht unbedingt zuverlässige Vorstellungen hat, so wäre ernsthaft an Rom als Ursprungsort zu denken. Die Gleichsetzung Roms mit dem *ἐσχάτον τῆς γῆς* (1,8; vgl. 115³) beweist gar nichts, sondern ist von Lk., der das Lokalkolorit über alles liebt, vom Schauplatz der Szene her empfunden.¹⁵ Sicherer wird sich jedoch nur auf dem Wege eines Vergleiches der App. mit zeitgenössischen Zeugnissen ausmachen lassen. —

¹⁵ Vgl. dazu W. Marxsen, Der Evangelist Markus (FRLANT NF 49), 1956, 72.141: Lk. sitzt am Ende einer als von Jerusalem ausgehend vorgestellten Missionslinie.

Das gilt auch von der Frage der Abfassungszeit. H. hält an den achtziger Jahren fest (106). Daß Lk. „keine Sammlung der Paulusbriefe“ kennt,¹⁶ ist dafür jedenfalls kein Argument. Denn 1. ist es unbewiesen, daß er sie nicht kennt und nicht absichtlich ignoriert, 2. findet sich bei einem so späten Autor wie Justin solche Kenntnis ebenso wenig. Alle angeblichen Zitate aus dem Corpus Paulinum, die man bei ihm hat finden wollen, betreffen solche Stellen, die von der modernen Forschung als vorpaulinisches Gut identifiziert sind, und beweisen damit lediglich Abhängigkeit von gemeinsamen Überlieferungen. Es spricht deshalb m. E. nichts dagegen, das Werk des Lk. im 2. Jahrhundert anzusetzen — dafür aber sprechen nicht nur Kleinigkeiten (wie die Tatsache, daß nach dem konventionellen Zeitansatz die Szene 26,1 ff. zu Lebzeiten Agrippas geschrieben worden wäre; vgl. 623), sondern vor allem der Charakter seiner Theologie. H. bestimmt ihn als „frühkatholisch“ (40.205) bzw. „nachapostolisch“ (593) und versteht ihn als Ausdruck einer „neuen Zeit“ (87). Weitere Forschung wird vor allem den konkreten Ort dieser Theologie innerhalb der sich entfaltenden frühkatholischen Denkbewegung zu bestimmen haben. Damit — hier liegt für den Kirchenhistoriker wohl das entscheidende Verdienst des neuen Kommentars — hat sich die historische Relevanz der App. grundlegend gewandelt (vgl. 41): Als Quelle für die älteste Epoche der Kirche¹⁷ hat sie sich als unzureichend erwiesen, für die Geistesgeschichte des nachapostolischen Christentums ist sie zu einem Zeugnis ersten Ranges geworden.

Bonn

G. Klein

W. H. C. Frend: *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford (Clarendon Press) 1952. XVI, 360 S., 3 Kt. geb. sh 35/—.

Als Konstantin 312 die Herrschaft im Westen erlangt hatte, wurde er sehr bald in einen Konflikt hineingezogen, der die afrikanische Kirche erschütterte und in dessen Verlauf das neue Verhältnis von Staat und Kirche auf eine harte Probe gestellt wurde. Konstantin griff in die Kämpfe ein, aber er scheiterte, und der Donatismus blieb über 100 Jahre eine Quelle ständiger Unruhe für Staat und Kirche. Auch Augustin ist letztlich nicht mit ihm fertig geworden, und erst die Grabesruhe, die der Islam auch über diese Gebiete brachte, hat dieser Bewegung ein Ende gesetzt. Was ist der Grund für dieses Schisma und was verließ ihm eine solche unheimliche Gewalt? Man hat schon viel über diese Frage debattiert, hat manche Untersuchung über den Donatismus angestellt, sich dabei aber vielfach nur auf die Anfänge oder die Epoche Augustins begrenzt. Eine umfassende Gesamtdarstellung, unter Verwertung des gesamten literarischen und archäologischen Materials — dieses archäologische Material ist in den letzten Jahrzehnten durch die vorbildliche Arbeit französischer Forscher in reichem Maße zu Tage gefördert — ist seit langem ein Bedürfnis. Nur sie allein kann ja Antwort auf die Frage nach Ursprung und Triebkräften dieser Bewegung geben. Jetzt liegt nun eine solche Darstellung, eine Geschichte des Donatismus in umfassender Breite vor. W. H. C. Frend hat in jahrelanger Arbeit (über die S. Vf. berichtet wird und die bis in das Berliner kirchengeschichtliche Seminar von Hans Lietzmann im Jahre 1936 zurückreicht) das Material gesammelt und gesichtet. Das Ergebnis dieser Arbeit ist dieses wohl für lange Zeit maßgebende Buch über den Donatismus. Durch die Freundlichkeit des Verf. wurde der ZKG verspätet noch ein Rezensionsexemplar zur Verfügung gestellt. Die Anzeige hat sich aus verschiedenen Gründen verzögert, muß aber in Anbetracht der Bedeutung des Werkes ausführlich gehalten werden.

¹⁶ Ebd. und ZThK 52, 1955, 220.

¹⁷ Auch von kritischen Forschern wurde sie bis heute vielfach so gelesen; vgl. als jüngstes Beispiel A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953, 21 ff., und seine grundsätzliche Vertrauensklärung *Studia Theologica* 9, 1956, 90 A. 2.

A movement of protest in Roman North Africa — so lautet der Untertitel und damit ist schon eine wichtige Seite des Werkes betont. F. sieht im Donatismus nicht nur eine kirchliche Bewegung mit theologischen Motiven, sondern er bemüht sich mit Erfolg auch die völkischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren zur Geltung zu bringen. Damit ist der Rahmen der Untersuchung von vornherein sehr viel weiter gespannt, als es sonst bei kirchengeschichtlichen Monographien der Fall zu sein pflegt, und weiter ist damit der Donatismus in den Zusammenhang gestellt, in den er sicher auch gehört: in den Prozeß der Auflösung der einheitlichen griechisch-römischen Kultur des Imperiums, der in der Eroberung weiter Gebiete durch den Islam seinen Abschluß gefunden hat.

In Kap. I (The problem of Donatism: Origins of the schism) wird eine kurze Darstellung der Anfänge gegeben, wobei der Vergleich der Entwicklung in Afrika mit der in Rom, Ägypten und anderen Ländern die Frage nach den geographischen oder sonstigen Besonderheiten in dieser Provinz aufwirft: „The most likely method of approach to this problem seems to be the understanding of conditions in Numidia . . . Southern Numidia remained for three centuries the heart of Donatism . . . The geographical distinction is interesting, and perhaps the clue to Donatism may be found in a comparative study of economic and social conditions in these two provinces, and of the popular religion which flourished there“ (S. 24). Diesen Fragen geht F. nun in den nächsten Kapiteln nach. Kap. II (Carthage and Numidia) untersucht die geographischen und wirtschaftlichen Unterschiede, die auch die Bevölkerung geprägt haben (berberische Landbevölkerung — griechisch-römische Stadtbevölkerung). Kap. III (Town and country in Roman Africa) gibt eine kurze Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Landes. Wichtig ist der Wandel in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, der sich im 3. Jh. vollzieht. Kap. IV (The geographical distribution of Donatism) zeichnet dann auf diesem Hintergrund die Verbreitung des Donatismus, unter ausgezeichneter Benutzung literarischer und archäologischer Quellen. Das Problem der libyschen (berberischen, nicht punischen) Sprache wird von F. mit Recht stark betont. In Ägypten und Kleinasien lassen sich ja ähnliche Erscheinungen beobachten — schon Karl Holl hat darauf hingewiesen: Ges. Aufs. II, 247 — wie in Nordafrika: „the ‚heretical‘ form of Christianity struck deepest root where native linguistic and cultural traditions were most vigorous“ (S. 59). Das Bemühen des Verf., wirklich alle Faktoren, die das große Schisma bewirkt und beeinflußt haben, zu erfassen, kommt eindrucksvoll in dem V. Kapitel (North Africa in the fourth century A. D.) zum Ausdruck, in dem ein umfassendes Bild von dem Niedergang dieser blühenden Provinz (Steuerpolitik!) entworfen wird. Das Treiben der Bagauden und Circumcellionen wird verständlich, wie andererseits ein Augustinizitat die konservative Haltung der führenden Schicht und ihre erschütternde Blindheit gegenüber den sozialen Mißständen vor Augen führt. Trotz der Betonung der geographischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren wird der religiöse Hintergrund des Donatismus von F. nicht außer acht gelassen — das Buch ist ja nicht etwa von marxistischer Geschichtsanschauung geprägt. Kap. VI (The religious background of Donatism) zeichnet die religionsgeschichtliche Entwicklung in Numidien nach, wo die alten Traditionen trotz römischer Götternamen lebendig geblieben sind. Im 3. Jh. erfolgt dann die große Wende zum Christentum, aber bezeichnenderweise gleich zu einem fanatischen Glauben. Den mit der Christianisierung zusammenhängenden Problemen sind die nächsten Kapitel gewidmet, die einen Abriss der afrikanischen Kirchengeschichte im 3. und 4. Jh. darstellen. Zunächst wird ein Überblick über die Ausbreitung gegeben (Kap. VII: The expansion of Christianity in North Africa). Dabei ist zu beachten, „that the change in religion coincided with economic and social changes, for it was in these years that the predominant unit in society ceased to be the city state and became instead the village and the villa“ (S. 94). Die Gründe dafür versucht F. in Kap. VIII (Factors relating to the conversion of North Africa to Christianity) aufzuweisen. Dieser Abschnitt ist insofern besonders interessant und wichtig, als darin das grundsätzliche Problem der Kontinuität in der

Kirchengeschichte Afrikas klar herausgearbeitet wird. Das Christentum in dieser Gegend war möglicherweise nichts anderes als „transformed popular religion“ (S. 98), und die alten antirömischen Ressentiments spielen bei der Christianisierung eine erhebliche Rolle. Auch innerhalb der afrikanischen Kirche kann F. eine beachtliche Kontinuität nachweisen: Kap. IX (African church divisions in the time of Tertullian) zeigt, daß die Haltung der Christen zu Beginn des 3. Jh. nicht anders war als die ihrer Nachkommen 100 Jahre später (vgl. die Passio Perpetuae mit den Acta Saturnini). „Though we know not whether Tertullian had any direct influence on the Donatists, their thought was in many ways but a continuation of his own. It is perhaps hardly an exaggeration to account him less a Catholic apologist than the forerunner and father of Donatism“ (S. 124). Bekommt so die Gestalt des Tertullian ein neues Gesicht, so wird auch Cyprian in einer beachtlichen, neuen Beleuchtung gezeigt (Kap. X: The African church in the time of Cyprian). Die Kontroversen unter diesem Bischof zeigen dieselbe Struktur wie später der Donatismus, und die Größe Cyprians liegt vielleicht gerade darin, daß er die rigoristischen Traditionen aus den Händen der „ignorant confessors“ nahm. „His place in the history of Donatism may perhaps be compared to that of St. Cyril in the history of Monophysitism“ (S. 140).

Hat der Verf. bis hierhin umfassend die Vorgeschichte und den Hintergrund des Donatismus dargestellt, so geht er nun mit Kap. XI (Constantine and the Donatist church) zur Geschichte dieser Bewegung über, wobei natürlich durch die vorhergehenden Kapitel in gewisser Weise die Weichen gestellt sind: Einerseits erklärt F. den Beginn des Schismas nicht zuletzt aus den in der 2. Hälfte des 3. Jh. entstandenen Selbstständigkeitsbestrebungen Numidiens gegenüber Karthago und dem Fortleben des alten Rigorismus, und andererseits zeichnet er den großen Donatus als legitimen Bewahrer der Traditionen Cyprians — zugleich aber auch als Vorläufer Mohammeds. Die Maßnahmen Konstantins gegen die Donatisten waren bekanntlich ein Fehlschlag und F. spricht mit Recht von dem „triumph of Donatus“. Die Zeit 337—363 ist die Periode der Ausbreitung des Schismas (Kap. XII: The consolidation of Donatism), zugleich aber auch die Epoche, in der die endgültige Entfremdung zwischen Nordafrika und der übrigen römischen Welt sich anbahnt: „With Donatus of Carthage begins the cycle of events which led to the division of the Mediterranean between the rival creeds represented by Pope and Prophet“ (S. 182). Was nun folgt (Kap. XIII: The age of Parmenian; Kap. XIV: The rule of Optatus and Gildo) ist trotz mancher Höhepunkte (etwa die theologische Leistung des Parmenian oder der Versuch des Gildo, ganz Afrika donatistisch zu machen, wären hier zu nennen) kein Aufstieg mehr. Jedenfalls muß man wohl — stärker als F. es tut — schon in dieser Zeit den Stillstand und Rückschritt sehen. „The years 391 to 392 may be regarded as decisive in the history of the two Churches“ — so beginnt Kap. XV (St. Augustine and the Donatists). Damit betritt also der größte Afrikaner den Schauplatz, und die Geschichte des Donatismus ist in den nächsten beiden Jahrzehnten zugleich die Geschichte Augustins. Das Bild, das F. von Augustin und vor allem von seiner Beteiligung an dem Kampf gegen die Donatisten entwirft, ist eine heilsame Korrektur an dem geläufigen Augustinbild. Der Mißerfolg der Bemühungen des Kirchenvaters werden nicht beschönigt, wie auch nicht verschwiegen wird, daß die Folge seines Vorgehens und seiner Theorien eine starke Abhängigkeit der afrikanischen Kirche von Rom war: „In their last days the African Catholics were dependent on outside support for both material aid and spiritual direction“ (S. 243). Augustins Schatten fällt über den letzten Akt des donatistischen Dramas, den F. ebenfalls eindrucksvoll zu schildern weiß (Kap. XVI: The eclipse of Donatism; Kap. XVII: The conference of Carthage; Kap. XVIII: The aftermath of the conference; Kap. XIX: The last phase). Auch hier wird der Gegensatz stark von der afrikanischen Tradition her bestimmt: „The language spoken by Petilian was the language the Africans understood, that of Augustine was not“ (S. 255). In den Stürmen des Islam gingen dann beide Kirchen (Kap. XX skizziert noch einmal den Gegensatz: Two cities . . . two churches) unter, die katholische Kirche, weil sie römisch war, die

Donatisten, weil sie ihre Kraft verbraucht hatten und auch weil durch ihre nationale und völkische Herkunft, durch soziale und wirtschaftliche Faktoren der Weg zum Islam vorbereitet war.

So wird noch einmal deutlich, daß der Donatismus nicht irgendein kirchliches Schisma war, sondern viel tiefere Ursachen hatte und unter wirtschafts-, sozial- und welthistorischen Aspekten zu sehen ist. Gewiß ist das nicht alles, was F. über den Donatismus zu sagen hat. „In the last resort the differences between Donatist and Catholic turned on the relations between Church and society, between Christianity and the Roman Empire. The two communities provided contrary answers. First, the attitude of the Catholic Church to the Roman Empire was modified after 312, while the Donatists retained the antithesis preached by Tertullian and Cyprian. Secondly, partly as a result of this, the outlooks of the two Churches on social questions became progressively more opposed as the fourth century wore on“ (S. 324 f.). Damit ist deutlich, daß nicht nur soziale Fragen, sondern auch theologische Positionen im Spiel waren. Aber — und das scheint mir ein Hauptverdienst dieses trefflichen Buches, das so glänzend geschrieben ist, daß man schon an der Darstellung die souveräne Beherrschung des Stoffes durch den Autor merkt — das Problem des Donatismus wird hier aus der Enge der rein theologie-, dogmen- oder kirchenrechtsgeschichtlichen Schau herausgeholt und in einen größeren Zusammenhang gestellt, damit aber erst richtig erfaßt. Das lebendige Bild, das F. aufgrund seiner umfassenden Quellen- und Literaturkenntnis entwirft, ist mehr als nur eine Reproduktion einer singulären Erscheinung der Vergangenheit. Es werden durch dieses Buch, das ja in seinen Einzelheiten durchaus nicht immer Neues bringt, vielfach aber Unsicheres bestätigt, manches vielleicht auch überspitzt, grundsätzliche Fragen aufgeworfen, die den Kirchenhistoriker immer wieder beschäftigen werden. Nur auf zwei solcher Fragen sei zum Schluß hingewiesen:

1. Das Problem der Kontinuität in der Geschichte der Kirche, zugleich auch das der Kontinuität zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit wird an der Erscheinung des Donatismus, wie sie von F. uns nun vorgeführt worden ist, in geradezu erregender Weise deutlich.

2. Die Frage des Einflusses von sozialen, wirtschaftlichen und völkischen Gegebenheiten auf den Weg der Kirche, der sich ja nicht im luftleeren Raum vollzieht, ist von F. gerade an dem Beispiel des Donatismus mit aller wünschenswerten Schärfe zur Debatte gestellt.

Beide Fragen müssen den Kirchenhistoriker bei seiner Arbeit immer vor Augen stehen, wenn er nicht dem Phantom einer kirchlichen Siegesallee nachjagen will. Für Afrika hat F. mit seinem Buch ein Musterbeispiel einer Arbeit, die diese Fragen ernst nimmt, gegeben. Dieses Werk wird auf lange Zeit die Monographie über die Kirche Afrikas von Tertullian bis Augustin, ja darüber hinaus bis zum Einbruch des Islam bleiben.

Bonn

W. Schneemelcher

Georg Nikolaus Knauer: Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1955, 215 S. brosch. DM 22,—.

Nachdem Pierre Courcelle in seinen *Recherches sur les Confessions* de S. Augustin (1950) die Forschung über die *Confessiones* u. a. dadurch gefördert hat, daß er zeigte, wie die Antithese: Bekehrung A.s zum Neuplatonismus oder zum Christentum, dadurch an Gewicht verliert, daß das Christentum schon in platonisierter Form zu Augustin kam — womit er Ergebnisse von Joachim Ritters Buch *Mundus intelligibilis* (1937) bestätigte und weiterführte — bringt Knauer in seiner nunmehr in Buchform vorliegenden Dissertation das Problem des Aufbaus der *Confessiones* einer Lösung näher. Unter den diese Frage berührenden früheren Arbeiten wäre noch hinzuweisen auf einen Aufsatz von Ernst Wolf, der für die Einheit der

Conf. eintritt (Zur Frage nach der Eigenart von A.s *Confessiones*, *Christentum u. Wissenschaft*, 4, 1928, 97—120; 158—165).

Knauer schlägt einen neuen Weg ein, er behandelt die Psalmenzitate Augustins in den *Confessiones* und gewinnt so einen Aspekt des Werkes in Form eines Längsschnitts. Die Wahl gerade der Psalmenzitate empfiehlt sich wegen der Wichtigkeit des Psalters für Augustin und weil die Enarrationes in psalmos als zusätzliche Quelle zur Verfügung stehen. Dabei dürfte gegenüber der von Zarb aufgestellten Chronologie der Enarrationes in psalmos etwas weniger Optimismus geboten sein (S. 27). Die Frage, welchen Text des Psalters Augustin zitiert, steht nicht im Vordergrund. Doch sind die Varianten der Psalmenzitate in den *Confessiones* in Form eines kritischen Apparats S. 194—203 zusammengestellt. Von der Tatsache ausgehend, daß der Psalmentext Augustins weithin mit dem Psalterium Veronese (a) übereinstimmt, gelingt es dem Vf. an Hand des Textes von a eine Reihe noch nicht bemerkter Zitate aufzufinden (vgl. den Index S. 205—208). Begrüßenswert ist, daß er für die von Augustin benutzte altlateinische Textform auf den Terminus *Itala* verzichtet (Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 1949², S. 440 A. 3 will sogar *De doctr. chr.* 2, 15, 22 im Anschluß an Vaccari statt „*Itala*“ lesen „*Aquila*“, womit der Beleg für *Itala* überhaupt verschwinden würde) und von *Vetus latina* spricht.

Für Knauer liegt das Schwergewicht auf dem Problem: Warum und wie zitiert Augustin? Indem er danach fragt, wie Augustin die Psalmenzitate verstanden hat, kommt er mit Hilfe der Parallelzitate aus Augustins anderen Schriften und den Vätern zu einer Reihe schöner Erläuterungen des Textes der *Confessiones*, so etwa bei der Behandlung der tragenden Rolle der Psalmenzitate in der Genesiserklärung Conf. 12, 2, 2 ff. (S. 100—110). Dabei tritt hervor, daß eine Reihe von Psalmenzitaten in einer festen exegetischen Tradition steht. So charakterisiert Ps. 40, 5 die Astrologen (S. 165 f.), Psalm 8, 8 die der *curiositas* hingegebenen Wissenschaftler (S. 163), Ps. 5, 5 hat seine feste Stelle in eschatologischen Gedankenzusammenhängen (S. 128—130).

