



N12<519000524 021



ubTÜBINGEN



A.GRIESHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

W. Kohlhammer Verlag 1855
2-220
f. R. Wiese

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE VI
LXIX. BAND 1958
HEFT I/II



W. KOHLHAMMER VERLAG

U-B 108

9h 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen	Seite
Alfred Adam, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin	1
Alfred Weckwerth, Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude — ein Bild des „Gottesreiches“	26
Roderich Schmidt, Johannes Bugenhagen als Mittler in den politischen Eheverhandlungen zwischen Pommern und Sachsen 1535/36	79
Wilhelm A. Schulze, Zur Religionskritik Max Stirners	98
Miscellen	
Sven Lundström, Das Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 24, 2 ff.	112
A. Strobel, Die ‚Bösen Buben‘ der syrischen Ostervigil	113
Adolf Sperl, Eine bisher unbeachtete Vorlesung Melancthons über den Römerbrief im Herbst 1521	115
Peter Kawerau, Zwei unbekannte Wiedertäufer-Drucke	121
Friedl Brehm, „Eine ausgezeichnete Gnade des Herrn“	127
Literarische Berichte und Anzeigen	
Notizen	179
Zeitschriftenschau	188
Zum neuen Jahrgang	195

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. D. Alfred Adam, Bethel b. Bielefeld, Bethelweg 42; Friedl Brehm, Feldafing / Obb., Bahnhofstr. 167; Dozent Dr. Dr. Peter Kawerau, Münster/Westf., Tannenbergstr. 25; Sven Lundström, Lund/Schweden, Spolegaten 3b; Dr. phil. Roderich Schmidt, Berlin-Siemensstadt, Lenthersteig 15; Dr. Dr. Wilh. A. Schulze, Freiburg i. Brsg., Rabenstr. 5; Adolf Sperl, Kalkkreuth b. Nürnberg, Hsnr. 4; Dr. August Strobel, Erlangen, Hartmannstr. 89; Dr. Alfred Weckwerth, Cuxhaven, Kirchenpauerstr. 1.

Die Vierte Folge der Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich 2mal in Doppelheften von je 12 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 36.—, das einzelne Doppelheft DM 18.—.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg, Ladenburgerstr. 69; Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstr. 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung oder Rücksendung übernommen werden.

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE VI
LXIX. BAND 1958



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

Alfred Adam, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin	1
Alfred Weckwerth, Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude — ein Bild des „Gottesreiches“	26
Roderich Schmidt, Johannes Bugenhagen als Mittler in den politischen Eheverhandlungen zwischen Pommern und Sachsen 1535/36	79
Wilhelm A. Schulze, Zur Religionskritik Max Stirners	98
Sven Lundström, Das Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 24, 2 f.	111
A. Strobel, Die „Bösen Buben“ der syrischen Ostervigil	113
Adolf Sperl, Eine bisher unbeachtete Vorlesung Melanchthons über den Römerbrief im Herbst 1521	115
Peter Kawerau, Zwei unbekannte Wiedertäufer-Drucke	121
Friedl Brehm, „Eine ausgezeichnete Gnade des Herrn“	127
Literarische Berichte und Anzeigen	132
Notizen	179
Zeitschriftenschau	188
Zum neuen Jahrgang	195

DRITTES UND VIERTES HEFT

Ludwig Herrmann, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe	197
Konrad Onasch, Der Apostel Paulus in der byzantinischen Slavenmission	219
Heinrich Büttner, Erzbischof Heinrich von Mainz und die Staufer (1142—1153)	247
Josef Semmler, Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda	268
Julius Gross, Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre	299
Horst Fuhrmann, Pseudoisidor und die Abbreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae	309
Friedl Brehm, Lavater ging einst vorüber	312
Literarische Berichte und Anzeigen	321
Notizen	369
Zeitschriftenschau	376