Das Zentrum der Arbeit sind die Beobachtungen über die Einfügung der Psalmenzitate durch Augustin in den Gang der Erörterung und den Aufbau der *Confessiones*. Die Zitate sind ein Bestandteil des Gesprächs zwischen Augustin und Gott, mit dem Zitat will Augustin die Stimme Gottes selbst zu Gehör bringen, aber auch die bekennende Antwort des Glaubenden. So häufen sich an entscheidenden Stellen der *Confessiones* die Zitate. Den Psalmen entnommene imperativische Anrufungen Gottes drängen sich in den großen Gebeten in den Proömien des 1. und des 11. Buches. Oder durch wörtliche oder inhaltliche Assoziationen gleitet Augustin von einem Zitat ins andere und bildet an wichtigen Punkten seines Werkes „Zitatnester“ (So Conf. 1, 5, 6; auch am Schluß des 10. Buchs). Die Zitate haben also eine gliedernde, ordnende Funktion. Sie scheinen z. T. eine ähnliche Rolle wie die antiken Klauseln zu spielen, wenn sie betont am Abschluß kleinerer oder größerer Zusammenhänge erscheinen. Ja, Psalmenzitate verbinden als „Leitmotiv“ verschiedene Teile der *Confessiones*. Im 10. Buch werden die thematisch zueinandergehörigen Teile durch Ps. 102, 3 als Leitmotiv verbunden, dasselbe Zitat verknüpft aber auch Conf. 11, 9, 11 mit dem 10. Buch und macht damit neben anderen Indizien die von Courcelle gebilligte Theorie Willigers (Der Aufbau der *Konfessionen* Augustins, ZNW 28, 1929, 81—106) von dem späteren Einschub des 10. Buches unwahrscheinlich. Buchanfänge und -schlüsse sind durch gleiche Psalmenzitate aufeinander bezogen, so z. B. das Proömium von Buch 1 und der Schluß von Buch 10 durch Ps. 21, 27 (Vgl. die graphische Darstellung auf S. 215). Diese Beobachtungen, die durch eine Fülle von Beispielen belegt werden, machen nicht nur gewiß, daß Augustin weitgehend bewußt zitiert, sondern auch, daß er die *Confessiones*, so wie sie heute vorliegen, von Anfang an als Einheit konzipiert hat.

Eine umfangreiche Bibliographie (besonders nützlich das Schriftenverzeichnis zu Einzelstellen in Augustins *Confessiones* S. 14—17) erhöht die Brauchbarkeit des Buches.

Die Schrift von Knauer, in der ein gutes Stück Vorarbeit für einen künftigen Kommentar zu den *Confessiones* steckt, ist ein schönes Beispiel dafür, wie sorgfältige philologische Arbeit zu Ergebnissen führt, welche die Augustinforschung weiterbringen.

Druckversehen: S. 46 Z. 18 muß es statt „Studium der Akademiker“ heißen: „Studium der Kategorien“; S. 57 A. 1: das Erscheinungsjahr von A. Dahl, Augustin und Plotin, ist 1945; S. 131 Z. 6 ist zu lesen: Quis deus; S. 134 Z. 15: *inpinguandum*; S. 143 A. 1: *alius elegit*.

Naumburg/Saale

R. Lorenz

Mittelalter

Martin Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben* III. Bd.: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, hrsg. von Ludwig Ott. München (M. Hueber) 1956. XII, 479 S. geb. DM 29,80.

Der bald nach seinem 74. Geburtstag am 9. Januar 1949 verstorbene Altmeister der neueren Forschung auf dem Gebiet der Scholastik und Mystik des Mittelalters, M. Grabmann, hat 1926 einen ersten, dem Gedächtnis Cl. Baumkners gewidmeten Band gesammelter Abhandlungen erscheinen lassen, dem 1936 ein zweiter folgte. Nach 20 Jahren hat nunmehr der Eichstätter Dogmatiker L. Ott posthum den vorgesehenen dritten Band vorgelegt, nicht ohne die einzelnen der 20 Beiträge auf den heutigen Stand der Forschung gebracht, die Literatur ergänzt und Versehen berichtigt zu haben. Damit ist, zumal die beiden ersten Bände inzwischen neu aufgelegt worden sind, ein großer Teil der Forschungsarbeit Grabmanns bequem greifbar und so auch die Fülle der in ihr enthaltenen Anregungen zur Weiterarbeit. Der Herausgeber hat sich allen Dank für seine große Mühe reichlich verdient.

Die Beiträge dieses dritten Bandes sind um zwei Themen gruppiert, um Aristoteles im Mittelalter, Grabmanns Lieblingsthema, und um die Schule des Thomas von Aquin. Innerhalb des ersten hat der Herausgeber die besonders instruktive Abhandlung „Aristoteles im 12. Jh.“ vor allem durch ausführliche Hinweise auf die Forschungen von L. Minio-Paluello ergänzt (75–82), die die Gestalt des Jacob von Venedig als eines maßgebenden Aristoteles-Übersetzers deutlich machen, dem gegenüber auch Wilhelm von Moerbeke sich nicht recht durchsetzen konnte. — Neben den für Grabmann charakteristischen Einzeluntersuchungen zur Überlieferungsgeschichte scholastischer Texte und zu den vielen von ihm aufgefundenen und näher bestimmten Handschriften steht eine Anzahl allgemeiner gehaltener Überblicke und forschungsgeschichtlicher Programme, so als Nr. II: Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus; Nr. VII: Siger von Brabant und Dante: G. geht hier der Frage nach, warum Dante diesen nach der allgemeinen Meinung dezidierten Vertreter des pariser Averroismus und Widersacher des Thomas in die Schar jener wenigen auserlesenen Lehrer der Theologie aufgenommen habe, mit denen Thomas im 10. Gesang des *Paradiso* Dante bekannt macht. Im Anschluß an die Forschungen von F. Van Steenberghen zu Siger, die diesen Pariser Lehrer als hochbedeutenden Philosophen erweisen, der unter dem Eindruck seiner Verurteilung durch den Bischof Stephan Tempier von Paris und der Polemik des Thomas seine averroistischen Konsequenzen in der Unsterblichkeitslehre später zumindest abgeschwächt, auch Albertus Magnus und den Aquinaten sehr geschätzt habe, hält Grabmann Dantes Vorgehen für „ganz angezeigt“ und keineswegs so außergewöhnlich. — Eine weitere Abhandlung (X) gilt dem

Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters von Notker Labeo († 1022) bis auf Johannes Eck und weist nach, daß er erst mit dem relativ späten Aufkommen deutscher Universitäten rasch an Umfang gewinnt. — Auch die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik wird in einem knappen Überblick (XII) geschildert, wie zumeist bei Grabmann in der gedrängten Fülle sozusagen „positivistischer“ Hinweise, die ihrerseits einer kräftigen geschichtlichen und problemgeschichtlichen Ausarbeitung und Vertiefung harren.

Der zweite Teil (XIII—XX) führt eine Reihe von z. T. kaum bekannten Männern der Schule des Thomas vor: Gerhard von Feltre, der noch zu Lebzeiten des Aquinaten ihn kräftig ausbeutete, Romanus de Roma († 1273), Adenulf von Anagni († 1290), Albert von Brescia († 1314), Henricus de Cervo im Rahmen der Kölner Dominikanerschule, Joh. Capreolus († 1444), den „Princeps Thomistarum“, dessen Bedeutung sorgfältig vermessen wird, Johannes Tinctoris († 1469) und zum Schluß den Kommentar eines Wiener Anonymus des Dominikanerordens zur *Summa contra Gentiles* aus dem 15. Jh.

Eine ausführliche Inhaltsübersicht, ein Verzeichnis der angeführten und benützten Handschriften und ein Personenregister ermöglichen rasches Nachsuchen in dieser gewaltigen Fundgrube. Knappe autobiographische Notizen Grabmanns, die auch die zahlreichen wissenschaftlichen Ehrungen aufzählen, und die imposante Bibliographie (416 bzw. 427 Nummern) sind dem Band vorangestellt. Man erfährt daraus, daß Grabmann noch eine Einführung in die mittelalterliche Scholastik geplant hatte.

Göttingen

E. Wolf

Johanne Autenrieth: Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die wissenschaftliche Arbeitsweise Bernolds von Konstanz und zweier Kleriker dargestellt auf Grund von Handschriftenstudien (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte N. F. 3). Stuttgart (Kohlhammer) 1956. 179 S. u. 4 Taf. brosch. DM 13,20.

Die paläographische Untersuchung der etwa 60 Handschriften aus der Zeit vom Ende des 8. bis zum Ende des 11. Jahrh., die ehemals der Konstanzer Dombibliothek angehört und heute weit verstreut sind, hat die Vfn. zu überraschenden Ergebnissen geführt. Sie fand in vielen dieser Handschriften Randbemerkungen, die alle etwa gleichzeitig gegen Ende des 11. Jahrh. eingetragen sind. Von den drei wichtigsten Glossenschreibern konnte sie einen mit dem bekannten Chronisten und Publizisten Bernold identifizieren, der zweite nennt sich Wolferad, den dritten bezeichnet Vfn. als Anonymus A. Viele dieser Glossen werden bei der ausführlichen Beschreibung der (hierfür chronologisch nach der Entstehungszeit geordneten) Handschriften abgedruckt (S. 28—115). Ihre Auswertung (S. 117—168) erlaubt einen Einblick in die wissenschaftliche Arbeitsweise der drei Konstanzer Kleriker, wie er bisher für keinen Gelehrten dieser Zeit möglich war. Besonders aufschlußreich ist der Vergleich der Glossen Bernolds mit seinen kirchenpolitischen Streitschriften; die Glossen enthalten wichtiges, bes. kanonistisches Material, das in den Schriften in gleicher oder sehr ähnlicher Form verarbeitet ist. Von der gründlichen und durchaus nicht unkritischen Lektüre der Bücher verschiedensten Inhalts zeugen auch die Glossen des Wolferad und des Anonymus A, ferner einige Glossen „von unbekannten Konstanzer Händen“. In der Einleitung wird, fast beiläufig, der wichtige Nachweis erbracht, daß es in der Karolingerzeit keine Konstanzer Schreibschule gegeben hat. Erst um die Mitte des 11. Jahrh. verlagerte sich der Schwerpunkt des geistigen Lebens von den Klosterschulen (wie St. Gallen und Reichenau) auf die Domschulen (wie Konstanz). Die knappe, inhaltsreiche Darstellung enthält kein überflüssiges Wort. Rez. verzichtet deshalb auf eine ausführliche Inhaltsangabe und empfiehlt, das Buch ganz oder doch den zweiten Teil (Auswertung der Glossen) zu lesen.

Bonn

R. Elze

Adolf Waas: Geschichte der Kreuzzüge, 2 Bde., Freiburg (Herder) 1956. VI, 396 S., 5 Kt.; VI, 392 S., 2 Kt. Zus. brosch. DM 42,—.

Die neuere deutsche Mediävistik ist nicht reich an Darstellungen größeren Umfangs. Umso beachtenswerter ist der Versuch, den W. in seiner zweibändigen Geschichte der Kreuzzüge vorlegt, zumal da es sich dabei um eines der schwierigsten, weil komplexesten Themen der mittelalterlichen Geschichte handelt. Wenn der Verf. im einzelnen auch kaum zu neuen Ergebnissen gelangt sein dürfte, so hat er doch das Verdienst, die nicht immer leicht zugänglichen Arbeiten der auf diesem Gebiete führenden amerikanischen Forschung berücksichtigt und dem deutschsprachigen Publikum vermittelt zu haben. Ein weiterer Vorteil ist in dem systematischen Aufbau zu sehen, der es gestattet, die verschiedenen Seiten des Problems zusammengefaßt zu betrachten. Nur die beiden ersten Kapitel (Entstehung und Verlauf der Kreuzzüge) fügen sich in etwa in ein chronologisches Schema ein; die übrigen zehn greifen jeweils Einzelaspekte heraus, die für das gesamte Kreuzzugsgeschehen von Bedeutung sind. In den Kapiteln III und IV werden die Kreuzfahrer und — als eine Sonderform von ihnen — die Ritterorden geschildert. Das V. und das VI. Kapitel sind der abendländischen Ritterkultur und dem Verhältnis von Kreuzzug und Heidenmission gewidmet. Politische Geschichte und Verfassung der Kreuzfahrerstaaten werden in den Kapiteln VII und VIII dargestellt. Die beiden nächsten beschäftigen sich mit den kulturellen und politischen Verhältnissen im Vorderen Orient, und den Schluß bilden zwei Kapitel über Mißerfolg und Folgen der Kreuzzüge.

Das Leitmotiv, welches sich durch die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte hindurchzieht, ist der Gedanke vom Gottesstreitertum als der schöpferischen Kraft innerhalb der Kreuzzugsbewegung. Dadurch daß der Kreuzfahrer als der Ritter *par excellence* gesehen wird, ist die Geschichte der Kreuzzüge zugleich eine Geschichte des abendländischen Rittertums, wie es sich in seiner reinsten Form darstellt. Die Kreuzzüge entstehen und vergehen mit dem abendländischen Rittertum. Ihre Ursache ist das Verlangen der Ritterschaft, Gotteskämpfer zu werden (II 71), und dieses Verlangen wird seinerseits erklärt „aus dem Bemühen der kämpferischen Laienschaft, mit dem Christentum Ernst zu machen“ (II 260). Aus dem Zusammenstoß von feudalem Kriegerum und Christentum hat sich der Kreuzzugswille ergeben, den W. gleichsam als objektlose Kampfesbegeisterung *ad maiorem Dei gloriam* zu deuten scheint (s. z. B. I 96). Offenbar um die Entstehung dieses Phänomens im 11. Jh. begreiflich zu machen, spricht er von dem „erst vor nicht gar zu langer Zeit zum Christentum übergetretenen Adel“ (II 317); — es wäre zu bedenken, daß zwischen Chlodwigs Taufe und dem Aufruf von Clermont sechs Jahrhunderte gelegen haben! Wie die Gottestreiterfrömmigkeit das Zustandekommen der Kreuzzüge bedingt hat, so bedingt ihr Dahinschwinden auch den Mißerfolg des Unternehmens: Die Verkümmern des Kreuzfahrergeistes sei „der eigentliche Grund für das Absterben der Kreuzzüge und damit für den Verlust des Heiligen Landes“ (II 277). Dem wäre allerdings der folgende Satz entgegenzuhalten: „Die wichtigste Ursache für das Nachlassen der Kreuzzugsfrömmigkeit ist in den Fehlschlägen, in den Niederlagen der Kreuzfahrer zu sehen“ (II 272). Steht man hier nicht vor einem Zirkelschluß, in welchem die Bedingung durch das Bedingte erklärt wird? An anderer Stelle scheint Waas den Untergang der Gottestreitergesinnung als notwendiges Ergebnis ihrer inneren Widersprüchlichkeit aufzufassen (II 280).

Diese Überlegungen führen mitunter zu recht forcierten Folgerungen: So werden nicht nur die staufischen Burgen, sondern auch die staufischen Dome als Ausdruck der Laienkultur des Ritterstandes gedeutet (II 66 f.). Und ganz allgemein wäre zu sagen, daß eine stärker polykausal gehaltene Betrachtung in vieler Hinsicht ersprießlich gewesen wäre. In dem ersten Kapitel sind 50 Seiten der Ausbildung der Ritterfrömmigkeit gewidmet, während nur knapp 2 auf die materielle Lage des Adels eingehen, wobei noch eine längere, unfruchtbare Polemik gegen Grousset eingerechnet ist (I 52 Anm. 185); man hätte hier gerne etwas z. B. über

das normannische Erbfolgerecht der Zeit gehört, welches den Expansionsdrang der jüngeren Söhne des Adels förderte. Aber selbst die Darlegungen über die geistigen Voraussetzungen der Kreuzzüge sind nicht immer von genügender Präzision, so daß sie gegenüber den Forschungen namentlich von C. Erdmann eher eine Verunklärung bedeuten. Mönchsfrömmigkeit und ritterliche „Sonderfrömmigkeit“ werden zu scharf von einander geschieden, der Einfluß Clunys unterschätzt (I 38 f. Der Verweis auf die Vita s. Geraldi befriedigt nicht, da es sich bei dieser um ein Dokument aus der Frühzeit des Klosters handelt). Das Element der Wallfahrt wird für die Entstehung des Kreuzzugsgedankens zu wenig berücksichtigt, und in mancherlei Einzelheiten erscheint die Argumentation bedenklich, so etwa die Behauptung, daß bereits das Verhalten der Germanen des Tacitus eine „gewisse Ähnlichkeit mit dem Kreuzfahrerglauben aufweise“ (I 50). Ebenso wenig kann man das Gedankengut der *Chanson de Roland* deshalb als karolingisch ansprechen, weil der Stoff des Liedes in karolingische Zeit zurückreicht (I 41 f.; die gleiche Methode wird II 62 gegenüber dem Nibelungenlied angewandt). Entsprechend der Tendenz, den führenden Anteil der Ritterschaft herauszustellen, wird zwischen den Zielen der Synoden von Piacenza und Clermont i. J. 1095 ein Unterschied gemacht und der Kreuzzugsaufruf Urbans II. als das Ergebnis der Besprechungen mit Adhemar von Le Puy und Raimund von St. Gilles hingestellt (I 66 ff.), obwohl das Zusammentreffen des Papstes mit letzterem nicht über allen Zweifel erhaben ist (die neueren Arbeiten von J. H. Hill, zuletzt: *Annales du Midi* 1954, S. 101 ff., scheint W. nicht herangezogen zu haben).

Es ist hier nicht der Ort, auf alle weiteren Punkte einzugehen, die — wie bei einem so umfangreichen Unternehmen nur natürlich — umstritten bleiben werden. Leider hat Verf. nicht einen kritischen Anhang beigefügt (oder beifügen können), in welchem er seine Auffassungen hätte ausführlicher begründen können. Daher seien nur ein paar allgemeinere Bemerkungen gestattet: Wenn W. die Schwäche der Kreuzfahrerheere in dem Wesen des Feudalismus begründet sieht (I 361 ff.), wäre demgegenüber zu bedenken, daß gerade das Fehlen strenger lehenrechtlicher Bindungen in diesen Heeren zu den wiederholten Katastrophen beigetragen hat. Des weiteren macht man es sich wohl zu leicht, wenn man sich von vornherein auf den Standpunkt stellt, der Islam sei gegenüber dem Christentum von geringem Rang (II 239 f.); der Historiker wird diese Behauptung, wenigstens im Hinblick auf die Verhältnisse des 11./12. Jhs., nicht ohne weiteres akzeptieren können. Ebenso fraglich erscheint der Versuch, die „Entartung“ der fränkischen Ritter im Heiligen Lande als Folge der Mischehen mit eingeborenen Frauen darzustellen (II 109, 208, 218); ja, diese Theorie geht so weit, bereits apulische Frauen als „wenig günstige“ Ehepartner für nordfranzösische Männer zu bezeichnen (II 214)! Abgesehen von diesen und anderen Einwänden ist zu bedauern, daß die Darstellung ein paar Lücken hat, die, auch wenn man keine Vollständigkeit von ihr erwarten darf, besser hätten vermieden werden können: So ist Alexanders III. Kreuzzugsaufruf von 1181 nicht erwähnt, und weder des Kardinals Pelagius noch Ludwigs des Heiligen Kriegsziele in Ägypten werden erläutert. Trotz der geäußerten Bedenken ist aber zu sagen, daß wir dem Verf. eine in mancher Hinsicht nützliche Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte verdanken.

Bonn

H. Hoffmann

Karlmann Beyschlag: *Die Bergpredigt und Franz von Assisi* (= Beitr. z. Förderung christl. Theol. II 57). Gütersloh (Bertelsmann) 1955. 243 S. geb. DM 25.—.

Vicaire de paroisse luthérienne, l'auteur étudie d'abord le Sermon sur la montagne, comparant le double commandement d'amour à l'état de l'homme sous la Loi ancienne. Il expose la morale évangélique, en insistant sur la Miséricorde et l'Imitation.

Ceci fait, il s'agit de montrer comment François d'Assise s'est assimilé le message moral du Sermon sur la montagne. L'auteur veut auparavant recourir aux sources primitives les plus importantes de la littérature franciscaine, qui sont, à ses yeux, les trois Règles, le double Speculum perfectionis et deux opuscules du frère Léon (Intentio, Verba). Après un jugement de valeur sur chacune, il étudie les rapports du Speculum avec la Secunda Celano, classe le contenu du Speculum majus d'après l'état où nous sont transmis les textes primitifs, cherche à montrer l'utilité de leur témoignage au sujet de S. François. Ces textes auraient un plus grand intérêt pour le théologien que pour l'historien.

La troisième partie du travail veut nous présenter le Sermon sur la montagne chez François d'Assise. Il est possible, selon l'auteur, de comprendre la personnalité du saint si on veut bien l'étudier *dans ses rapports avec Jésus*, dans la poursuite de son idéal. Mais il est difficile de concilier l'appel de Jésus à l'Imitation et à la Miséricorde avec les idées légales d'Ordonnance et de Justice! Pour résoudre le problème de l'Imitation, entrent en jeu ces formes d'Ordonnance qui se nomment Communauté, Propriété et Droit; pour l'autre problème, celui de la Miséricorde, entrent en lice Domination et Soumission, Acquêt et Possession. Quant au premier problème, le docteur Beyschlag croit découvrir chez François une *perversion* des notions de Communauté, Propriété et Droit. Quant au second, il voit en François une *lutte* entre Commandement et Service, Acquêt et Abandon, Sanction et Pardon. Pour ses trois familles religieuses, ce sont des organismes à recrutement limité sans doute, mais dont l'objet est universel.

La quatrième partie va préciser la pensée de l'auteur en comparant François et Luther dans leur conception du Sermon sur la montagne. Des paroles du Maître, François retient la lettre plus que l'esprit, ce qui aboutit en lui à une synthèse d'éléments hétérogènes. Chez lui, l'Imitation est devenue isolement, pauvreté, renoncement à tout droit. Il s'ensuit une crise négative, qui aboutit à une société ascétique, laquelle suppose communauté, possession et droit. Par ailleurs, la Miséricorde se manifeste en lui par le service, le don et le pardon, provoquant une autre crise, positive celle-là, dont la conclusion est un organisme, ascétique lui-aussi, qui englobe domination, acquêt et punition. L'auteur s'étend alors sur le triple problème chez François de la Communauté, de la Propriété et du Droit. Selon le docteur Beyschlag, la scolastique aristotélicienne nous a faussé la vision exacte de l'idéal de S. François (p. 152). D'aucuns se demanderont peut-être si l'auteur n'est pas ici victime d'une autre scolastique. Je doute fort que tous les théologiens soient d'accord sur cette image singulière qu'il nous donne de l'idéal en question.

Passant à Luther, il nous le montre opposé à François en des points essentiels. La morale de Jésus n'est pas une condition mais une conséquence du salut. Impossible d'opérer une synthèse entre Sermon sur la montagne et organismes extérieurs. Luther ne divise pas comme François l'existence humaine en vie de péché et vie pénitente, mais voit tout ensemble le chrétien et l'homme du siècle. Si François rejette en son disciple l'homme du siècle, en fait ce dernier ne fuit un monde que pour en retrouver un autre en sa famille religieuse. Le Mineur est ainsi tout à la fois Serviteur et Maître, Pauvre et Riche, dénué et pourvu de Droits. La perversion et concurrence que l'auteur croit découvrir chez François n'existeraient pas chez Luther, qui ne sépare point Chrétien et Homme du siècle. Plus d'état ascétique, mais sainteté des trois états séculiers. Ici aucune crise, mais danger réel de synthèse inégale.

La conclusion est que le réformateur n'a pas toutefois résolu entièrement le problème du Sermon sur la montagne, tandis que François est plus voisin de Jésus qu'aucun autre mortel, et cela malgré les contradictions, divergences et parallélismes qu'on peut relever en sa pensée. Une triple bibliographie clôt l'ouvrage. On y regrettera l'absence d'éditions comme celles de Celano par Bihl (AnalFranc X/1, 1941), des Trois Compagnons par Abate (MiscFranc 39, 1939),

de la compilation Pérugine par Delorme (*La Legenda antiqua S. Francisci*, 1926). Parmi les travaux, manquent des études essentielles parues dans l'*Archivum franciscanum historicum* (v. gr. pour la Pérugine: 15,23—70 et 278—332; pour Celano: nombreuses études de Bihl, dont la plus importante est *Disquisitiones Celanenses*: 20,433—96 et 21,3—54; 161—205). Une table analytique aurait été aussi des plus utiles.

Revenons un peu à l'étude des Sources franciscaines. Le docteur Beyschlag tient avec raison à se limiter dans ce *Mare magnum* aux plus anciennes et aux plus importantes. Mais cela signifie pour lui: les Règles et les écrits du groupe Speculum. Puisqu'il entend nous présenter le Sermon sur la montagne d'après François, on s'étonne de ne pas le voir traiter in-extenso des *Admonitions* du saint, où se rencontre tout un ensemble de *Béatitudes franciscaines* (Franz. Studien 36,211). Traitant de la morale du saint, il eut fallu aussi recourir à ses *Lettres*, au *Testament*, à la *Salutation des Vertus*. On nous donne, il est vrai, des citations. Mais il faudrait une étude d'ensemble de la morale du fondateur d'après ses propres écrits. On pouvait au contraire laisser de côté l'étude sur la *Règle primitive*; le texte proposé est hypothétique et ne correspond pas à ces quelques passages de l'Évangile dont parlent Celano et S. Bonaventure.

L'étude de la *Règle de 1221* est pleine d'intérêt; nous ne pouvons admettre toutefois que certains passages viennent d'éléments primitifs conservés dans le Speculum. Il nous semble bien plutôt que le Speculum a ici emprunté à la *Règle* susdite. Pour la *Règle bullée*, l'auteur aurait consulté avec profit la réédition d'Oligier, en appendice à l'*Expositio Quatuor Magistrorum* (Rome, 1950, 170—93), à cause des sources y indiquées.

Quant aux écrits du groupe Speculum, l'auteur s'est livré à une étude approfondie d'un grand nombre de chapitres du *Speculum majus*, les classant d'après la valeur et l'état de conservation de leurs sources. Il sait bien que l'édition de 1318 n'est qu'une réédition. Il n'a pas cherché malheureusement à se demander si nous n'aurions pas en certaines sections de la compilation Pérugine un état plus voisin du *Florilège* de 1246. S'il eût connu la dite compilation, il y aurait retrouvé l'*Intentio regulae* et les *Verba* du fr. Léon. Nous admettons avec lui l'authenticité du premier, nous refusant toutefois à voir dans les excursus habituels du secrétaire de S. François des interpolations, mettant nous-aussi un point d'interrogation quant à l'authenticité de quelques *Verba* (v. gr. le n° 4 de Lemmens = le fameux premier chapitre du Speculum majus).

L'auteur a raison de regretter qu'on n'ait pas jusqu'ici accordé au *Speculum minus* l'attention qu'il mérite. Les textes qu'il contient semblent en effet nous donner un écho fidèle du *Florilège* disparu. Mais on doit aussitôt reconnaître que ce ne sont que des extraits, le copiste ayant eu la malencontreuse idée de vouloir abrégier son modèle. Nous pouvons toutefois presque toujours suppléer à ses carences par les compilations Pérugine et Little.

Le docteur Beyschlag cite à bon droit l'*Anonymus Peruginus* édité par Van Ortroty en 1902, texte dont on a trop amenuisé l'importance. Besse l'a connu et utilisé en son *De Laudibus B. Francisci*, écrit en 1279, tout en ayant déjà entre les mains la pseudo Trois Compagnons qu'il reproduit dans le récit des fils du roi.

En bref, qui traite des sources primitives franciscaines essentielles doit y inclure les écrits du saint, les Trois Celano, la compilation Pérugine (contrôlée sur le Speculum minus, *Intentio regulae* et quelques *Verba*) et l'*Anonymus Peruginus*. S'il veut élargir ses investigations au Speculum majus et à la pseudo Trois Compagnons, il fera bien de contrôler le premier sur la compilation Pérugine et l'autre sur l'*Anonymus Peruginus*, textes qui doivent être considérés comme leurs prototypes.

Rom

P. Jacques Cambell, O.F.M.

Reformation

Wilhelm Link (†): Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. Hrsg. von Ernst Wolf und Manfred Mezger. 2., unveränderte Aufl. München (Kaiser) 1955. X, 392 S. geb. DM 16.50, brosch. DM 13.50.

Diese große Monographie des leider so früh (1938) verstorbenen Tübinger Stiftsrepetenten ist bereits bei ihrem ersten Erscheinen (1. Aufl. 1940) in dieser Zeitschrift von Gerhard Krause ziemlich ausführlich kritisch gewürdigt worden (ZKG 3. Folge XIII 62. Band 1943/4 S. 364—366). So könnte es genügen, auf das dankenswerte Faktum der Neuauflage hinzuweisen. Immerhin hat sich aber an das Linksche Werk eine ziemlich intensive Debatte geknüpft, die man nicht übersehen sollte. Sie war zunächst von den Schulgegensätzen der damaligen ‚Lutherologie‘ recht stark bestimmt. So wenn E. Reffke (Deutsche Lit.Ztg. 1942 Sp. 296 ff.) sich versucht fühlte, „den gegebenen Titel leise abzuwandeln in: Luthers Ringen um die Reinheit der Existentialtheologie von aller Substanzphilosophie“ und bemängelte, „seiner Auffassung fehle das transzendente Element des Glaubens, das für die Echtheit und Existentialität der Theologie Luthers das entscheidende Kennzeichen“ sei. In seinem Bericht darüber hatte E. Hermelink mit Recht festgestellt: „Gegenüber dem In-den-Vordergrund-stellen eines Rechtfertigungsbekenntnisses seitens des Barthianers fordert der Seebergsschüler den von Gott gezeugten Rechtfertigungsglauben, der den „Weg der Paradoxien von dem Urbild zu seinem Abbild in uns Menschen führt . . . Also Modernisierung Luthers hüben wie drüben! Nicht Bekenntnis und Glaube, sondern Botschaft und Erleben ist der entscheidende Gegensatz“ (Hermelink in Theol. Rundschau NF XV 1943 S. 41 f.). Ich möchte freilich meinen, daß in der Anwendung existentialtheologischer Kategorien Link mehr von Bultmann als von Barth beeinflusst sein dürfte. (Wieviel er Bultmann verdankte, zeigt der in seiner Weise gerade heute lesenswerte, in der Energie der Interpretation höchst erstaunliche Aufsatz Links über ‚Anknüpfung, Vorverständnis und das Problem der Theol. Anthropologie‘ in Theol. Rundschau N.F. VII, 1935, S. 115—127.) Und mit der Herausarbeitung der Kategorie des Kerygmatischen hat Link gewiß das zentrale Kriterium für das Verhältnis von Luthers Theologie zu der ihn in Anknüpfung und Widerspruch bestimmenden Tradition geliefert. Hier sollte man nicht von falscher Modernisierung reden. Auch ist Link darin durchaus recht zu geben, wenn er das Element von Bekenntnis und Lehre in Luthers Rechtfertigungsdenken so stark betont.

Inzwischen ist aber von ganz anderer Seite gegen die Linksche Lutherdeutung ernsthafter Widerspruch erhoben worden, nämlich von Bengt Hägglund in seiner Monographie über ‚Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition‘ (Lund 1955). Hägglund setzt sich freilich (leider) mit dem Linkschen Gesamtwerk nicht eigentlich in der Breite und Tiefe auseinander. Aber er bemerkt immerhin (unter Hinweis auf Link a.a.O. S. 92 und S. 78): „Man hat Luther in der neueren Forschung manchmal so interpretiert, als handle es sich bei ihm um eine theologische Auffassung von der Wirklichkeit, die von der natürlichen, philosophischen gänzlich abwicke. Was in der Theologie ausgesagt werde, besitze nur unter bestimmten Bedingungen Realität und gelte nur in der ‚existentiellen‘ Situation des Bekenntnisses oder der Glaubenserfahrung. Das ist ein Versuch, Luther mit Hilfe gewisser moderner Vorstellungen zu deuten. Aber es muß bezweifelt werden, ob diese Deutung das Rechte trifft“ (bei Hägglund a.a.O. S. 97 vgl. auch S. 62). Wie ist dieser Einspruch gegen Links Darstellung zu beurteilen?

Gewiß legt die Ausdrucksweise Links (vor allem auf S. 78 oben) ein Verständnis von Luthers Wahrheits- und Wirklichkeitsauffassung nahe, als fehle die-

ser letztlich doch die Vorgegebenheit der Offenbarung — ich vermeide den umstrittenen Begriff der Objektivität. Davon kann bei Luther keine Rede sein, was keiner so deutlich gesehen und betont hat wie Walther Köhler (in seiner Dogmengeschichte der Reformationszeit). Aber da sich Luther andererseits — was wiederum Link sicherlich mit Recht betont — gegen die falschen Objektivationen der ihm vorliegenden Tradition wehrt, freilich nicht um einer philosophischen Kategorie willen, sondern um der Eigentümlichkeit willen des Bezugs von Wort Gottes und Glaube, legt sich die Zuhilfenahme der existentialphilosophischen Kategorien nahe genug, mit denen Link gearbeitet hat. Im übrigen ist zu beachten, daß Link den jüngeren, Hägglund den älteren Luther (der Disputationen der dreißiger Jahre) im Auge hat. Aber selbst wenn in diesem Punkt die Linksche Lutherinterpretation korrekturbedürftig sein sollte, oder mindestens mißverständlich ist, so behält sein Werk seine große bleibende Bedeutung, einmal wegen der vorzüglichen zusammenfassenden Kritik der Lutherdeutung bis 1938 (in der Einleitung S. 1–76) und wegen der noch keineswegs überholten Konfrontierung von Luthers reformatorischer Grunderkenntnis mit der früheren Theologie (Teil III S. 166–349), dem Kernstück des Werkes.

Schließlich sei auch noch auf die Erörterung dieser Fragen verwiesen in dem reichhaltigen und gründlichen Forschungsbericht von Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes* in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne (3. Folge, Jahrg. 6, 1957 I S. 6–44).

Frankfurt am Main

K. G. Steck

Adolf Brenneke † und Albert Brauch: *Geschichte des Hannoverschen Klosterfonds*. 2. Teil: Die calenbergischen Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft 1584–1634 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen, Band 12). Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1956. XII, 366 S. brosch. DM 28.—.

Aufs Ganze gesehen bedeutet die Reformation für die Klöster den Bruch mit der monastischen Tradition des Abendlandes, die Möncherei galt als schlimmste Mißachtung der Rechtfertigung *sola fide*. Wenn es bei der Reformierung der aus dem Diözesan- und Archidiakonatsverband gelösten Pfarrkirchen darum ging, ev. Prediger einzusetzen, um dadurch alte Formen mit neuem Leben zu erfüllen, so verloren die Klöster und Stifter ihre bevorrechtigte geistliche Funktion im Organismus der Kirche (das zeitweilige Weiterbestehen von Männerkonventen und der Bestand von Damenstiften bis in die Gegenwart hinein ist dabei nicht übersehen). Dadurch ergab sich den Pfarrkirchen gegenüber eine fast entgegengesetzte Situation: während hier die Einkünfte der einzelnen Kirchen dafür verwandt wurden, die ev. Prediger zu besolden, mußte der so viel bedeutendere Klosterbesitz einer neuen Bestimmung zugeführt werden. Diese Aufgabe wurde im ehemaligen Hannoverschen Staatswesen auf eigenartige und in Deutschland einzigartige Weise gelöst durch die Zentralisation des gesamten Vermögenskomplexes im Klosterfonds und seine Verwaltung durch ein gesondertes Organ, die Klosterkammer. Diese hat gerade in unseren Tagen, nach 1945, ihre segensreiche Tätigkeit für die Hochschulen, Schulen und Kirchen des Hannoverlandes ausgeübt, so daß ihre Entstehung das besondere Interesse beanspruchen kann.

1918 wollte die historische Kommission für Niedersachsen zum 100jährigen Jubiläum der Hannoverschen Klosterkammer als formierter Behörde eine Geschichte des Hannoverschen Klosterfonds vorlegen. 1928 erschien dann als erster Teil die Vorgeschichte bis 1584 von Adolf Brenneke unter dem Titel: Vor- und nachreformatorische Klosterherrschaft und die Geschichte der Kirchenreformation im Fürstentum Calenberg-Göttingen, ein Werk also, das weit über den ursprünglichen Plan hinausgriff und als eines der wichtigsten Werke zur niedersächsischen Reformationsgeschichte gelten kann. Der eigentliche Beginn der aus der landesherrlichen Klosterherrschaft erwachsenen zentralen Klosterverwaltung ist dann 1584 anzusetzen, als das unter Herzogin Elisabeth für die Reformation gewon-

nene Fürstentum Calenberg-Göttingen nach dem Tode ihres wieder katholisch gewordenen Sohnes Erich II. an Braunschweig-Wolfenbüttel fiel, wo unter Herzog Julius bereits ein gefestigtes ev. Kirchenregiment bestand. Umfangreiche Vorarbeiten für die Darstellung dieses zweiten Teiles überstanden den 2. Weltkrieg, konnten aber von Brenneke († 1946) nicht mehr zu Ende geführt werden. A. Brauch hat nun dieses Unternehmen, nicht ohne neue Archivstudien, abgeschlossen.

Auch dieser 2. Band zeigt, wie die Landesgeschichte die großen Zusammenhänge der allgemeinen Geschichte modifizieren und die Farbigkeit und den Reichtum des historischen Lebens zur Anschauung bringen kann. Dem am Einzelnen haftenden Auge stellt sich der durch die Reformation herbeigeführte Zerfall des mittelalterlichen Klosterwesens als ein sich fast über ein Jahrhundert hinziehender geschichtlicher Prozeß dar. Hatten im Mittelalter gerade die Klöster, nicht zuletzt durch ihre Bindung an die über die politischen Territorien hinausgreifenden Orden und Kongregationen, eine besondere Selbständigkeit durch Immunitäten und Exemtionen errungen, so war es dann schon vor der Reformation zu einem immer stärker ausgeprägten landesherrlichen Klosterregiment gekommen. Dieses hatte sowohl für Calenberg-Göttingen als auch für Wolfenbüttel den königlichen Lehnbrief von 1495 zur Grundlage, der alle Freiungen, Entvotungen und Immunitätsverleihungen ignorierte (S. 1). Dieser Umstand ermöglichte den Verfassern durch eine kurze Darstellung des reformatorischen wolfenbüttelschen Klosterregimentes die innere Verbindung zu der Einbeziehung der calenberg-göttingischen Klöster 1584 herzustellen. Bemerkenswert ist dabei, daß eine Territorialisierung der Klöster in Wolfenbüttel nicht nur von Seiten des Fürsten aus eintrat, sondern daß sich nun auch die Klöster selbst, um sich gegen die Forderungen des Landesherrn zu wehren, ohne Rücksicht auf ihre Ordenszugehörigkeit zu einer Art Gesamtkörperschaft zusammenschlossen (S. 25). Damit aber war klar geworden, daß die Klöster sich dem Gesetz des landesherrlichen Kirchenregimentes gebeugt hatten und keine entscheidende Hilfe mehr von ihren Orden oder von der Kurie erwarteten. Es ging nunmehr nur noch um die Wahrung der alten Rechte im Sinne der stiftungsgemäßen Verwendung des Klostergrundbesitzes. Hier verpflichtete sich der Herzog — das bedeutet die Wurzel für den späteren Klosterfonds! —, die Klostergrundbesitzes nur zu Zwecken zu verwenden, zu denen sie gestiftet seien, „ad pias causas, zu Gottes Lob und Ehre, zur Erhaltung von Kirchen und Schulen und zum gemeinen Nutz des Fürstentums“ (S. 16). Die sich bei der Verwendung des Klostergrundbesitzes auftuenden Probleme stehen nicht isoliert, sondern müssen im allgemeinen Zusammenhang der Reformation verstanden werden. So legt gerade diese Verpflichtung des Herzogs einen Blick auf sein von den Verfassern wohl erwähntes, aber nicht weiter ausgewertetes Verhalten in den Fragen der kirchlichen Lehre nahe. Herzog Julius erklärte, durch die Verwerfung falscher Lehre gemäß der Augsburger Konfession „nicht die alte wahrhaftige katholische Religion abtun, sondern die Untertanen vielmehr bei dem alten katholischen Glauben schützen zu wollen . . .“ (S. 8 f.). Im Selbstverständnis der Menschen des 16. Jhd., mit Ausnahme gewisser schwärmerischer Bewegungen, bedeutete die Rückbesinnung auf das reine Evangelium keine Revolution, sondern im strengen Sinn eine Reformation der Kirche. Dem zur Seite zu stellen ist die Berücksichtigung der stiftungsgemäßen Zwecke der Klostergrundbesitzes, über die hinweg der Fürst nicht einfach willkürlich eine völlige Gleichschaltung von Kammer- und Klostergrundbesitz verfügen konnte. In der Praxis war es jedoch wie unter Erich II. so auch unter Julius und seinen Nachfolgern zu einer wenig skrupelhaften Verwendung der Klosterintraditen für die Wirtschaft des Landes und die Aufbesserung seiner Finanzen gekommen. Durch das Restitutionsedikt 1629 veranlaßt schenkte Herzog Friedrich Ulrich dann, in die alten Bahnen der stiftungsgemäßen Verwendung des geistlichen Gutes zurücklenkend, die gefährdeten Klöster Weende, Mariengarten und Hilwartshausen an die als *corpus pium* anerkannte Julius-Universität in Helmstedt. Damit hatte der Umbildungsprozeß von der geistlichen Funktion der mittelalterlichen Klöster zu einer Verwendung, die zwar mit den alten gottesdienstlichen Aufgaben nichts

mehr zu tun hatte, aber doch als eine legitime Weiterführung angesehen wurde, seinen vorläufigen Abschluß gefunden: „Die Donationsurkunde von 1629 bleibt trotzdem (d. h. trotz der Zwangslage infolge des Restitutionsediktes) ein ‚Fundamentaldatum‘ in der bewegten Geschichte der Klöster. Ein schöpferischer Gedanke war aus sich selbst zur Tat geworden, der erste Grundstein zur Institution der nachmals Königlich Hannoverschen Klosterkammer gelegt“ (S. 332).