Jh 2554

Verzeichnis der besprochenen Werke

- Aland, K.: s. *Studia Patristica*
Albrecht, D., Die deutsche Politik Papst Gregor XV. (K. A. Fink): 175
Albrecht, Herzog v. Preußen: s. Hosius, Kardinal Stanislaus
Alexander, P. J., The Patriarch Nicephorus of Constantinople (D. Savramis): 341
Analecta Bollandiana 75 (1957): 188
Andrae, T., Nathan Söderblom (W. Schneemelcher): 187
Archiv f. Liturgiewissensch. 5 (1957) 1: 188
Bakhuizen van den Brink, J. N., *Episcopalis Audientia* (A. Ehrhardt): 333
Bauer, W., Griech.-deutsches Wörterbuch, 5. Aufl., Lfg. 3—5 (H. Braunert): 138
Biblica 38 (1957): 188
Biseriaca Ortodoxă Română 74 (1956) u. 75 (1957): 189
Bloch-Hoell, N., Pinsebevegelsen (E. Schieche): 375
Bolgiani, F., La Conversione di S. Agostino (R. Lorenz): 339
—, Intorno al più antico codice delle 'Confessioni' di S. Agostino (R. Lorenz): 339
Borst, A., Der Turmbau von Babel, 1. Bd. (A. Hermann): 133
Byzantinische Zeitschrift 50 (1957): 189
Cahiers de civilisation médiévale I, 1 (Jan.-Mrz. 1958): 189
Calvin, J., Predigten über das Buch Samuelis, hrsg. v. H. Rückert, 6. u. 7. Lfg. (W. Kreck): 373
Campenhausen, H. v., Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp-martyriums (H. Chadwick): 330
Chambon, J., Was ist Kirchengeschichte? (W. Schneemelcher): 180
Clemens V.: Tables des Registres de Clément V. . . ., établies par Y. Lanhers et C. Vogel (K. A. Fink): 183
Corbett, J. A.: s. Wilhelm v. Tournai
Cross, F. L.: s. Oxford Dictionary of the Christian Church; *Studia Patristica*
Cullmann, O., The Early Church (H. Chadwick): 142
Curtiss, J. S., Die Kirche in der Sowjetunion (E. Treulieb): 367
Deborgnie, P.: s. Huijben, J.
Delaissé, L. M. J., Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et "L'Imitation de Jésus-Christ" (J. Auer): 361
Delling, G., Der Gottesdienst im Neuen Testament (P. Vielhauer): 327
Dibelius, M., Botschaft und Geschichte, Bd. 2 (W. Schneemelcher): 137
Dölger, F., Der griech. Barlaam-Roman (L. Abramowski): 145
Dörries, H., De Spiritu Sancto (H. Chadwick): 335
Evangelisches Kirchenlexikon II (W. Schneemelcher): 179
Eynde, D. van den, L'oeuvre littéraire de Géroch de Reichersberg (E. Meuthen): 154
Füssinger, A., Johannes Pfeffer von Weidenberg (H. Jedin): 156
Gaetens, R., Das Geld- u. Münzwesen der Abtei Fulda (R. Elze): 371
Gerdes, H., Luthers Streit mit den Schwärmern (H. Bornkamm): 168

- Gerhoh: Gerhohi praepositi Reichersbergensis opera inedita II, ed. D. O. van den Eynde u. P. A. Rijmersdael (E. Meuthen): 154
- Graß, H., Ostergeschehen und Osterberichte (E. Bizer): 325
- Gregor XI: Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI. . . ., fasc. 5: Tables, par G. Mollat et E. R. Labande (K. A. Fink): 183
- Greifswald, Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität G. (W. Schneemelcher): 133
- Gwynn, A.: s. Patrick
- Hammerschmidt, E., Die koptische Gregoriosanaphora (K. H. Kuhn) 345
- Heckel, J., Lex charitatis (K. G. Steck): 163
- Heubach, J., Die Ordination zum Amt der Kirche (J. Konrad): 374
- Historisches Jahrbuch 76 (1957): 376
- Holtzmann, W., Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte (H. Büttner): 348
- Hosius, Kardinal Stanislaus, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient. Hrsg. v. E. Wermter (P. G. Thielen): 173
- Huijben, J. — Deborgnie, P., L'auteur ou les auteurs de l'Imitation (R. Haubst): 362
- Jahresberichte f. deutsche Geschichte, N. F., 3./4. Jhg. (H. W. Krumwiede): 182
- Jedin, H., Studien über Domenico de' Domenichi (R. Haubst): 363
- Joannou, P., Christl. Metaphysik in Byzanz (L. Abramowski): 148
- Joest, W., Gesetz und Freiheit (K. G. Steck): 166
- Johannes Italos, Quaestiones quodlibetales, ed. P. Joannou (L. Abramowski): 148
- Journal of Biblical Literature 76 (1957): 190. — 77 (1958): 376
- Journal of Ecclesiastical History 8 (1957): 190. — 9 (1958): 376
- Journal of Theological Studies 8 (1957): 190. — 9 (1958): 377
- Italos: s. Johannes Italos
- Kantzenbach, F. W., Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation (F. H. Littell): 160
- Kehnscherper, G., Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei (H. v. Campenhausen): 328
- Klauser, R., Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg (M. Zender): 350
- Kotsonis, J., *Διάλογος ἐκ τῆς κατὰ τὸν Β. αἰῶνα τελετῆς τοῦ βαπτίσματος* (D. Savramis): 371
- , *Ἰδιάζουσα περίπτωσις ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας* (D. Savramis): 371
- Labande, E. R.: s. Gregor XI.
- Lanhers, Y.: s. Clemens V.
- Leff, G., Bradwardine and the Pelagians (W. Pannenberg): 355
- Lehmann, A.: s. Ziegenbalg, B.
- Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 1 (H. v. Campenhausen): 321 (vgl. 179)
- Lhotsky, A., Thomas Ebendorfer (H. Jedin): 156
- Locher, G. W., Im Geist und in der Wahrheit (H. H. Esser): 184