Der Theologe wird bei der Zwecksetzung der Arbeit den breiten Erörterungen über die wirtschaftlichen Verhältnisse seine Aufmerksamkeit nicht versagen, möchte dann aber doch, gerade durch dieses gründliche und besonders für die Landesgeschichte nützliche Werk angeregt, Näheres über das sich gleichfalls über einen längeren Zeitraum hinziehende Versiegen des monastischen Lebens selbst erfahren, wozu sich hoffentlich einmal eine in gleicher Weise berufene Feder finden wird.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Huldreich Zwinglis sämtliche Werke Band XIV (= Corpus Reformatorum CI), hrsg. von E. Egli, Gg. Finsler, W. Köhler, Osk. Farner, Fr. Blanke und L. v. Muralt. Zürich (Verlag Berichthaus) 1956 f. Bisher 3 Lieferungen (Bogen 1–20).

Die Kritische Zwingli-Ausgabe, die unter den Gesamteditionen des literarischen Nachlasses der Reformatoren einen besonders hervorragenden Platz einnimmt, drohte jahrelang nicht weit vor dem Ziel zum Erliegen zu kommen — eine letzte Lieferung erschien beim früheren Verlag noch 1944. Jetzt sind die Herausgeber zu einem neuen Anlauf angetreten: Oskar Farner (vgl. auch seinen Bericht in *Zwingliana* X, 265 ff.) legt die ersten Lieferungen von Zwinglis Übersetzung und Erklärung des Jesaja vor. Die wiederum mustergültige Edition mag mit dazu anregen, an Hand der „Kritischen“ Ausgabe auch eine „kritische“ Durchmusterung des bisher namentlich in der deutschen Forschung bestehenden Zwinglibildes vorzunehmen. Zwinglis Arbeit dürfte durch seine Behandlung des Jesaja in der Prophezei (1527–1528) verursacht sein. Der Reformator bietet zunächst eine Übersetzung des Buches aus dem Hebräischen und alsdann eine Erklärung in Gestalt einer „Apologie“ der vorausgeschickten Übersetzung (in ständiger Bezugnahme auch auf LXX und Hieronymus). Besonders aufschlußreich ist Zwinglis *Epistola ad lectorem* (an die Bürgerschaft von Zürich, Bern, Konstanz, Basel, St. Gallen, Mülhausen und Biel gerichtet): scharfe Kritik der Monarchie und Andeutung der prophetischen Aufgabe gegenüber der Obrigkeit, wie sie Zwingli seit 1526 immer deutlicher entwickelt hatte. Die Anmerkungen zeugen von Zwinglis erstaunlicher Gelehrsamkeit und lassen seine Hermeneutik (deren Darstellung für den Schluß der ganzen Edition in Aussicht genommen ist) sehr deutlich erkennen. Mit Freude erfährt man, daß Band XIII ebenfalls schon gesetzt ist; der Band wird wohl demnächst, etwa gleichzeitig mit den weiteren Lieferungen von Band XIV erscheinen. Leider sind die vor längeren Jahren herausgekommenen Bände zur Zeit nicht erhältlich. Umso größer ist die Freude, daß die Edition nun weiter geht, hoffentlich einem schnellen Abschluß entgegen!

Göttingen

O. Weber

Aus Zwinglis Predigten zu Jesaja und Jeremia. Unbekannte Nachschriften, ausgewählt und sprachlich bearbeitet von Oskar Farner (= Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stiftung hrsg. v. Robert Ritter-Zweifel, Religiöse Reihe, Sirnach im Thurgau). Zürich (Verlag Berichthaus) 1957. 319 S. geb. sfr. 14,—.

Im Unterschied zu Luther und auch zu Calvin ist Zwingli bisher in seiner Predigtstätigkeit fast unbekannt geblieben: keine einzige Predigt Zwinglis ist von seiner eigenen Hand erhalten. Im 3. Bande seiner Zwingli-Biographie hatte O. Farner indessen schon darauf hingewiesen, daß sich aus Nachschriften und mittelbaren Quellen immerhin weit mehr über den Prediger Huldrych Zwingli er-

fahren läßt, als man zuvor angenommen hatte (vgl. O. Farner, Huldrych Zwingli III, 1954, 29 ff.). Größere Überlieferungsmassen finden sich in der ZB Zürich über Zwinglis Jesaja- und Jeremiapredigten: hier liegen Aufzeichnungen von Leo Jud und — wie Farner jetzt sehr wahrscheinlich macht — Zusammenstellungen, wenn nicht unmittelbare Nachschriften von Heinrich Buchmann (dem älteren Bruder des Theodor Bibliander) vor. Oskar Farner bietet in dem vorliegenden Bändchen, das hervorragend ausgestattet ist, Auszüge dar, die einen hervorragend guten Einblick gewähren und das Material in Band III seiner Biographie mit neuen Quellen ergänzen. Er zeigt im Anhang, wie die von ihm bearbeitete Quelle aussieht — und erweckt damit dann doch das Begehren, es möchte vielleicht erwogen werden, dieses gewiß sekundäre, aber aus Zwinglis nächster Umgebung stammende Material vielleicht eines Tages in seiner Gesamtheit der Kritischen Zwingli-Ausgabe zuzufügen. Vorerst müssen wir uns dankbar mit den Auszügen begnügen, die von der denkbar kundigsten Hand angefertigt sind und die uns einen überaus wertvollen Einblick in das Herz der Wirksamkeit Zwinglis erschließen.

Göttingen

O. Weber

Neuzeit

Franciscus Hanus: Die Preußische Vatikanengesandtschaft 1747—1920. München (Pohl & Co.) 1954. XIII u. 448 S., 10 Tafeln. geb. DM 28,—.

Von der auf drei Bände geplanten „Geschichte der Vatikanbotschaften und -Gesandtschaften“ folgt auf den 1952 erschienenen Band von A. Hudal über die österreichische Vatikanbotschaft nunmehr die preußische Gesandtschaft. Der letzte Band soll die bayerische Gesandtschaft behandeln. In der Geschichte der diplomatischen Vertretungen erscheint die preuß. Gesandtschaft beim Hl. Stuhl verhältnismäßig spät, da zunächst auch kein Bedürfnis bestand, solange Preußen ein vorwiegend protestantisches Land war. Mit der Regierung Friedrichs d. Gr. und der Erwerbung Schlesiens, vor allem aber in der napoleonischen Zeit kamen große Gebiete mit katholischer Bevölkerung zum preuß. Staat, sodaß man für die Erledigung der anfallenden Geschäfte an der Kurie sich eines der dort üblichen Agenten bediente. Nach dem Untergang des alten Deutschen Reiches wurde diese Vertretung (bald Agent, bald Ministerresident) zur Gesandtschaft erhoben mit der höchst interessanten einseitigen Regelung, daß nämlich in Berlin die sonst übliche päpstliche Nuntiatur nicht eingerichtet wurde. Dadurch unterscheiden sich die preuß.-diplomatischen Beziehungen formal ganz erheblich von denen anderer Staaten, und das gibt auch der preuß. Gesandtschaft — abgesehen von den meist hervorragenden Vertretern — eine besondere Bedeutung. Erst mit dem allmählichen Aufgehen der preuß. Gesandtschaft in der 1920 errichteten Botschaft des deutschen Reiches beim hl. Stuhl kam es zur Errichtung einer Nuntiatur in Berlin.

Bisherige Arbeiten, vor allem zahlreiche Bände der „Publikationen aus dem Preuß. Staatsarchiv“ haben sich mit den Beziehungen des 17. und 18. Jahrhunderts beschäftigt und ein umfassendes Material vorgelegt, sodaß im wesentlichen das 19. Jahrhundert zu erforschen und darzustellen war. Beim Studium eines solchen Werkes wird man sich zunächst nach den benutzten Quellen umsehen. Im Anhang gibt eine Seite (419) sehr kurz darüber Auskunft; unter „Archivquellen“ sind angeführt: Preuß. Geh. Staatsarchiv in Berlin mit 6 Zeilen, Vatikanarchiv mit 22 Zeilen (darunter hauptsächlich ein Auszug aus dem bekannten *Prontuario per la consultazione delle Rubricelle* etc.) und dann nur noch die Namen einiger römischer, ausländischer und Privatarchive. Diese Kürze erregt Verdacht, und dieser

wird bei näherem Zusehen auch bestätigt, da nirgends etwas Genaueres über den Umfang der Benutzung dieser Archivquellen gesagt ist. Was das Vatikanische Archiv angeht, so ist für die 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Arbeiten von Bastgen ein umfangreiches Archivmaterial auch für die preuß. Beziehungen zur Kurie erschlossen. Da das Vat. Archiv nur bis 1846 zugänglich ist, so müßten für die 2. Hälfte des 19. und das 20. Jahrhundert die preuß. Archive besonders eingehend und auch andere staatliche Archive herangezogen werden, soweit das nicht für Teilfragen schon geschehen ist. Wer die Anmerkungen des Buches durchgeht, wird aber nur ganz selten auf ein Zitat aus Archivalien stoßen. Ob und inwieweit das Archiv der Gesandtschaft selbst benutzt werden konnte, darüber liegen keine genauen Angaben vor.

Die Darstellung ist, wie beim Band von Hudal, nach den Amtsperioden der jeweiligen Gesandten aufgegliedert. Das ermöglicht die geschlossene Behandlung der Tätigkeit der einzelnen Diplomaten, zerreißt aber oft die sachlichen Komplexe, die sich über einen längeren Zeitraum hinziehen können. Das politisch-diplomatische Geschehen tritt in diesem Band so stark zurück, daß man nicht mehr von einer Geschichte der Gesandtschaft sondern nur von Beiträgen zur Biographie der preuß. Gesandten sprechen kann. Eine eigentliche Darstellung der politischen Ereignisse und Verhandlungen ist auch nicht gegeben, sondern es handelt sich in diesem Buche vorwiegend um eine Zusammenfügung von meist nicht belegten Zitaten und damit um eine ungenügende Disposition. Hauptquellen für dieses Mosaik sind Noack, Deutsches Leben in Rom und die Schlözer-Briefe, die oft seitenweise beinahe wörtlich abgedruckt werden. So findet sich zu den Persönlichkeiten der Diplomaten ganz nettes Material, zu ihren Beziehungen zur deutschen Kolonie in Rom, zu ihrer Bildung und gesellschaftlichen Stellung und ihrem persönlichen Romerlebnis. Das ist aber auch sonst schon oft geschildert worden, und man kann über die römische Bedeutung von Männern wie Humboldt, Niebuhr, Bunsen und Schlözer auch bei Noack trefflich sich unterrichten. Jedenfalls erwartet man in einer Geschichte der preuß. Gesandtschaft nicht vorwiegend solche Geschichten und Geschichtchen, sondern eine Behandlung der politischen Geschäfte. Das politische Material ist aber nicht genügend gesichtet und verarbeitet, die Dinge werden nicht entwickelt, sondern es wird räsoniert. Was soll man sagen, wenn zum Kölner Ereignis die grundlegende Arbeit von J. Grisar: Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837" in der zweibändigen Jubiläumsschrift von 1948 und seine wichtigen Beiträge aus dem sonst streng verschlossenen Archiv der Kongregation für die außerordentl. kirchl. Angelegenheiten nicht benutzt sind? Dort hätte man über Bunsen ein besser abgewogenes Urteil finden können. Die Einstellung des Verf. ist betont antipreußisch und antiprotestantisch. Es soll selbstverständlich nicht bestritten werden, daß die Haltung preuß. Könige und hoher Regierungsbeamter oft ausgesprochen feindlich gewesen und in den Berliner Weisungen viel Unverständnis für die Struktur der kathol. Kirche und für römische Verhältnisse zu Tage tritt; es genügt in diesem Zusammenhange auf manch bittere Äußerung Schlözers hinzuweisen. Hier aber werden Urteile über Protestantismus, Kulturkampf, Reformkatholizismus, Modernismus, Vatikan. Konzil und Döllinger gefällt, wie man sie sonst nach Inhalt und Form höchstens noch in kirchl. Sonntagsblättern anzutreffen pflegt.

Wenn der Verf. auf dem Umschlag vorgestellt wird als „Kirchenhistoriker von Rang und enger Mitarbeiter des verstorbenen Kardinals und Bischofs von Berlin Graf von Preysing“ so muß man leider sagen, daß er dieser Aufgabe offenbar nicht gewachsen war. Erklärend oder entschuldigend sei hinzugefügt, daß er 18 Jahre in Amerika sich aufhielt und vielleicht nicht mehr die erforderliche Vertrautheit mit den sehr komplizierten europäischen Problemen haben konnte; auch die sprachliche Formulierung läßt zu wünschen übrig, nicht zu sprechen von den vielen Flüchtigkeiten und Druckfehlern. Das ändert nichts an der Tatsache, daß dieses schwierige aber auch schöne Thema erneut behandelt werden muß; denn ernste wissenschaftliche Ansprüche kann das vorliegende Buch nicht erheben.

Tübingen

K. A. Fink

Martin Schmidt: Wort Gottes und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts. Rothenburg/Tbr. (Martin Luther Verlag) 1953. 180 S. geb. DM 7,60.

Die Hundertjahrfeier der lutherischen Diasporaarbeit am 10. November 1940 bot seinerzeit den Anlaß zu diesem Buch. Der Krieg und seine Folgen verhinderten freilich die Ausführung eines großangelegten Planes, der die Darstellung der gesamten Entwicklung der kirchlichen Fürsorge für die Glaubensgenossen in der Zerstreuung seit dem 16. Jahrhundert vorsah. So beschränkt sich die Arbeit auf die Darstellung der Neuanfänge lutherischer Diasporaarbeit im 19. Jahrhundert.

Nach kurzen einleitenden allgemeinen Bemerkungen über „die Wiederentdeckung kirchlicher Verantwortung für die Diaspora“ werden die drei Zentren deutscher lutherischer Diasporaarbeit des vorigen Jahrhunderts geschildert: „der sächsische Kreis“, „der fränkische Kreis“, „der hannöversche Kreis“. Eine — leider allzu sehr zusammengestrichene — Darstellung der „Frömmigkeit der ausgehenden sächsischen Erweckungsbewegung“ (1. Kap., S. 9—36) macht die sächsische „Stellungnahme zur Auswanderung und die innere Begründung der Diasporafürsorge“ verständlich (2. Kap., S. 36—44). Ihr folgt ein kurzes drittes Kapitel über den „Dresdner Verein zur Unterstützung der lutherischen Kirche in Nordamerika“ (S. 45—46). — Im Unterschied zum sächsischen Kreis tritt im fränkischen ein Mann bestimmend hervor: Wilhelm Löhe. So sind auch die drei Kapitel der Darstellung dieses Kreises im wesentlichen Gedanken und Werk Löhes gewidmet: „Wilhelm Löhes Kirchenbegriff und kirchliche Gebundenheit“ (S. 47—56), „Löhes Diasporahilfswerk in seinen geschichtlichen Grundzügen und in seinen sachlichen Grundsätzen“ (S. 57—83), „Der Zuruf aus der Heimat an die deutsch-lutherische Kirche Nordamerikas“ (S. 83—92; Wortlaut des Zurufs und beistimmende Unterschriften zu ihm im Anhang, S. 139—179). — Auch im hannöverschen Kreis ist es im wesentlichen ein Mann, der sich der Diasporafürsorge annimmt: Ludwig Adolf Petri. Seine Eigenart schildert Kap. 7 (S. 92—99), Kap. 8 seine Mitarbeit in der Diasporafürsorge und seine Begründung des „Gotteskastens“ (S. 100—103). Ein abschließendes 9. Kapitel weist „die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit“ auf (S. 103—117).

Die Probleme, denen dieses Buch gewidmet ist, sind keine rein „historischen“ Probleme, sondern haben ihre enge Beziehung zu gegenwärtigen Aufgaben und gegenwärtigen ökumenischen Fragen — auch wenn das Buch selber diese Tatsache wenig deutlich macht, wohl deshalb, weil es schon vor fast 20 Jahren, also in völlig anderer politischer und kirchlicher „ökumenischer“ Luft begonnen worden ist. Alle kirchliche Diasporaarbeit wird sich angesichts der hier dargestellten Vorgänge von neuem über ihre Intentionen klar werden müssen; die weiträumige kirchliche Flüchtlings- und Siedlungsarbeit der Gegenwart kann sich vor manchen Irrwegen schützen, wenn sie die Diasporaarbeit des vorigen Jahrhunderts sorgfältig studiert und nicht von neuem romantischen Ideen anheimfällt, sich vor allem auch vor einer merkwürdigen, theologisch nicht zu rechtfertigenden Verkoppelung von Kirche, Volkstum und Nationalismus hütet, die dem heutigen Leser des Löheschen Zurufes in geradezu unheimlicher Weise entgegentritt; auf das so schwierige ökumenische Problem des Proselytismus fällt von der lutherischen Diasporaarbeit her besonderes Licht; und nicht zuletzt macht gerade dieses Buch das ungeheure und dennoch so oft übersehene Gewicht der sogenannten nicht-theologischen Faktoren: der kulturellen, politischen und sozialen Faktoren für die Kirchenbildung, für die Trennung und die Einigung der Kirche anschaulich.

Der Verfasser hat inzwischen das, was er über den fränkischen Kreis in diesem Buch geschrieben hat, ergänzt durch einen Aufsatz in „Die evangelische Diaspora“ (27. Jahrgang, Heft 3, November 1956, S. 129—138): „Glaube und Sprache bei Wilhelm Löhe“.

Genf

H. H. Harms

Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Quellenveröffentlichung aus dem Deutschen Zentralarchiv. Bearbeitet von Adelheid Constabel, mit einer Einleitung von Fritz Hartung, herausgegeben von der staatlichen Archivverwaltung des Inneren (= Schriftenreihe der staatlichen Archivverwaltung Nr. 6). Berlin (Rütten & Loening) 1956. 368 S. DM 27,20.

In dieser Veröffentlichung wird, in 270 Nummern eingeteilt, eine Auswahl von Akten aus den Beständen des Deutschen Zentralarchivs, Abt. Merseburg, publiziert. Sie umfassen den Zeitraum von Ende Juli 1870 bis zum 6. Dezember 1872; zur Erläuterung wird gelegentlich weiter zurückgegriffen: So ist der Immediatbericht Mühlers vom 31. Dezember 1865 für die Beibehaltung der katholischen Abteilung im Kultusministerium im vollen Wortlaut abgedruckt (Nr. 89 Anm. b = S 108/113; — unzuverlässig ist, daß dieses Aktenstück in der chronologischen Zusammenstellung nicht am zeitlich richtigen Platz berücksichtigt ist; es gehört an die Spitze der chronologischen Tabelle, ebenso auch das Stück S. 79 f., Anm. 2 zu Nr. 60). Es sind also in den Anfängen des „Kulturkampfes“ gegen die katholische Kirche in Preußen entstandene Dokumente. Nach Angabe der Bearbeiterin ist für die unmittelbar vorhergehende Zeit in Merseburg nur wenig Unbekanntes vorhanden, für die Zeit nachher aber sei das umfangreiche Material eher geeignet, auf Einzelfragen hin untersucht als in einer Publikation erfaßt zu werden, welche die grundsätzliche Seite des Verhältnisses von Staat und Kirche im Blick hat. Der natürlichere zeitliche Abschluß sei deshalb wohl das Protokoll der Konferenz vom 3./4. August 1872 im Kultusministerium gewesen (Nr. 223 — C. hätte dabei auf die sehr ausführliche Inhaltsangabe bei E. Foerster, Adalbert Falk, S. 145/150, verweisen sollen), doch hätten die begonnenen Linien zu Ende geführt werden sollen.

Die Akten entstammen dem Geheimen Staatsarchiv Berlin (Kultusministerium, Innenministerium, Geheimes Zivilkabinett, Staatsministerium, Finanzministerium und den Nachlässen Balan, Falk und Mühlner) sowie dem Brandenburg-Preussischen Hausarchiv (Nachlaß Wilhelms I.), also in der Hauptsache den „stillen Amtsstuben der Minister und ihrer Räte“, wie Hartungs Einleitung richtig betont. Ein volles Bild der geschichtlichen Wirklichkeit können diese Akten daher nicht bieten; denn zum „Kulturkampf“ gehören ja ebenso die stürmische Erregung der öffentlichen Meinung in der Publizistik und die Auseinandersetzungen auf den parlamentarischen Tribünen. Daß man unabhängig davon durch diese Publikation einmal einen sehr lehrreichen Blick in das Führungsgetriebe des preussischen Staatsapparates tun — die Dokumentation der deutschen Innenpolitik dieser Epoche ist unzulänglich; vgl. W. Bußmann, Das Zeitalter Bismarcks, Konstanz o. J. (1956), S. 269 — und dabei genauer als bisher die Absichten der Staatsführung für ihre ersten entscheidenden Maßnahmen grundsätzlicher Art kennenlernen kann, gerade darin liegt ein besonderer Reiz dieser Veröffentlichung. Sie kann freilich, auch das hat Hartung bereits betont, keine umwälzenden neuen Erkenntnisse vermitteln, und das war wohl auch nicht beabsichtigt; denn ungefähr ein Viertel der Aktenstücke war bereits früher gedruckt. Diese Aktenstücke werden daher meist im Regest gebracht, 14 bereits publizierte Stücke aber sind wegen ihrer Bedeutung erneut gedruckt worden. Wie einige Stichproben ergeben, sind die Angaben der Bearbeiterin über früheren Druck von Einzelstücken nicht vollständig: Zu Nr. 20 vgl. Kießling, I, S. 353 f. nach Poschinger, Bismarck-Portefeuille I, S. 17 f.; zu Nr. 87 vgl. Heyderhoff, Im Ring der Gegner Bismarcks, S. 113 Anm. 3; zu Nr. 195 vgl. Foerster, Falk, S. 125; vor allem zu Nr. 159: das große Gutachten Falks über den Braunschweiger Schulstreit und die staatlichen Möglichkeiten, gegen Bischof Krementz vorzugehen, das ohne Verweis auf einen früheren Druck gebracht wird, ist bereits von E. Foerster in ZKG 46, 1928, S. 459/489 mitgeteilt worden. Bei allen Aktenstücken werden die volle Signatur, Folioangaben soweit möglich und die Randbemerkungen gebracht. Ausreichende Verweise und Erläuterungen über den sachlichen Bezug der Aktenstücke zueinander machen es dem Benutzer möglich, die jeweiligen Aktenstücke in ihrem richtigen historischen Zusammenhang zu verste-

hen. Und damit entsteht doch ein klareres Bild als bisher von den ersten Etappen des Kulturkampfes. Auch nach Ausweis der hier vorgelegten Akten mag in den entscheidenden Fragen das treibende Motiv ein politischer Entschluß gewesen sein, der letztlich — am auffälligsten bei Roon — durch die Verständnislosigkeit für den Katholizismus und die katholische Kirche zu erklären ist. Aber die damals nicht mehr realisierbare, indessen immer noch mächtige Staatsidee des altprotestantischen imparitätischen Gemeinwesens darf nicht unterschätzt werden. Sehr belastend aber für die damalige Staatsführung in Preußen erbringen die Akten den Nachweis, daß man nicht blind in eine Situation geraten ist, zu deren Bewältigung Maßnahmen getroffen wurden, die „Kulturkampf“ waren: in der Affäre Reinkens und im Fall Namszanowski hat die Staatsregierung Verwaltungsmaßnahmen durchgeführt, gegen deren rechtliche Zulässigkeit nicht nur die Katholiken im Kultusministerium votiert hatten, die dann bald ausgeschaltet wurden, sondern von deren Unrechtmäßigkeit auch die protestantischen Fachminister überzeugt waren. Rückblickend läßt sich nur feststellen, daß diejenigen Recht behalten haben, die, als es noch Zeit war, das Segel anders zu setzen, warnten, vor allem die Kaiserin, deren Briefwechsel mit Wilhelm I. streng genommen nicht in diese Edition gehört; aber die ausgewählten Stücke rechtfertigen den Abdruck vollauf.

Auf einige formale Mängel mag hingewiesen werden: Es ist praktischer, am Kopf der Aktenstücke das Datum nach rechts und den Ort entweder darunter oder nach links zu rücken. Auch tun Kolumnentitel mit den Nummern der Aktenstücke gute Dienste, wenn häufig von einem Stück auf das andere verwiesen werden muß. — Der politische Neuzeit-Historiker, an den mit dieser Edition doch auch gedacht ist, wird die kanonistischen Zitate in den Denkschriften, welche zudem nach verschiedenen Zitierweisen gebracht sind, ohne Verweis auf Friedberg schlecht finden. — Im Abkürzungsverzeichnis (S. 358) ist wohl des Guten etwas zu viel getan; denn es braucht nicht erklärt zu werden, was „a.a.O.“, „ca.“, „gez.“ heißt; das steht im Duden. Die Auflösung „p. = pagus“ dagegen ist schwer verständlich; denn was soll heißen: „der p. Reinkens“ usw.? — Die Register sind sorgfältig gearbeitet, doch macht sich zuweilen bei der Kommentierung etwas „Provinzielles“ geltend: so wird Theiner zu einem „Präfekt der geheimen Archive im Vatikan“ (!); „Don“ (S. 360: „Chigi, Don Flavio Fürst“) ist kein italienischer Vorname, sondern ein Titel. — Im Hinblick auf künftige Archivbenutzer ist es ein wirklicher Mangel, daß kein Gesamtverzeichnis aller zitierten einzelnen Aktenstücke angefertigt worden ist; zu einer Dokumentensammlung wie dieser Veröffentlichung gehört neben der chronologischen Tabelle eine nach den Signaturen gegliederte Liste aller erfaßten Aktenstücke.

Auf sachliche Einzelheiten des Inhaltes der Akten läßt sich bei der diffusen Provenienz und den sehr verschiedenartigen Gegenständen der Aktenstücke schlecht eingehen. Die Hauptfrage, ob tatsächlich die richtigen und wichtigen Aktenstücke ausgewählt worden sind, könnte nur durch Überprüfung der Archivalien entschieden werden; da die Bearbeiterin ihre Aktenstudien aber offensichtlich sehr weit ausgedehnt hat, sieht der Rezensent keinen Anlaß zu Mißtrauen. Und da diese Veröffentlichung für viele kleinere Einzelthemen neues Material bietet und dadurch neue Lichter aufsteckt, wird sie für den Kirchenhistoriker und vor allem für den Kirchenrechtshistoriker bei erneuter Beschäftigung mit dem Kulturkampf eine wesentliche und grundlegende Bedeutung haben. Dringend wäre zu wünschen, daß die entsprechenden Bestände im politischen Archiv des auswärtigen Amtes in ähnlicher Form durchgearbeitet und bereitgestellt würden. Daß eine abschließende Darstellung der Anfänge des Kulturkampfes erst möglich ist, wenn einmal die vatikanischen Akten frei benutzt werden können, quod Deus bene vertat, sollte die deutsche Forschung nicht der Aufgabe entheben, das jetzt schon Mögliche zu tun. Jeder aber, der die in Merseburg zugänglichen preußischen Akten zum Kulturkampf studieren will, wird diese Publikation Adelheid Constabels dankbar und gern als zweckmäßigen Ausgangspunkt benützen.

Hermann Mulert: Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 3., neubearbeitete Aufl., unter Mitarbeit von Kurt Onasch hrsg. von Erdmann Schott (= Sammlung Töpelmann, 1. Reihe: Die Theologie im Abriß, Band 5). Berlin (Töpelmann) 1956. XXI, 558 S. geb. DM 28,50.

Vor dem neuen „Mulert“ kommt man sich vor wie vor einem inzwischen erneuerten Hauptbahnhof. Im neuen Gewand erkennt man teils mit Freude, teils mit einigem Kummer die altvertrauten Züge wieder. Aber es überwiegt der Dank dafür, daß man den Bahnhof überhaupt wieder benutzen kann. Und daß die Restauration nicht in den Händen eines Architekten lag, sondern daß der Neubearbeiter für den Teil über das morgenländische Christentum den Fachmann Konr. Onasch herangezogen hat, ist sicher zu begrüßen; auch sonst werden die verschiedenen Helfer dankbar im Vorwort genannt.

Die Gesamtanlage ist erhalten geblieben; aber der Umfang hat sich um genau einhundert Druckseiten vermehrt, von denen wiederum 20 Seiten einem ausgebauten Register zugute kommen — durchaus in Ordnung bei einem solchen Nachschlagewerk. Denn als solches wird sich auch der neue Mulert, wiewohl auch diesmal sehr lesbar geschrieben, vor allem durchsetzen. Und in Bezug auf die Fülle der Informationen dürfte er schon jetzt unentbehrlich sein. Daß sich das Handbuch hinsichtlich der Literaturangaben auf beachtlicher Höhe hält, ist angesichts der Arbeiterschwerungen der jetzigen Herausgeber bzw. Bearbeiter besonders rühmend anzuerkennen. Daß inzwischen schon wieder manches nachzutragen wäre und auch im Bestand Lücken aufgewiesen werden könnten, ist ganz unvermeidlich. Zu deren Füllung hier etwas beizutragen, scheint mir kaum angebracht.

Die Vermehrung des Umfangs ist durchaus zu Recht in erster Linie der Darstellung des morgenländischen Christentums, d. h. praktisch der russisch-orthodoxen Kirche zugute gekommen, deren Umfang fast um ein Drittel (30 Seiten) zugenommen hat, während die restlichen Erweiterungen mit 23 S. auf den römischen Katholizismus, mit 18 auf die Darstellung des Anglikanismus und des Protestantismus entfallen. Dabei haben die Literaturangaben zuweilen mehr Gewinn als der eigentliche Textteil.

Wenn man trotz der alten und nicht unerheblicher neuer Vorzüge mit dem Neubau des Mulert-Schott doch nicht restlos glücklich und einverstanden ist, so betrifft die Kritik m. E. vor allem ein Doppeltes:

Wie schon gesagt, ist der Aufbau bis in die Kapitel- und Paragraphenüberschriften erhalten geblieben. Dieser Aufbau aber ist schon immer unbefriedigend gewesen. Ich denke vor allem an den heute besonders wichtigen Abschnitt über den römischen Katholizismus. Daß im Kapitel über „Allgemeines“ schon alles vom Statistischen bis zum Versuch einer Wesensbestimmung und der Darlegung über die Lehr- und Rechtsnormen zu finden ist, wäre vielleicht noch zu ertragen. Wenn dann Kirchenbegriff und Kirchenverfassung behandelt wird, so ist das sicher richtig. Schon Loofs u. a. haben den römischen Katholizismus wesentlich vom Kirchenverständnis her analysiert — wenn freilich nun auch hier bei Mulert-Schott die Theorie und die Empirie des kath. Kirchentums zu wenig voneinander abgehoben werden. Aber daß dann in je eigenen Kapiteln einerseits das Dogma von Gott und Christus, Jenseits und Sünde (Kap. 10), anderseits Gnade und Kultus (Kap. 11) behandelt werden, widerstreitet doch dem elementarsten Bedürfnis einer sachlich-systematisch bestimmten Anordnung des Ganzen. Ähnlich disparat stehen die Kapitel zum katholischen Ethos nebeneinander. Umgekehrt möchte man doch wünschen, daß im Abschnitt über den Protestantismus, so wie in den Einleitungskapiteln, die eigentlich symbolgeschichtlichen Erörterungen an den Anfang gestellt werden. Natürlich wollte Mulert damit deutlich machen, daß die Stellung und Bedeutung der Bekenntnisschriften keineswegs überall gleich ist — aber schon aus rein pädagogischen Gründen möchte man in einem gerade auch für die Studenten bestimmten Werk diese Dinge dort finden, wo man sie sucht und wo sie hingehören. Über den Bekenntnis-Relativismus in weiten protestantischen Gebieten läßt sich auch anderswie das Nötige sagen.

Damit bin ich schon beim zweiten hauptsächlichen Einwand. Er betrifft die systematisch-theologische Urteilsweise, die auch im Neubau dieser Konfessionskunde erhalten geblieben ist. Erdmann Schott war sich der Bedenken deutlich bewußt, die hier entgegenstanden, hat sich dann aber doch zu einer sehr pietätvollen Übernahme entschlossen. Im Abschnitt über die protestantischen und ökumenischen Grundprobleme geht das aber doch wohl zu weit. So können wir m. E. heute nicht mehr mit der Gemütsruhe wie Mulert über die Spaltungen der Christenheit urteilen, wenn er (schon in der 2. und jetzt in der 3. Aufl.) schreibt: „Nur wo Kampf der Geister ist, finden wir geistiges Leben. Wer eingesehen hat, daß solche Gegensätze unvermeidlich sind und überzeugt ist, daß die Organisation der Christenheit stets etwas Irdisches bleibt, äußere Einheit nicht erforderlich ist, damit die Gedanken und Kräfte des Christentums wirksam werden, der blickt auf die vielen Spaltungen der Christenheit zwar gewiß nicht mit reiner Freude, aber er weiß, daß diese Spaltungen auch ihren Segen gehabt haben. Wir können die Konfessionskunde in anderer Stimmung treiben als unsere katholischen Brüder: mit weniger Resignation und mehr Freude“ (3. Aufl. S. 37 f.). Man muß keineswegs den ‚katholisierenden‘ Neigungen innerhalb der evangelischen Theologie der Gegenwart huldigen, wenn man den Tenor des Mulert'schen Urteils für unzureichend hält, gerade wenn man feststellt, daß dieses Mulert'sche Urteil auch in der neuesten katholischen Verlautbarung zur Konfessionskunde prompt zitiert wird (vgl. E. Stakemeier, Konfessionskunde heute, 1957, S. 37). Auch für den reformatorischen Protestantismus heute geht es eben nicht nur um das „Wirksamwerden der Gedanken und Kräfte des Christentums“ (s. o. bei Mulert), sondern um das Unbegreifliche, daß wir die Gaben und Güter der Christenheit gemeinsam haben, aber uns in ihrem Verständnis und Gebrauch zutiefst unterscheiden und immer wieder geschieden wissen.

Begreiflicherweise müßten sich im Zusammenhang der Mulert'schen Protestantismusdarstellung die Punkte häufen, an denen man ein bedeutend präziseres Urteil wünscht; ich weise jetzt nur auf das doch weithin im Morphologischen verbleibende Kapitel 17 hin: Lutherischer und reformierter, alter und neuer Protestantismus (S. 442—461). Gerade wenn man Mulerts Unbehagen am innerevangelischen Konfessionalismus teilt, wünscht man eine Neuprägung der dort fälligen Urteile, weil die herkömmliche Urteilsweise zu viele Angriffsflächen bietet.

Das Alles mindert aber den Dank für das wieder greifbar gewordene und in vielem höchst brauchbare Buch nicht. Möge es rasch zu einer noch stärker umgebauten Neuauflage und -bearbeitung kommen.

Frankfurt am Main

K. G. Steck

Notizen

Im letzten Heft der ZKG wurde über die 3. Auflage des bekannten Nachschlagewerkes „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ berichtet (oben S. 153—155). Inzwischen sind nun vier weitere Doppellieferungen des ersten Bandes erschienen (Lieferung 5—12 = Band I, Bogen 13—36: Anglikanismus — Bibel; Tübingen, Mohr, 1957; Subskr. DM 4.20 je Lfg.). Es gilt von diesen Lieferungen dasselbe, was schon von den ersten Heften gesagt wurde: Die Neuauflage dieses altbewährten Hilfsmittels für unsere Arbeit ist wirklich verbessert; sie ist solide und zuverlässig gearbeitet und bringt jeweils den neuesten Stand der Forschung dem Leser zur Kenntnis. Beim Vergleich mit der vorigen Auflage wird der aufmerksame Leser nicht nur feststellen, daß einige Artikel gestrichen sind, andere dafür neu hinzugekommen sind (etwa *Anthropologie III*, *Apringius*, *Arator*, *Barmen*), sondern auch, daß die Neufassungen gegenüber der 2. Auflage oft sehr viel besser und geschlossener sind. Wie bisher ist auf biographische Artikel großer Wert gelegt, mit Recht, da gerade diese ja in einem solchen Werk gesucht werden. Glänzend gelungen ist z. B. *Augustin* (R. Lorenz). Auch *F. Chr. Baur* (M. Tetz) muß lobend hervorgehoben werden. Daneben stehen wieder sorgfältig gearbeitete Querschnitte (z. B. *Aristotelismus*, *Aufklärung*, *Bekenntnisschriften*). Auch die geographisch bestimmten Übersichtsartikel sind ein wichtiger Teil der RGG (*Anhalt*, *Arabien*, *Argentinien* usw.). Alles in allem zeigen die vorliegenden Lieferungen, daß die RGG wieder das unentbehrliche Handwerkszeug auch des Kirchenhistorikers werden wird, das sie einst war.

Bonn

Schneemelcher

Es ist eine Tatsache, die zwar je länger desto deutlicher erkannt wird, die aber aus apologetischen Gründen gern (vor allem von den rabbinistisch arbeitenden Neutestamentlern) übersehen wird, daß unter den vielerlei religiösen Erscheinungen in der Umwelt des frühen Christentums das griechisch sprechende hellenistische Diasporajudentum von größter Bedeutung gewesen ist. Bis zum 4. Jh. lassen sich seine Einflüsse auf die Kirche feststellen (vgl. die Gebete in *Const. Ap. VII* u. *VIII*), und für die Frühzeit ist diese Größe ohne Zweifel sehr viel bedeutsamer als das spätere palästinensische Talmudjudentum. Trotz der geringen Zahl der Zeugnisse (wobei zu beachten ist, daß Philo wohl eine singuläre Erscheinung war), läßt sich einiges über dieses hellenisierte Judentum sagen und die Arbeit auf diesem Gebiet lohnt sich immer. Das zeigt auch in gewisser Weise eine Studie von Hartwig Thyen (*Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie: Forschungen z. Rel. u. Lit. des AuNT. 65*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1955, 130 S. brosch. DM 9.80). Th. gibt zunächst einen Überblick über die jüdischen und christlichen Quellen, die er heranziehen will, wobei er jeweils die Berechtigung der Benutzung aufzeigt (z. B. hat Philo allegorischer Genesiskommentar homiletischen Charakter). Kap. I bringt einen Vergleich mit der kynisch-stoischen Diatribe (dialogischer und rhetorischer Charakter, Komposition und Argumentationsweise). Kap. II behandelt den Gebrauch des AT in der griechisch-jüdischen Predigt und Kap. III geht auf Form und Komposition der Paränesen ein. Mehrmals wird auch Paulus mit in den Vergleich einbezogen. Das Resultat: In der Homilie „bedient sich jüdische Frömmigkeit der Ausdrucksformen griechischer Philosophie und griechischer Art neben denen der eigenen synagogalen Tradition“ (S. 117). Dieses Resultat beruht auf einer Fülle von überzeugender Kleinarbeit. Trotzdem bleiben gewisse Bedenken: 1. Der Hauptzeuge für Th. ist Philo. Aber ist dabei nicht zu wenig beachtet, daß Philo nicht identisch ist mit dem übrigen hellenistischen Judentum? 2. Bei dem Mangel an Quellen

lassen sich Rückschlüsse aus christlichen Werken nicht vermeiden. Aber m. E. hat Th. dabei nicht immer die notwendige Vorsicht walten lassen. 3. Zwischen Homilie und Liturgie in Synagoge und Kirche bestehen natürlich Zusammenhänge, auf die Th. auch aufmerksam macht (S. 28—31). Aber es ist unzureichend, was zu diesem Problem gesagt wird. Das Material, das Th. für seine formgeschichtliche Arbeit für die homiletische Tradition benutzt, ist teilweise liturgische Tradition (man kann Hebr. 11 vielleicht auch dahin rechnen; die Listen der alttestamentlichen Frommen sind ja sehr weit verbreitet, und zwar in 2 Typen, einem kurzen und einem längeren; vielfach ist aber der ‚Sitz im Leben‘ die Liturgie, wie die jüdischen Gebete in den Const.Ap. zeigen). Es macht sich hier störend bemerkbar, daß Th. die Abhandlung von W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im VII. Buch der Apost. Konstitutionen (Nachr.d.Gött.Ges.d.Wiss. 1915, S. 435 ff.), nicht heranzieht, wie denn auch sonst die Literaturbenutzung nicht immer ausreichend ist. 4. In dem Artikel Diatribe im ‚Reallexikon für Antike und Christentum‘ (III, 1007) hat Marrou m. E. mit Recht darauf hingewiesen, daß manche Elemente und Formen der frühchristlichen Predigt so elementar sind, daß man nicht notwendig gleich von ‚Diatribe‘ reden sollte. Das gilt auch von der hellenistisch-jüdischen Homilie. Jedenfalls darf man den Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe, der gar nicht geleugnet werden kann, nicht überschätzen.

Trotz dieser Bedenken ist das Buch eine schöne Studie zur Formgeschichte der griechisch-jüdischen Homilie, mit vielen guten Beobachtungen, deren Bedeutung für das NT und für das frühe Christentum klar zu Tage liegt.

Bonn

Schneemelcher

Paolo di Tarso, apostolo delle genti, von Adolfo Omodeo, zweiter Band der „Opere“ Omodeos, ist als unveränderter Neudruck der ersten Auflage von 1922 erschienen (Edizioni Scientifiche Italiane — Napoli [1956], XVIII und 428 S., 2400 L.). — Das Werk stellt die Gestalt des Apostels in den Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Urchristentums vom Tode Jesu bis zur neronischen Verfolgung. Grundlegend ist der chronologische Aufbau, dem eine Einleitung über das zeitgenössische Judentum und den Glauben der Jerusalemer Gemeinde (cc. 1—3) vorausgeschickt wird. Die Intention des Buches ergibt sich aus dem Bemühen, das Gemeinsame hervorzuheben, das Paulus mit der Verkündigung Jesu verbindet, wenn es auch paulinisch, d. h. in jüdisch-hellenistischer Terminologie gesagt wurde (vgl. S. XVII). Daher liegt das Schergewicht auf der religionsgeschichtlichen Forschung. Bousset und Reitzenstein werden häufig zitiert. Auch die beiden Exkurse sind religionsgeschichtlichen Fragestellungen gewidmet (S. 383 ff.: „Urmensch, Menschensohn, Zweiter Adam“; S. 399 ff.: „Paulus und die Mysterienreligionen“). Soweit der gegenwärtige Stand der Religionswissenschaft die Ergebnisse nicht erheblich modifiziert, wird man die Untersuchung in diesen Teilen auch heute noch gern benutzen. Eine Einbeziehung der neueren Paulusinterpretationen war in dieser Auflage nicht beabsichtigt. Nur einige Nachträge, die noch von des Autors eigener Hand stammen und einzelne bis 1934 erschienene Zeitschriftenaufsätze betreffen, wurden von dem Herausgeber (G. Pugliese Carratelli) pietätvoll an den Anfang gestellt; ihm gebührt auch der Dank für die Indizes.

Göttingen

G. Strecker

Seit im Jahre 1947 Pierre Nautin seine aufsehenerregende Studie über Hippolyt veröffentlicht hat (Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle, Paris 1947) ist dieser Schriftsteller erneut in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Debatte gerückt. Es ist hier nicht der Ort, über die an das Nautinsche Buch sich anschließende Kontroverse zu referieren. Die wichtigste Widerlegung hat es von Marcel Richard erfahren (vgl. besonders den letzten Aufsatz von Richard, Dernières remarques sur S. Hippolyte et le soi-disant Josipe: Recherches de Science Religieuse XLIII, 1955, 379—394; dort weitere Literatur), der m. E. den schlagenden Beweis geführt hat, daß die Auf-

teilung der unter dem Namen Hippolyt überlieferten Werke auf 2 Autoren und alle damit zusammenhängenden Thesen Nautins unhaltbar sind. Im deutschen Sprachbereich ist zu dieser Debatte nichts beigetragen worden. Dagegen ist schon 1951 eine zusammenfassende Studie über den Kirchenbegriff Hippolyts erschienen (Adolf Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom: Beitr.zurFörd. christl.Theologie* II 49. Gütersloh, Bertelsmann, 1951; XI, 230 S. kart. DM 28.30). Durch eine Verkettung mehrerer unglücklicher Umstände ist eine Anzeige dieses Buches in der ZKG bisher unterblieben. Da es sich aber um eine wichtige Arbeit handelt, soll wenigstens kurz noch darauf hingewiesen werden. Hamels Buch, das eine umfassende Gelehrsamkeit erkennen läßt, beruht weniger auf den kirchenrechtlichen als auf den exegetischen und antihäretischen Schriften Hippolyts. Nach Vorbemerkungen wird in Kap. II „Die Kirche das wahre Israel“ behandelt (Schriftbeweis bei H.; wichtig die Abhängigkeit von Irenäus). Kap. III „Die Kirche die Versammlung der Heiligen“ führt auf das Problem der Sünde bei den Gliedern der Gemeinde (dabei das Problem des Gegensatzes zu Kallist), während in Kap. IV „Die Kirche die Trägerin der Wahrheit“ und Kap. V „Geehrte Stände und Ämter“ die Fragen der Häresie und der Hierarchie (auch hier Abhängigkeit von Irenäus) zur Geltung kommen. Kap. VI „Die Kirche in der Verfolgung und Vollendung“ ist dem Verhältnis von Kirche und Welt nach Hippolyt gewidmet. Das Ergebnis: „Nach alledem werden wir urteilen müssen, daß Hippolyt auf demjenigen Entwicklungsstadium der alten Kirche stehengeblieben ist, das mit Irenäus und Tertullian vor dessen montanistischer Periode erreicht ist“ (S. 213). H. von Campenhausen hat ThLZ 77, 1952, 41 f. schon darauf hingewiesen, daß von B. Poschmanns „*Paenitentia secunda*“ (1940) aus in der Bußfrage die Dinge anders gesehen werden müssen, als es Hamel tut, und ich hätte auch bei anderen Problemen Fragen. Aber der verspätete Hinweis auf diese wichtige Studie muß genügen. Für die Geschichte der Ekklesiologie in der Alten Kirche ist Hamels Buch von großer Bedeutung.

Bonn

Schneemelcher

Die als ep. 361—364 in der Briefsammlung Basilius des Großen erscheinende Korrespondenz zwischen ihm und Apollinaris von Laodicea hat schon immer einiges Interesse gefunden. Ist sie doch — wenn echt — ein wichtiges Zeugnis für die Beziehungen zwischen den beiden Männern, — Beziehungen, deren sich Basilius bei der Auseinandersetzung mit Eustathius nicht gern erinnert. G. L. Prestige hat eine Untersuchung dieser Briefe hinterlassen, die H. Chadwick aus seinem Nachlaß herausgegeben hat (*G. L. Prestige, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, ed. from his papers by Henry Chadwick*; London SPCK, 1956; IX, 68 S., geb. sh 12/6). Es gelingt P. durch eine Untersuchung der kirchenpolitischen und theologischen Situation der Zeit um die Synode von Seleucia (359) und durch eine exakte Interpretation, bei der die Ähnlichkeiten und Anklänge an andere Texte der beiden Autoren gebührend hervorgehoben werden, den Nachweis zu führen, daß die Briefe echt sind. Auch die sogen. *Epistula Sebastiani* wird als apollinaristisch erwiesen. Eine Übersetzung der Korrespondenz (ep. 361—364 und „*Eustathian*“ *Draft Letter from Apollinaris to Basil*), eine Ausgabe der ep. Sebastiani und eine kleinere Abhandlung „*Ancient Misrepresentation of Apollinaris*“ sind dieser wertvollen Studie beigegeben, die noch einmal die Meisterschaft des verstorbenen großen Gelehrten zeigt und die für die Geschichte des 4. Jh. von großer Bedeutung ist. Eine parallele Arbeit, wenn auch mit etwas anderen Ergebnissen, hat H. de Riedmatten in *Journal of Theol. Studies* NS VII, 1956, S. 199—210 und VIII, 1957, S. 53—70 vorgelegt.

Bonn

Schneemelcher

Von der Neubearbeitung der Seppeltschen Papstgeschichte in 6 Bänden ist jetzt der 3. Band erschienen, der in der 1. Auflage seinerzeit fehlte (Franx Xaver Seppelt, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Band III: Die Vormachtstellung des Papsttums im Hoch-

mittelalter von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zu Coelestin V.; München, Kösel, 1956; 649 S. geb. DM 36.—. Zu Band I und II vgl. ZKG 67, 1955/6, S. 148 f.). Der Verf. ist inzwischen am 25. 7. 1956 heimgegangen, konnte aber diesen Band noch abschließen; die nächsten Bände sollen von G. Schwaiger bearbeitet werden. Der vorliegende 3. Band umfaßt die Zeit von 1046—1294, also die Epoche, die durch den Durchbruch und die Auswirkung der Reformideen und als deren Folge den Aufstieg des Papsttums zur Weltmacht gekennzeichnet ist. Der Kampf mit Heinrich IV. und Friedrich II. sind die Höhepunkte dieser Entwicklung, und es ist verständlich, daß die Gestalten Gregors VII. und Alexanders III. von Seppelt mit besonderer Sorgfalt und Umsicht gezeichnet sind. Dabei werden gerade an diesen Abschnitten die Vorzüge dieses — ja für eine breitere Leserschicht bestimmten — Werkes sehr deutlich: Eine wirkliche Beherrschung des Stoffes und der wissenschaftlichen Probleme verbindet sich mit einem abgewogenen Urteil, das zwar nie die Bindung des Verf. an eine bestimmte Sicht verleugnet, das aber das Bemühen um Gerechtigkeit zeigt. So ist die Darstellung des Investiturstreites weder eine deutschnationale Glorifizierung des Kaisers noch eine peinliche Apologie der Hauptakteure auf päpstlicher Seite, auch wenn das berechnete Anliegen der Kirche in diesem Kampf sehr betont wird. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Register sind dem schönen Band beigegeben.

Bonn

Schneemelcher

In der durch minutiöse Sorgfalt ausgezeichneten Arbeit von Ernst Kähler: *Karlstadt und Augustin* (Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift *de Spiritu et litera*. Einführung und Text (= Halbische Monographien 19). Halle (Max Niemeyer) 1952. VIII, 62*, 134 S. Kart. DM 17,—) verbergen sich eigentlich drei Inhalte: im zweiten, dem Textteil die Wiedergabe von Karlstadts nur einmal (1519) gedruckter Erläuterung von Augustins berühmter Schrift über den Geist und den Buchstaben, sodann, teils im Apparat, teils in der zwar knappen, aber kompakten Einführung: eine dogmen- und theologiegeschichtliche Erläuterung dieser Karlstadt-Schrift, in der nicht nur der Quellen- und Zitatennachweis mit größter Akribie geliefert wird, sodaß man erst ganz deutlich sieht, wie von Augustin erfüllt Karlstadt auch dann ist, wenn er ihn nicht ausgesprochen zitiert, sondern auch sonst das spröde Literaturwerk — vielleicht K.'s Vorlesungsentwurf — dem Leser zugänglich gemacht wird. Schließlich aber bietet Ernst Kähler in dem einführenden, eigens mit * paginierten Teil (S. 8*—37*) eine genaue Analyse der 151 Thesen Karlstadts, die dieser am 26. April 1517 bekannt gemacht hat (veröffentlicht von Th. Kolde in ZKG XI, 1890, 450 ff.).

Schon im Blick auf diese Thesen stellt Kähler fest, was sich dann durch den Kommentar zu Augustin nur bestätigt, „daß man nicht weitgehend genug Augustin für das Verständnis der geschichtlich wirksamen Form K.scher Theologie heranziehen kann. Vor allem ist hier die Bahn für seinen im Spiritualismus begründete Rationalismus frei, wie er namentlich in der Abendmahlsfrage hervortritt. Man frage sich nur, welche Bedeutung angesichts einer so radikal spiritualistischen Auffassung des Wortes Gottes, wie sie sich von Anfang an bei K. zeigt, den Sakramenten noch zukommen kann, und man wird verstehen, daß K. für Luthers Fragestellung schlechterdings kein Verständnis mehr haben konnte“ (S. 45*). — Die Frage nach der Eigenart von Luthers Spiritualismus, den es ja auch gibt, erhebt sich natürlich desto dringender; aber darauf brauchte der Verf. nicht einzugehen. — Das fast noch faszinierende Problem, das sich angesichts dieser Augustin-Reception durch Karlstadt stellt, hat schon Frz. Lau in seiner Besprechung erwähnt (ThLZ 78, 1953, Sp. 427 f.): es ist die Frage nach der ebenso allgemeinen wie in sich uneinheitlichen Einwirkung Augustins auf die Ursprünge der reformatorischen Bewegungen und in ihnen, weit über den Umkreis Luthers hinaus. In dem Maße, indem wir auf die Wurzeln des protestantisch-katholischen Gegensatzes zurückverwiesen werden, verschärft sich diese Frage (vgl. Ed. Stakemeiers Bemerkungen und Hinweise in seinem wichtigen Beitrag „Konfessionskunde heute“

1957 S. 13 f. und die dortige Anmerkung 6); aber sie scheint nicht weniger folgenreich für den Problembereich des innerevangelischen Konsensus und Dissensus schon damals und auch heute.

Frankfurt a. M.

Steck

Über den so viel umrätselten und umstrittenen Jesuitenorden wurde von einem Schulmann aus der Societas Jesu und nicht von einem Theologen im engeren Sinne des Wortes eine zusammenfassende Darstellung gegeben: Hubert Becher, *Die Jesuiten. Geschichte und Gestalt des Ordens* (München [Kösel] 1951. 438 S. geb. DM 17.50). Nicht zuletzt daher kommt es, daß die allgemein kulturgeschichtlichen Partien besonders eindrucksvoll sind und daß die Geschichte des jesuitischen Erziehungs- und Schulwesens stärker betont wird als die der spezifisch jesuitischen Theologie oder besser Theologien. Besonders aber liegt dem Verf. daran, in Bezug auf seinen Orden „die Verbindung mit dem Göttlichen“ (S. 8) darzustellen und sichtbar zu machen. Daher denn auch ein — wenn auch nicht allzu penetranter — apologetischer Zug dem Ganzen nicht fehlt. Die Apologetik liegt nicht zuletzt darin, daß auf die zahllosen Gegenschriften gegen den Orden nicht eigens eingegangen wird; Verf. hebt nur als besonders wichtig hervor die „Quellenmäßige innere Geschichte der Gesellschaft Jesu“ des spanischen Exjesuiten Miguel Mir (vgl. Vorwort). Verf. ist durchaus nicht verschlossen gegenüber der Kritik an seinem Orden. Er kennt die Grenzen und Gefahren, insbesondere den Jesuitenstolz und die Grundsatzlosigkeit (vgl. S. 80 ff.). Aber er meint, es sei gut, daran zu denken, daß das hohe und weite Ziel des Ordens „dem Menschen nicht das Menschliche nimmt, daß er das Mitglied des Ordens in einen weithin ungeschützten Bereich des Lebens versetzt, in dem die einzige Hoffnung und Kraft die stete Gnade Jesu Christi ist“ (S. 84).

Aus der Vielzahl der Einzelheiten seien nur ein paar Punkte herausgegriffen. Es werden die Gefahren der Zusammenarbeit der Jesuiten mit den Fürstenhöfen wohl gesehen, aber die vielfach übertriebenen Vorstellungen von deren Einflüssen im 16. und 17. Jahrhundert werden etwas rasch kritisiert (S. 151). Der Effekt der jesuitischen Erziehungs- und Schularbeit wird außerordentlich hoch gewertet (S. 189 ff.). „Ein Jesuitenkollegium ist als Festung viel geeigneter zur Verteidigung der Einwohner gegen die Feinde des Altares und Thrones (als eine Zitadelle), und so habe ich ein solches erbaut“, zitiert Vf. aus einem Brief Alexander Farneses an Philipp II. (S. 177). Die Verbindungslinien zwischen dem Jesuitismus und der aufkommenden Aufklärungsphilosophie werden nicht übersehen oder geleugnet (S. 245 ff.). Die eigentliche Krise und Wende in der Entwicklung des Ordens wird nicht erst in der Mitte des 18., sondern schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts gesehen (S. 257). Das Urteil über den Jansenismus ist eigentümlich unfreundlich in einer sonst sehr irenisch gehaltenen Darstellung (S. 270) — Zeichen dafür, daß hier im katholisch-jesuitischen Selbstbewußtsein eine bis heute unbewältigte Sache vorliegt. Die Wiedereinsetzung des Ordens durch die Kurie zu Beginn der Restauration wird wegen der notorisch damit gegebenen Nichtachtung der nach wie vor bestehenden fürstlichen Wünsche als Symptom grundlegender Wendung der päpstlichen Politik betrachtet (S. 335). Im vierten (letzten) Buch und vierten Kapitel seines Überblicks, unter dem Titel „Wissenschaft und Schule“ (S. 379 ff.) gibt Vf. eine besonders interessante Darstellung der Entstehung der Neuscholastik als besondere Leistung der Ordensgeschichte des 19. Jahrhunderts. Im Ganzen darf man sagen, daß Hubert Bechers Buch auch nach den reichen Ergebnissen des Jubiläumsjahres 1956 seinen Wert als angenehm lesbare Einführung und Zusammenfassung keineswegs verloren hat. Daß es auf den wissenschaftlichen Apparat so gut wie völlig verzichtet, ist freilich eine erhebliche Beeinträchtigung.

Frankfurt a. M.

Steck

Diese in ihrer Verspätung von mir verschuldete Anzeige zur Geschichte des brüderischen Einflusses auf die englischen Erweckungsbewegungen des 18. Jahrhunderts kann sehr kurz sein. Es handelt sich um das Büchlein von (Bischof) E. R. Hassé, *Die Brüder in England*. (The Moravians. Mit Einführung des Bischofs von Durham, C. G. Moule. Ins Deutsche übertragen von Erwin Förster. Hamburg (Ludwig Appel) 1951. 96 S.), die Übersetzung eines offensichtlich älteren englischen Werkes (aus der Zeit vor 1914!), dessen exakter Titel aber nicht mitgeteilt wird und auch von mir nicht anderwärts eruiert werden konnte. Die wichtigsten Stücke der bloß erzählenden, nicht kritischen Darstellung beziehen sich auf Peter Böhler, über den wir ja nach Mitteilung Martin Schmidts eine wissenschaftliche Monographie zu erwarten haben (vgl. *Ev. Theol.* XIII, 1953, S. 220, Anm. 47) und auf den auch erzieherisch tätigen John Connick (1718—1755; vgl. *RGG* s. v.). Als einfacher Bericht ist das Büchlein durchaus von Wert, ohne Forschungsbeitrag im strengen Sinn zu sein, da alle Nachweise fehlen.

Frankfurt a. M.

Steck

In einer — Karl Barth zum 70. Geburtstag gewidmeten — Studie gibt Ernst Staehelin nicht nur einen genauen und umfassenden Überblick über die einzelnen Stadien des Lebens und Schrifttums de Wettes, sondern bietet auch eine große Auswahl von Briefen (von und an de W.) und andere Dokumente, aus denen man ein lebendiges Bild des wechselvollen Lebens, der weitgespannten literarischen Wirksamkeit und nicht zuletzt der bedeutenden Persönlichkeit dieses in mancher Hinsicht bahnbrechenden Forschers gewinnt (Ernst Staehelin: *Dewettiana*, Forschungen und Texte zu Wilhelm Martin Lebrecht de Wettes Leben und Werk, in: Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, hrsg. z. 500-jährigen Jubiläum der Universität Basel 1460—1960 II, Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1956, 222 S. kart. sfr. 16,—). Von besonderem Interesse ist der Austausch mit Schleiermacher, der zeigt, wie eine wachsende Freundschaft zwischen beiden durch manche gegenseitige Kritik nicht getrübt wird. Was de W. in seiner Baseler Ansprache bei Aufnahme seiner dortigen Vorlesungen programmatisch ausspricht, ist charakteristisch für sein ganzes Lebenswerk: „Das ist die Aufgabe der Theologie, welche ein geschichtliches und wissenschaftliches Gebiet hat, wo die Erfahrung und der Verstand Platz finden, und ein mystisch gläubiges Gebiet, wo der Glaube mit seiner himmlischen Kraft waltet . . .“ (S. 118 f.). Wie der Friesschüler de W. dies Verhältnis von Glaube und Wissen näher auffaßt und wie sich vor allem die hermeneutische Aufgabe von daher bei ihm gestaltet, das näher zu untersuchen, wäre reizvoll. Dazu anzuregen und dafür wertvollste Voraussetzungen geschaffen zu haben, ist nicht zuletzt ein Verdienst der vorliegenden Studie.

Bonn

Krecke

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana Tom. LXXIV, 1956.

S. 5—49: Baudouin de Gaiffier, „Sub Iuliano Apostata“ dans le martyrologe romain (Untersuchung der über 40 Märtyrernotizen im Mart. Rom. mit diesem Vermerk; Gruppierung nach ihren Ursprüngen und ihrer Bezeugung; Einfluß der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret). S. 50—83: Jean-A. Lefèvre, Saint Robert de Molesme dans l'opinion monastique du XIIe et du XIIIe siècle (L. analysiert die cisterciensischen und die nicht-cisterciensischen Quellen für die Gründung von Cîteaux und die Person Roberts, dem „l'entière paternité de la fondation de Cîteaux“ zuerkannt wird). S. 86—114: Maurice Coens, Aux origines de la céphalophorie: Un fragment retrouvé d'une ancienne Passion de S. Just, martyr de Beauvais. S. 131—188 und 470—496: Paul Grosjean, Vies et Miracles de S. Petroc (Texte der verschiedenen Fassungen). S. 189—240: Paul Meyvaert et Paul Devos, Autour de Léon d'Ostie et de sa *Translatio S. Clementis*. S. 241—248: François Halkin, Publications récentes de textes hagiographiques grecs, V (1951—1955; wichtige Übersicht mit Literaturangaben). S. 313—348: Baudouin de Gaiffier, Les légendiers de Spolète (3 Bände, 2 von S. Felice de Narco, 1 von San Brizio stammend, jetzt in dem Kathedralarchiv von Spoleto, XII./XIII. Jh., Inhalt der Handschriften). S. 349—361: Maurice Coens, Un panégyrique de S. Ignace de Loyola prononcé à Anvers en 1656, lors du premier centenaire de la mort du saint. S. 362—369: Horst Fuhrmann, Zur handschriftlichen Verbreitung der *Vita B. Herlucae* des Paul von Bernried (vgl. AS April II 552—557; F. macht auf ein Zitat der Vita bei Gerhoh von Reichersberg und auf cod. Monac. lat. 22105 aufmerksam). S. 405—440: Gérard Garitte, La Passion géorgienne de Sainte Golindouch (persische Märtyrerin, gest. 591; lateinische Übersetzung der georgischen Passio). S. 441—469: Paul Meyvaert et Paul Devos, La „Légende morave“ des SS. Cyrille et Méthode et ses sources (vgl. Anal. Boll. 73, 1955, S. 375 ff.).

Sch.

Biblica 37, 1956.

S. 403—409: A. M. Landgraf, Ein frühcholastischer Traktat zur Bibelexegese der Juden (die Juden in der theologischen Diskussion der Frühscholastik, besonders in der Schule Abaelards; Textproben).

Vol. 38, 1957.

S. 24—34: J. P. Smith, Hebrew Christian Midrash in Irenaeus Epid. 43 (mit einem Text von Gn 1, 43, der etwa gelautet hätte: *υἱὸν ἐν ἀρχῇ ἐκτίσεν ὁ θεός, ἔπειτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*). v. C.

Byzantinische Zeitschrift Band 49, 1956.

S. 1—32: F. Scheidweiler, Nochmals die Vita Constantini (eine scharfsinnige, oft allerdings mit überkritischen Konjekturen belastete Untersuchung zur Vita Constantini, die Sch. in ihrem Kern jetzt für eusebianisch hält. Er korrigiert sich damit selbst — vgl. Byz. Ztschr. 46, 1953, S. 293 ff. — und meint aus den Anstößen und Widersprüchen des jetzigen Textes die sekundären Zusätze — dabei Einfluß des Gelasius von Caesarea! — herausheben zu können. S. 24 ff.: textkritische Bemerkungen). S. 34—54: M. Sicherl, Manuel Glynzunos als Schreiber griechischer Handschriften (G., ehemaliger Lehrer in Chios, kam kurz vor 1580 nach Venedig und hat dort Handschriften kopiert, später liturgische Bücher ediert; Beschreibung von 13 Handschriften verschiedenen Inhalts in München). S. 96—105: D. M. Nicol, Two Churches of Western Macedonia (Kirchen des 13./14. Jh.; Pläne und Bilder). S. 318—331: C. Buda, Influsso del Tomismo a Bisanzio nel secolo

XIV. S. 336—344: F. Scheidweiler, Zur Protheoria der unter dem Namen des Apollinarios überlieferten Psalmenparaphrase (die Paraphrase ist entweder ein Jugendwerk des Ap. oder hat nichts mit ihm zu tun). S. 369—384: J. Karayanopulos, Der frühbyzantinische Kaiser (Problem der Quellen und der Abgrenzung der Kaisergewalt; Wandel der Vorstellungen vom Juristischen zum Transzendentalen).

Band 50, 1957.

S. 7—30: L. R. Ménager, Notes et documents sur quelques monastères de Calabre à l'époque normande (I. S. Filippo di Gerace; Analyse von Urkunden des XII. Jh.). S. 31—38: K. Oehler, Zacharias von Chalkedon Über die Zeit („Ungeachtet der Schwierigkeit, ihre praktische Funktion evident zu machen, liefert die Abhandlung einen wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis der philosophischen Tätigkeit in der Schule des Photius . . . Sie gehört zu den wenigen auf uns gekommenen und deshalb besonders wertvollen frühen Zeugnissen der scholastischen Methode des christlichen Aristotelismus, wie er im 8. Jahrhundert mit Johannes Damascenus in der griechischen Kirche herrschend geworden war“). S. 74—98: F. Scheidweiler, Die Bedeutung der „Vita Metrophanis et Alexandri“ für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern (Mit Hilfe der Vita M. et A. analysiert Sch. den Gelasius von Kyzikos und zum Teil auch den Sokrates; Gelasius von Kaisareia als wichtige Quelle). Sch.

Jahrbuch für die Schleswigsche Geest 5 (1957).

S. 1—32: Hans Beyer, Recht, Volk und Obrigkeit in der schleswig-holsteinischen Erhebung 1848/49 (geht davon aus, daß die Landbevölkerung damals noch gewohnt gewesen sei, „in allen Dingen, auch im Politischen, auf ihre Prediger zu sehen“, und behandelt die Staatsauffassung der lutherischen Pastoren in ihrer Einstellung zu aktuellen Fragen wie Widerstand, Revolution, Recht, Staat resp. Obrigkeit usw. unter Benutzung interessanter Archivalien). K. Repgen

Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 54 (1956).

S. 98—113: Hans Beyer, Hannovers letzter Kultusminister Freiherr von Hohenberg und die niederländische Erweckungsbewegung (kommt unter Benutzung ungedruckter Quellen zu dem Ergebnis, daß H. 1865 zwar, beeinflusst vor allem in seinen holländischen Jahren, ein „überzeugter und herzenswarmer Christ“ gewesen sei, aber nicht „konfessioneller Lutheraner“ im Sinne einer bestimmten Theologie). S. 114—156: Hans Beyer, Kirchenverfassung und Sozialreform bei Th. Lohmann und E. F. Wyneken (gibt mehr, als der Titel verspricht. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht Lohmanns Freund Wyneken, doch bieten ungedruckte Briefe aus Kreisen deutscher Lutheraner dem Verfasser Anlaß, über die Haltung des Luthertums zu den großen Fragen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überhaupt recht bemerkenswerte Mitteilungen zu machen). K. Repgen

Journal of Biblical Literature 75, 1956.

S. 89—95: J. M. Allegro, Further Light on the History of the Qumran Sect („preliminary publication“ und Erläuterung von Fragmenten des Nahum-Kommentars u. a.). S. 107—113: J. Baumgarten und M. Mansoor, Studies in the new Hodayot (thanksgiving hymns) III (Text, Übersetzung, Kommentierung). S. 130—136: R. W. Funk, The Enigma of the Famine Visit (Chronologie von Act. 11, 27—30; 12, 25). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History Vol. VII, 1956.

S. 1—11: E. A. Thompson, The Date of the Conversion of the Visigoths (Bekehrung ist 382—395 erfolgt; der Krieg zwischen Fritigern und Athanaric ist legendär). S. 12—20: Boleslaw Szcześniak, The Mission of Giovanni de Plano Carpini and Benedict the Pole of Vratislavia to Halicz (Verhandlungen über die Union der ruthenischen orthodoxen Kirche mit Rom 1245—1247). S. 21—29: Gordon Leff, Thomas Bradwardine's *De Causa Dei* (Grundzüge des Werkes B's, ca. 1290—1349; Einfluß des Duns Scotus; S. 29: „If in the divorce between philosophy and theology Ockham and the sceptics took the side of philosophy, Bradwardine was the protagonist of theology. His answer to the challenge of scepticism was the authority of dogma“; Linie zur Reformation). S. 30—44: G. H. Rooke, Dom William Ingram and his Account-Book, 1504—1533. S. 45—60: G. R. Elton, The Quondam of Rievaulx (S. 45: „This is the story of Edward Kirkby's deposition from the office of abbot of Rievaulx in 1533“; R. liegt in der Nähe von York). S. 61—68: Gordon Huelin, Some Early Eighteenth-Century Roman Catholic Recusants (Auswertung von „Certificates as to Papists 1706“, einem Aktenstück in St. Paul's Cathedral in London). S. 141—146: Gerald Bonner, The Scillitan Saints and the Pauline Epistles (gegen Frends Auswertung — JHE IV, 1953, 13 ff. — der Notiz in den Acta von Scili über die Paulusschriften: „The Scillitan Saints tell us something about the earliest Latin translations of the scriptures; but to use them to throw light — even in passing — upon the history of Gnosticism in North Africa seems to be a rather unsatisfactory undertaking“ S. 146). S. 147—159: H. M. J. Banting, Imposition of Hands in Confirmation: a medieval problem (geht die mittelalterlichen Quellen zu dieser Frage durch; Einfluß Roms, vor allem auf England). S. 160—173: C. H. Lawrence, The alleged Exile of archbishop Edmund (Edmund of Abingdon ist nicht ins Exil gegangen, sondern wohl auf einer Romreise gestorben, 1240; Einfluß der Vita Thomas Becket auf die Lebensbeschreibung Edmunds von Eustatius). S. 174 bis 188: E. F. Jacob, St. Richard of Chichester (Lebensabriß; Richard 1253 gest.). S. 189—203: E. C. Ratcliff, The Liturgical Work of archbishop Cranmer (Anteil Cranmers an dem Book of Common Prayer; seine Quellen, z. B. lutherische Kirchenordnungen in Deutschland). S. 204—225: Olive J. Brose, The Irish Precedent for English Church Reform: the Church Temporalities Act of 1833. S. 226 bis 237: Bibliographical Note: W. A. Schmidt, Recent Research in Ecclesiastical History in Finland (umfaßt ungefähr die letzten 30 Jahre). Sch.

The Journal of Theological Studies, New Series Vol. VII, 1956.

S. 25—41: C. F. Evans, The Kerygma (untersucht vor allem Reden und Komposition der Apostelgeschichte und zieht aus den einleuchtenden Ergebnissen den Schluß, daß es besser wäre, von 'Kerygmata' und nicht von 'Kerygma' zu sprechen). S. 56—58: Žika Rad. Prvulovich, Prince-Bishop Njegoš's Dialectical Idealism (Leben und Anschauungen des Metropoliten Petar II. Petrivič Njegoš, 1813—1851). S. 79—87: J. A. Emerton, The Purpose of the second column of the Hexapla (S. 79: Der Zweck der zweiten Kolumne war „to enable those who knew both the Hebrew language and alphabet to vocalize a consonantal text in Hebrew characters“). S. 177—189: John A. T. Robinson, The most primitive Christology of all? (zur Christologie der Reden der Apg.; Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Evans im selben Jahrgang S. 25 ff., s. o.). S. 199—210: Henri de Riedmatten, La Correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée (Handschriftliche Überlieferung und Text der Basiliusbrieфе Nr. 361—364 und des pseud. basilianischen Briefes *πρὸς τῆς θείας οὐότας*; wichtige Ergänzung der Untersuchung von G. L. Prestige, St. Basil the great and Apollinaris of Laodicea, London 1956). S. 211—225: H. B. Porter, The Origin of the medieval rite for Anointing the sick or dying (frühmittelalterliche Quellen für die letzte Ölung, vor allem karolingisches Material, spanische Einflüsse). S. 246—248: R. M.

Grant, Aristotle and the Conversion of Justin (Hinweis auf aristotelische Elemente in der ‚Bekehrungsgeschichte‘ Justins).

Vol. VIII, 1957.

S. 31—52: H. Chadwick, St. Peter and St. Paul in Rome: The problem of the *Memoria Apostolorum ad Catacumbas* (abgewogene Erörterung der mit der ‚Memoria‘ zusammenhängenden Probleme; S. 47: „I venture to submit that the most reasonable interpretation of the available evidence is that the year 258 marked an ‚invention‘ on 29 June in consequence of a special revelation“; S. 51: „... the Christians of Rome during the second and early third centuries had no reason to be much more certain about the true sites of the apostolic graves than we are today, and in fact most of our modern confusions and doubts are little more than a consequence of theirs“). S. 53—70: Henri de Riedmatten, *La Correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée* (Fortsetzung von VII, S. 199—210; Interpretation und geschichtliche Einordnung; S. 69: „*ep. 362 et la Lettre de Sebastiani sont de provenance apollinariste* ...“). S. 70—91: M. J. Wilks, *Papa est nomen iurisdictionis*: Augustinus Triumphus and the papal vicariate of Christ I (Begriff der *potestas* in verschiedener Beziehung bei Augustinus Triumphus, 1243—1328). Sch.

Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Band LXIV, 1956.

S. 241—261: Alfred Wendehorst, Albertus Magnus und die Kirchenreform (S. 259: „Seine Reformforderungen zielen deshalb auf die Konformität zwischen der objektiven Heiligkeit der Kirche und der persönlichen Integrität derer, denen die Erfüllung der heilsgeschichtlichen Aufgabe der Kirche in erster Linie oblag. Sachlich war das sicher nichts Neues, aber in der Verbindung mit der Bibellexegese konnte er Kräfte zu wecken hoffen, die ein Reformtraktat nicht hervorzuholen imstande war“; Verbreitung der Schriften Alberts). Sch.

Reformacja w Polsce. Rocznik XII. 1953—1955. Nr. 45—50 (Warschau 1956). Hrsg. H. Barycz (Organ der „Gesellschaft zur Erforschung der Reformation in Polen“ gegr. 1920. Bd. I 1921).

S. 5—31: Ludwik Ehrlich, Aufsatz über Modrzewski. S. 32—61: Janusz Tazbir, Studien über das Verhältnis der polnischen Protestanten (Arianer, Lutheraner, Calvinisten, Böhm. Brüder) zum Bauerntum im 16. Jahrhundert. S. 62—125: Konrad Górski, Bibelstudien zu Rej's Postille. S. 126—149: Oskar Bartel, Beiträge zur Geschichte der Präpositur von Brzeziny (bei Lodz) u. A. F. Modrzewski. S. 150—214: Leszek Hajdukiewicz, Überblick über die Forschungen zur Geschichte der Reformation und Gegenreformation in Polen in den Jahren 1939—1952 (poln. Titel; deutsche u. a. K. Forstreuter, Vom Ordensstaat zum Fürstentum, 1951). S. 215—245: Henryk Barycz, Dokumente und Fakten zur Reformationsgeschichte (Spezialuntersuchungen, u. a. Doktorat des Georg Blandrata). S. 246—253: ders., Erasmus Glicznar. S. 254—260: Władysław Czapliński, Einiges über die Wirksamkeit des Stanislaus Chrzastowski. S. 261—281: Helena Kozerska, Autobiographische Notizen des Petrus und Daniel Cefas und des Samuel Cień 1629—1735 (Kalvinisten). S. 282—302: Stanisław Tync, Korrespondenz des Thorner Rektors Peter Jaenichen (1719—29). S. 303—412: Władysław Chojnacki, Polnisch-evangelische Gemeinden im früheren Ostpreußen vom 16. bis 20. Jh. — Nekrologe: S. 413—416: W. Gaspary, Bischof Dr. Julius Bursche (Oberhaupt der evangel. Kirche augsburg. Bekenntnisses in Polen, geb. 1862 Kalisch, 1904/05 Generalsuperintendent, 1937 Bischof; schriftstellerisch und forschend tätig. Ein kurzer Überblick der Geschichte der evgl.-luther. Kirche in Polen von ihm in: Siegm.-Schultze, *Ekklesia* Bd. VI). S. 417—418: Kazimierz Kosinski, Adolf Rondthaler (1875—1941, Gymnasialdirektor des Warschauer Rej-Gymnasiums). A. Triller

Revue d'Alsace 94, Dijon 1955.

S. 55—70: Christian Wilsdorf, La première Vie de Saint Florent, évêque de Strasbourg, et sa valeur (stellt in kritischer Auseinandersetzung mit M. Barth, Der hl. Florentius, Bischof von Straßburg, Sein Weiterleben in Volk und Kirche: Archives de l'Eglise d'Alsace 20, 1952, fest, daß die dort erstmals gedruckte längere Vita des Heiligen älter und besser ist als die wichtigste bisher bekannte, BHL 3045, daß sie um 1170/80 in Haslach entstanden sei und nichts Zuverlässiges über das Leben des Straßburger Bischofs im 6. Jh. enthalte). *Elze*

Revue d'Histoire Ecclésiastique Vol. LI, 1956.

S. 413—453 und 809—836: Charles-Martial de Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle (Fortsetzung von RHE 1953 und 1954; Interpretation der Bullen von Nikolaus V. und Calixt III. aus den Jahren 1452—1456, die sich auf Ceuta und den überseeischen Besitz Portugals beziehen). S. 454 bis 470: Tony Dhanis, L'anti-pélagianisme dans le „De captivitate et redemptione humani generis“ de Jean Driedo (Driedo, gestorben 1535 in Löwen, führt keine akademische Auseinandersetzung mit Gegnern der Vergangenheit, sondern will Luther und die Reformation widerlegen). S. 471—512 und 837—915: Roger Aubert, Monseigneur Dupanloup et le Syllabus (Fortsetzung von RHE 1956, 79—142; viele wichtige Dokumente sind der Darstellung beigegeben). S. 513 bis 520: Gérard Garitte, Le fragment géorgien de l'„Évangile de Thomas“ (lateinische Übersetzung des georgischen Textes, der in einer Handschrift in Tiflis, X. Jh., überliefert ist; der Text steht dem von Tischendorf, Evgl. Apocr. 2. Aufl. 1876, S. 140 ff. zur griech. Fassung kollationierten Syrer nahe). S. 521—531: Gérard Fransen, La date du Décret de Gratien (das Dekret ist nach 1105 in mehreren Stadien zusammengestellt). S. 920—934: Roger Baron, Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor. S. 935—941: Gérard Fransen, Manuscrits canoniques conservés en Espagne (Gratian u. a.; vgl. RHE 1953, 224—234 und 1954, 152 bis 156).

Vol. LII, 1957.

S. 5—25: A. van de Vyver, L'évolution du comput alexandrin et romain du III^e au V^e siècle (neues Material; Ostertafeln nach Cod. Paris, lat. 10 318). S. 26—50: Louis de Lacger, L'Albigéois au siècle de S. Louis. Les évêques Durand de Beaucaire et Bernard de Combrét. 1228—1271 (Fortsetzung von RHE XXIX, 1933; zur äußeren und inneren Geschichte des Albigéois nach der Eroberung der Grafschaft Toulouse durch Frankreich bis zur endgültigen Besitznahme durch die Krone). S. 51—80: Maurice Simon, La glose de l'épître aux Romains de Gilbert de la Porrée (Analyse und Charakteristik des Kommentars Gilberts; benutzt wurde dabei Cod. Brit. Mus.-Add. 11853, saec. XII). S. 81—91: Jean Leclercq, Un document sur les débuts des Templiers (Text nach einer Handschrift der Bibl. municipale de Nîmes Nr. 37, saec. XII). *Sch.*

Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen VIII, 1956.

S. 5—13: H. Vogels, Librii Dormitantes. Aus der Überlieferung des Ambrosiaster-Kommentars zu den Paulinischen Briefen (eine einleuchtende Ehrenrettung mittelalterlicher Schreiber, die auch für die Schreiber griechischer Texte zutreffen mag). S. 14—75: Leo Eizenhöfer, *Te igitur* und *Communicantes* im römischen Meßkanon (Zusammengehörigkeit beider Gebete). S. 76—142: S. J. P. van Dijk, The Legend of „the Missal of the Papal Chapel“ and the Fact of Cardinal Orsini's Reform (Auseinandersetzung mit Andrieu; Probleme der stadtrömischen Liturgie des 13. Jh.). S. 249—270: P. Mc Guck, The Irish Pocket Gospel Book (Untersucht 8 irische Evangelienhandschriften des VII./IX. Jh.). S. 271—276: Dom Louis Brou, . . . Et Saeculum per Ignem (Exorzismus?). S. 277—286: Alban Dold, Zur Neuausgabe der bisher als „Sacramentarium Leonianum“ bekannten Sammlung liturgischer Gebete (Bemerkungen zu der Ausgabe des Sac. Leon.).

Sacramentarium Veronense, Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV/80. In Verbindung mit Leo Eizenhöfer und Petrus Siffrin hrsg. von Leo Cunibert Mohlberg, Rom 1956). S. 287—328: R. B. C. Huygens, *Otia de Machomete*; Gedicht von Walter von Compiègne (einleitende Bemerkungen; Ausgabe des Textes nach 2 Handschriften). S. 379—420: Carlo de Clercq, *Le Catéchisme impérial dans le diocèse de Liège* (zur Zeit Napoleons I.). Sch.

Scriptorium. Revue internationale des études relatives aux manuscrits. Tome X, 1956.

S. 22—26: J. Leclercq, Les peintures de la Bible de Morimondo (wichtig für das Problem der illustrierten Zisterzienser-Handschriften). S. 42—46: J. A. Lefèvre, Les traditions manuscrites de l'*Exordium parvum* (Verzeichnis und Klassifizierung der Handschriften des 2. Berichts über die Anfänge der Zisterzienser). S. 90—92: Hubert Silvestre, Jean Scot Érigène commentateur de Prudence. S. 96—98: G. I. Liefstink, De nouveaux fragments de la Chronique Cassinienne de Léon de Marsico, dans un psautier de Stavelot. S. 182—220: R. Baron, Etude sur l'authenticité de l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor d'après les mss Paris Maz. 717, BN 14506 et Douai 360—6 (Analyse der angegebenen Hss.; Vergleich mit dem Indiculum des cod. Oxford Merton 49²; Folgerungen für die Fragen der Echtheit einzelner Schriften). S. 303—318: Pavel Spunar, Manuscript Studies in Czechoslovakia I, 1938—1945 (Bibliographie; ohne altslavische Mss.). S. 319—321: L. Bieler, Manuscript Studies in Ireland, 1953—55 (Bibliographie). Sch.

Studia Theologica IX, 1956.

S. 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 (erst radikale, dann gemilderte Prophetenkritik im Ebionitismus). S. 86—111: A. Ehrhardt, The Birth of the Synagogue and R. Akiba (antihellenistische Begründung der Synagoge als „jüngerer Schwester“ der Kirche). v. C.

Theologische Zeitschrift (Basel) 12, 1956.

S. 28—43: W. Bieder, Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia (mehr positiv-theologische als religionsgeschichtliche Interpretation). S. 162—187: E. Staehelin, Karl Barths Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für systematische Theologie (vollständige Reihe von Kurzbiographien in chronolog. Folge). 320—336: Lk. Vischer, Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der Alten Kirche (besonders bei Klemens v. Alexandrien — verständnisvolle Entfaltung der Problemlage in der alten Kirche). S. 337—346: M. A. Schmidt, Quod maior sit, quam cogitari possit (cogitare und intelligere in Anselms Proslogion). S. 347—361: Ed. Buess, Prädestination und Kirche in Calvins Institutio. S. 362—377: K. Lüthi, Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietist. Ehepaar Joh. Wilh. und Johanna Eleonara Petersen (mit aktuell-systematischem Ausblick). S. 393—408: Max Geiger, Roxandra Scarlatovna v. Stourdza (1786—1844): Zur Erweckungsbewegung der Befreiungskriege (Freundin der Juliane v. Krüdener, beeinflusste vor ihr Zar Alexander I.; Beziehungen zu Frz. v. Baader und Jung-Stilling). S. 505—525: W. Michaelis, Zeichen, Siegel, Kreuz (gegen die direkte Verbindung des Kreuzes mit dem jüdischen Bußzeichen Taw). S. 526—548: G. W. Locher, Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis (dazu jetzt auch die ungedr. Heidelberger Dissertation von W. Eisinger, Gesetz und Evangelium bei H. Zw. 1957).

13, 1957.

S. 33—41: E. Staehelin, Kleine Dewettiana (Beziehungen zu Kollegen, Studenten u. a.; Ergänzungen zu St.'s Buch „Dewettiana“ 1956). S. 102—108: Gerh. Rüsch, Bemerkungen zum theologischen Studiengang Joh. Chr. Blumhardts (er war gründlich und in keiner Weise eng; kurze Erläuterungen zu den in Bl.'s „Ent-

wicklungsgang“ genannten Lehrern und Büchern). S. 183—199: Heinr. Ott, Anselms Versöhnungslehre (Kritik der apriorischen Deduktion; „remoto Christo kann man nicht Theologie treiben“). S. 200—266: N. Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel (Hegel war unter den damaligen dänischen Theologen keineswegs herrschend; für die Hegelianer aber war K. uninteressant). v. C.

Vigiliae Christianae X, 1956.

S. 65—79: Betty I. Knott, The christian „Special Language“ in the Inscriptions (als bestätigendes Zeugnis der nicht-literarischen Alltagssprache). S. 80—96: T. A. Burkill, The competence of the Sanhedrin (erstreckte sich auch auf Todesurteile; Quellen und Literatur.) S. 97—102: A. Cabaniss, Wisdom 18: 14 f.: an early Christmas text (soll schon Ign. Eph. 20 aus einer Art Weihnachtsliturgie entlehnt sein und ein entsprechendes Alter des Festes erweisen, was keinesfalls zwingend ist). S. 103—123: R. P. C. Hanson, Interpretations of Hebrew Names in Origen (Origenes standen verschiedene, noch erschließbare Verzeichnisse mit Namens-Etymologien zur Verfügung, die höchst wahrscheinlich auf jüdische Quellen zurückgingen). S. 124—126: G. J. M. Bartelink, Quelques observations sur le texte de la Vita Hypatii de Callinicus. S. 129—148: G. Quispel, An unknown fragment of the Acts of Andrew (aus dem Nachlaß von Carl Schmidt; Dämonenaustreibung, Soldatenbekehrung in Thessalonich; koptische Übersetzung aus dem nach Qu. vor 200 entstandenen griechischen Original). S. 149—156: W. C. van Unnik, The Origin of the recently discovered „Apocryphon Jacobi“ (des Codex Jung; gehört ins 2. Viertel des 2. Jh., „gnostischer“ Ursprung nicht erweisbar). S. 161—193: Luise Abramowski, Die Zitate in der Schrift „In defensione trium capitulorum“ des römischen Diakons Pelagius (zur Ausgabe von Devreesse; Selbständigkeit gegenüber Facundus; zur Frage der Herkunft). S. 196—214: A. Méhat, „Apocatastase“: Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21 (das Wort hat seinen heiligen Sinn erst durch Origenes erhalten). S. 213—228: O. Hiltbrunner, Der Schluß von Tertullians Schrift gegen Hermogenes (Wortgeschichte von „investigabilis“ und andere Schwierigkeiten).

XI, 1957.

S. 1—10: H. L. M. van der Valk, On the edition of Books in Antiquity (bezieht gegen H. I. Marrou, Vig. Chr. 3, 1949, 208 ff. die Bedeutung der bibliopole). S. 11—36: Chr. Mohrmann, Linguistic problems in the early Christian Church (entwickelt die Verschiedenheit in der Stellung zu fremden Sprachen und vor allem zur Ausbildung einer christlichen Sondersprache in Ost und West). S. 37—48: G. J. M. Bartelink, L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien (J. vermeidet künstlich die ihm wohlbekannte christliche Terminologie). S. 93—110: R. McL. Wilson, Gnostic Origins again (vgl. Vig. Chr. 9, 1955, S. 193 ff.; fordert in Auseinandersetzung mit K. Schubert, Haendchen u. a. strengere Begriffsbestimmung und Beachtung der Chronologie. Qumran ist noch nicht als gnostisch zu bezeichnen, auch wenn es die etwa gleichzeitig mit dem Christentum beginnende Gnosis vorbereitet haben mag). v. C.

Die Welt als Geschichte XVI, 1956.

S. 77—84: Ad. Waas, Aus der Werkstatt des Historikers: Bemerkungen zur Methode der Geschichtswissenschaft. S. 85—97: O. Anderle, Giambattista Vico als Vorläufer einer morphologischen Geschichtsbetrachtung (Vicos „methodologischer Apparat“ war trotz seiner Unvollkommenheit doch „der neuentdeckten Welt historischer Ganzheiten bereits völlig adäquat“). S. 98—123: K. Bittmann, Der Kardinal Baluzé und die Zusammenkunft von Péronne (zwischen Ludwig XI. und Karl d. Kühnen 1468). S. 124—153 und 218—249: W. P. Fuchs, Forschungen und Darstellungen zur Geschichte des Reformationszeitalters (1945—1955; Forts. folgt). S. 159—177: Siegf. Lauffer, Die Antike in der Geschichtsphilosophie

der Gegenwart (im wesentlichen referierend. „In der heutigen Geschichtsphilosophie hat das historische Problem des Christentums keine voll befriedigende Deutung gefunden“).

XVII, 1957.

S. 26—48: H. D. Kahl, Das altshonische Recht als Quelle zur Missionsgeschichte des dänisch-schwedischen Raums (die fehlende Erbfähigkeit ungetaufter Kinder spiegelt einen Zustand wieder, der die Heiden im „Christenland“ unter eine Art Fremdenrecht stellte). S. 190—202: Heinr. Otto Schröder, Celsus und Porphyrius als Christengegner (sachlich wohlorientiert, aber nichts Neues). v. C.

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock.
5. Jahrgang, 1955/56.

Sonderheft (Festschrift für E. Schlesinger) S. 263—274: Erhard Peschke, Peter Chelčickýs Lehre von der Kirche und der weltlichen Macht (Grundgedanken; Kritik an Kirche und Staat; Einfluß Wiclefs). — Heft 2, S. 273—288: Erhard Peschke, Der Kirchenbegriff des Bruders Lukas von Prag (Apologia sacrae scripturae 1511; Verhältnis zu Luther).
Sch.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 46, 1955.

S. 145—178: H. Hommel, Neue Forschungen zur Areopagrede Act. 17 (u. a. Annahme eines jüdisch überarbeiteten Poseidonistraktats als Quelle). S. 202 bis 214: F. Scheidweiler, Marcell von Ancyra (Verbesserungsvorschläge und Interpretation der Fragmente). S. 245—250: F. Dornseiff, Zum Testimonium Flavianum (erneute Verteidigung der Echtheit). S. 250—255: W. Prentice, St. Paul's Journey to Damascus (nur Gal. 1, 15—17 brauchbar). S. 258—260: Maria Raeder, Vikariatstaufe in I Cor 15, 29 ? (vielmehr Taufe, um mit verstorbenen christlichen Angehörigen bei der Auferstehung vereint zu werden).

47, 1956.

S. 67—93: Aug. Strobel, Zum Verständnis von Rm 13 (zahlreiche Anklänge an die Amtssprache und das römische Verwaltungs- und Staatsrecht werden nachgewiesen und sichern noch einmal die Unmöglichkeit einer dämonistischen Deutung der *ἀρχαί*). S. 145—161: E. Günther, Zeuge und Märtyrer (Inhaltsangabe seines durch Bomben fast ganz zugrunde gegangenen Buches „Martys“ und Auseinandersetzung mit der Kritik: der Märtyrertitel erwächst aus einem apokalyptischen Zeugentitel etwa 140—150 in Kleinasien). S. 170—180: Manfr. Karnetzki, Textgeschichte als Überlieferungsgeschichte (meint, daß noch längere Zeit — besonders im Westen — die Freiheit bestand, den neutestamentlichen Text nicht als heilig-unveränderlich anzusehen, sondern durch Umformulierung und Ergänzung zu verbessern).
v. C.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 54, 1957.

S. 56—69: Helm. Köster, Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien (Entgegensetzung der geschichtlich-existentialen Kategorien bei Johannes und der sakramental-metaphysischen bei Ignatius). S. 80—95: Frz.-Heinr. Philipp, Tolstoj und die protestantische Bibelwissenschaft (frühe Beziehung und Auseinandersetzung besonders mit Renan und D. Fr. Strauß; später „Ausnutzung aller verfügbaren Arbeitsmittel . . . der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft“).
v. C.

Verzeichnis der besprochenen Literatur

- Analecra Bollandiana 74 (1956): 399
Antonius Magnus Eremita. Studia ad antiquum monachismum spectantia cura
Basilii Steidle O.S.B. (H. Dörries): 175
Autenrieth, Johanne, Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits
(R. Elze): 377
Bartel, Oskar, Jan Laski (A. Triller): 199
Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch (Braunert): 357
Becher, Hubert, Die Jesuiten (Steck): 397
Beckmann, Joachim, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes
(A. Stuiber): 347
Berchem, Denis van, Le martyre de la Légion thébaine (B. de Gaiffier): 172
Bernards, Matthäus, Speculum virginum (A. Borst): 190
Betz, Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I, 1
(J. Auer): 163
Beyschlag, Karlmann, Die Bergpredigt und Franz von Assisi (J. Cambell): 379
Biblica 37 (1956): 399; 38 (1957): 399
Bierbaum, Max, Nicht Lob. Nicht Furcht (A. Franzen): 214
Bornkamm, Heinrich, Der authentische lateinische Text der Confessio Augustana
(Schneemelcher): 220
Brennecke, Adolf / Brauch, Albert, Geschichte des Hannoverschen Klosterfonds.
2. Teil: die calenbergischen Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft 1584—1634
(H. Krumwiede): 383
Brück, Anton Philipp, Die Mainzer theologische Fakultät im 18. Jahrhundert
(H. Jedin): 209
Byzantinische Zeitschrift 49 (1956): 399; 50 (1957): 400
Caesarius von Heisterbach, Leben, Leiden und Wunder des hlg. Erzbischofs Engel-
bert von Köln, übersetzt von Karl Langosch (R. Elze): 218
Caspar, Erich, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft (Schneemelcher): 217
Constabel, Adelheid, Die Vorgeschichte des Kulturkampfes (K. Repgen): 389
Dehn, G: Festschrift für Günther Dehn (K. G. Steck): 343
Dondaine, Antoine, Secrétaires de Saint Thomas (R. Haubst): 188
Einem, Herbert von, Der Mainzer Kopf mit der Binde (R. Elze): 220
Elert, W., Gedenkschrift für D. Werner Elert (W. Schneemelcher): 345
Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. I (Schneemelcher): 342
Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster 1914 bis 1954
(Schneemelcher): 222
Farner, Oskar, Aus Zwinglis Predigten zu Jesaja und Jeremia (O. Weber): 385
Forstreuter, Kurt, Preußen und Rußland von den Anfängen des deutschen Ordens
bis zu Peter d. Gr. (E. Treulieb): 219
Franzen, August, Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert (J. F. G.
Goeters): 197
Freund, W. H. C., The Donatist Church (W. Schneemelcher): 371
Gabriel, Astrik L., Student Life in Ave Maria College, Medieval Paris (R. Elze):
191
Grabmann, Martin, Mittelalterliches Geistesleben, 3. Bd. (E. Wolf): 376
Grunsky, Hans, Jacob Böhme (J. F. G. Goeters): 221
Haenchen, Ernst, Die Apostelgeschichte (G. Klein): 362
Hänggi, Anton, Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (A. Franzen): 202
Hamel, Adolf, Kirche bei Hippolyt von Rom (Schneemelcher): 395
Hanus, Franciscus, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747—1920 (K. A. Fink):
386
Hassé, E. R., Die Brüder in England (Steck): 398
Heussi, Karl, Abriss der Kirchengeschichte (Schneemelcher): 217
Heussi, Karl, Die römische Petrustradition in kritischer Sicht (A. Stuiber): 169

- Hinrichs, Carl, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit (H. W. Krumwiede): 211
- Hofmeister, Ad., Festschrift für Adolf Hofmeister (R. Elze): 158
- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 54 (1956): 400
- Jahrbuch für die Schleswigsche Geest 5 (1957): 400
- Journal of Biblical Literature 75 (1956): 400
- The Journal of Ecclesiastical History 7 (1956): 401
- The Journal of Theological Studies N. S. 7 (1956): 401; 8 (1957): 402
- Kähler, Ernst, Karlstadt und Augustin (Steck): 396
- Karpp, Heinrich, Schrift und Geist bei Tertullian (W. Schneemelcher): 171
- Kawerau, Peter, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance (L. Abramowski): 184
- Kawerau, Peter, Melchior Hoffmann als religiöser Denker (J. F. G. Goeters): 198
- Klauser, Theodor, Franz Joseph Dölger, Leben und Werk (Schneemelcher): 217
- Knauer, Georg Nikolaus, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen (R. Lorenz): 374
- Koopmans, Jan, Das altkirchliche Dogma in der Reformation (W. Kreck): 196
- Kupisch, Karl, Zwischen Idealismus und Massendemokratie (Schneemelcher): 222
- Lietzmann, Hans, Geschichte der alten Kirche (E. Wolf): 159
- Link, Wilhelm, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (K. G. Steck): 382
- Lohse, E., Märtyrer und Gottesknecht (H. Kraft): 168
- Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 64 (1956) 402
- Mulert, Hermann, Konfessionskunde, 3. Aufl. hrsg. v. E. Schott (K. G. Steck): 391
- Niemöller, Wilhelm, Die evangelische Kirche im Dritten Reich (K. Kupisch): 215
- Nuove Ricerche sul Giansenismo. Studi presenti nella Sezione di Storia Ecclesiastica de Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontifica Università Gregoriana 13—17 ottobre 1953 (A. Franzen): 207
- Omodeo, Adolfo, Paolo di Tarso (G. Strecker): 394
- Pol, W. H. van de, Das reformatorische Christentum in phaenomenologischer Betrachtung (K. G. Steck): 193
- Prestige, G. L., St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea (Schneemelcher): 395
- Quasten, Johannes, Patrology, Vol. I. II. (W. Schneemelcher): 161
- Reformacja w Polsce 12 (1953—1955): 402
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Lfg. 1—4 (Schneemelcher): 153; Lfg. 5—12 (Schneemelcher): 393
- Revue d'Alsace 94 (1955): 403
- Revue d'Histoire Ecclésiastique 51 (1956): 403; 52 (1957): 403
- Sacris Erudiri 8 (1956): 403
- Santifaller, Leo, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems (U. Lewald): 181
- Schmidt, Martin, Wort Gottes und Fremdlingschaft (H. H. Harms): 388
- Schmidt, Martin Anton, Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate (R. Haubst): 186
- Schneider, Carl, Geisteshgeschichte des antiken Christentums (G. Kretschmar): 354
- Schottenloher, Karl, Bücher bewegten die Welt (E. Wolf): 352
- Schottenloher, Karl, Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts (E. Wolf): 192
- Schwaiger, Georg, Kardinal Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (A. Franzen): 205
- Scriptorium 10 (1956): 404
- Seppelt, Franz Xaver, Geschichte der Päpste, Bd. 3 (Schneemelcher): 395
- Soden, Hans von, Urchristentum und Geschichte, Bd. 2 (W. Schneemelcher): 155
- Stahelin, Ernst, Amandus Polanus von Polansdorf (W. Kreck): 201
- Stahelin, Ernst, Dewettiana (Kreck): 398
- Studia Theologica 9 (1956): 404

- Theologische Zeitschrift (Basel) 12 (1956): 404; 13 (1957): 404
 Thulin, Oskar, Cranach-Altäre der Reformation (G. Kauffmann): 221
 Thyen, Hartwig, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie (Schneemelcher): 393
 Vigiliae Christianae 10 (1956): 405; 11 (1957): 405
 Völker, Walther, Gregor von Nyssa als Mystiker (H. M. Werhahn): 178
 Waas, Adolf, Geschichte der Kreuzzüge (H. Hoffmann): 378
 Wackernagel, H. G., Die Matrikel der Universität Basel (E. Bizer): 192
 Wagner, Elmar, *Historia Constitutionum Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (R. Elze): 219
 Wapnewski, Peter, Wolframs Parzival (A. Borst): 189
 Die Welt als Geschichte 16 (1956): 405; 17 (1957): 406
 Welykyj, Gregorius, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Vol. I. II. (M. Hellmann): 348
 Widmann-Jahrbuch, Bd. VIII 1954; Bd. IX/X 1955/56 (A. Franzen): 222
 Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock 5 (1955/56): 406
 Wittram, Reinhard, Baltische Kirchengeschichte (H. v. Campenhausen): 349
 Wolf, Gunther, *Florilegium Testamentorum* (R. Elze): 219
 Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 46 (1955): 406; 47 (1956): 406
 Zeitschrift für Theologie und Kirche 54 (1957): 406
 Zerbi, Piero, Papato, Impero e „*Respublica Christiana*“ dal 1187—1189 (R. Elze): 218
 Zoepfl, Friedrich, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter (M. Krebs): 180
 Zwingli, Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. XIV (O. Weber): 385
 Zwingli, Predigten s. Farner

Verzeichnis der Rezensenten

- | | | | |
|---------------------|------------------------------|-------------------|--|
| Abramowski, L. | 184 | Kraft, H. | 168 |
| Auer, J. | 163 | Krebs, M. | 180 |
| Bizer, E. | 192 | Kreck, W. | 196, 201, 398 |
| Borst, A. | 189, 190 | Kretschmar, G. | 354 |
| Braunert, H. | 357 | Krumwiede, H. | 211, 383 |
| Cambell, J. | 379 | Kupisch, K. | 215 |
| Campenhausen, H. v. | 349 | Lewald, U. | 181 |
| Dörries, H. | 175 | Lorenz, R. | 374 |
| Elze, R. | 158, 191, 218, 219, 220, 377 | Reppen, K. | 389 |
| Fink, K. A. | 386 | Schneemelcher, W. | 153, 155, 161, 171, 217, 220, 222, 342, 345, 371, 393, 395 |
| Franzen, A. | 202, 205, 207, 214, 222 | Steck, K. G. | 193, 343, 382, 391, 396, 397, 398 |
| Gaiffier, B. de. | 172 | Strecker, G. | 394 |
| Goeters, J. F. G. | 197, 198, 221 | Stuiber, A. | 169, 347 |
| Harms, H. H. | 388 | Treulieb, E. | 219 |
| Haubst, R. | 186, 188 | Triller, A. | 199 |
| Hellmann, M. | 348 | Weber, O. | 385 |
| Hoffmann, H. | 378 | Werhahn, H. M. | 178 |
| Jedin, H. | 209 | Wolf, E. | 159, 192, 352, 376 |
| Kauffmann, G. | 221 | | |
| Klein, G. | 362 | | |

Treffen der kath. Kirchenhistoriker des deutschen Sprachgebietes

Am 12. und 13. Juni 1957 fand in München das erste Treffen der kath. Kirchenhistoriker des deutschen Sprachgebietes statt. Es waren nur Lehrstuhlinhaber eingeladen worden. Das von 21 Teilnehmern (darunter Österreichern und Schweizern) besuchte Treffen wurde von Prof. H. Jedin (Bonn) geleitet und befaßte sich in kurzen Referaten und eingehenden Aussprachen:

1. mit der Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Lehrplan
(Referent Prof. H. Rahner, Innsbruck)
2. mit der Weiterbildung der Theologiestudenten in den klassischen Sprachen
(Referent Prof. K. Baus, Trier)
3. mit der Methode der kirchengeschichtlichen Vorlesungen
(Referent Prof. H. Jedin, Bonn)
4. mit dem kirchengeschichtlichen Seminar (Referent Prof. J. B. Villiger, Luzern).

Die nächste Zusammenkunft soll im Herbst 1958 anlässlich der Tagung des Verbandes der Historiker Deutschlands in Trier stattfinden. Für 1959 ist Wien als Tagungsort in Aussicht genommen.

K. A. F.

Beilagenhinweis

Diesem Heft liegt ein Prospekt des W. Kohlhammer Verlags bei, den wir Ihrer besonderen Aufmerksamkeit empfehlen.

1957 K 4946 ✓

25. JAN. 1961
- 5. JUNI 1961

26. JULI 1962

17. MAI 1963

10. AUG. 1965

24. NOV. 1966

27. OKT. 1967

20. DEZ. 1967

18. JAN. 1968

15. FEB. 1968
26. 6. 68

27. JAN. 1968

18. JAN. 1970

25. AUG. 1970

14. SEP. 1971

15. NOV. 1971

21. 12. 71

13. MAI 1972

- 9. AUG. 1972

28. FEB. 1974

23. MAI 1975

8. APR. 1976

20. JAN. 1977
20. MAI 1977

7. 11. 77

2. DEZ. 1977

2. 10. 78

- 8. APR. 1980

14. MAI 1980

19. AUG. 1980

3. OKT. 1980

10. NOV. 1980

13. OKT. 1981

25. NOV. 1981

9. FEB. 1982

5. 04. 82

19. 08. 82

8. NOV. 1982

14. JAN. 1983