- Maier, F. G., Augustin und das antike Rom (H. Karpp): 142
 Maison-Dieu 52 (1957): 191
 Maschke, E.: s. Nikolaus von Kues
 Meier, L., Die Barfüßerschule zu Erfurt (R. Haubst): 354
 Missale Francorum, ed. L. C. Mohlberg (R. Elze): 349
 Mitropolia Olteniei 9 (1957) 1—6: 191
 Mohlberg, L. C.: s. Missale Francorum
 Molland, E., Church Life in Norway (E. Schieche): 374
 Mollat, G.: s. Gregor XI.
 Munck, J., Christus und Israel (G. Klein): 182
 Myklebust, O. G., The Study of Missions, Bd. 2 (Holsten): 186
 Näf, W., Vadian und seine Stadt St. Gallen, 2. Bd. (O. Weber): 170
 Neil, St. Ch.: s. Rouse, R.
 Nikolaus von Kues und der deutsche Orden (Briefwechsel). Hrsg. von E. Maschke (K. A. Fink): 184
 Nygren, G., Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins (R. Lorenz): 337
 Odenheimer, M. J., Der christlich-kirchliche Anteil an der Verdrängung der mittelalterlichen Rechtsstruktur (M. Heckel): 347
 Ortodoxia 8 (1956) u. 9 (1957): 191
 The Oxford Dictionary of the Christian Church (H. v. Campenhausen): 132
 Paquet, J., Salaires et prébendes des professeurs de l'Université de Louvain (Jedin): 373
 Patrick: A. Gwynn, The Writings of Bishop Patrick (R. Elze): 350
 Petrocchi, M., L'Estasi nelle Mistiche italiane (H. Jedin): 364
 Pfisterer, E., Calvins Wirken in Genf (W. Kreck): 373
 Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 32 (1957): 191
 Reallexikon für Antike und Christentum, Lfg. 20—27 (W. Schneemelcher): 323 (vgl. 179)
 Reicke, Bo, Glaube und Leben der Urgemeinde (E. Haenchen): 182
 Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Lfg. 13—38 (W. Schneemelcher): 369 (vgl. 179)
 Revue d'Histoire Ecclésiastique 52 (1957): 191. — 53 (1958): 377
 Rhode, A., Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande (E. Riedesel): 175
 Riedinger, U., Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie (L. Koep): 331
 Rivista di storia della chiesa in Italia 11 (1957): 377
 Rouse, R., und St. Ch. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, 1. Teil (W. Kreck): 365
 Rückert, H.: s. Calvin, J.
 Schmidt, H. A. P., Hebdomada Sancta (R. Elze): 372
 Schwaiger, G.: s. Seppelt, F. X.
 Scriptorium 11 (1957): 192
 Seppelt, F. X., Geschichte der Päpste, Bd. 4, bearb. von G. Schwaiger (W. Schneemelcher): 183
 Smallmann, B., The Background of Passion Music (L. Abramowski): 185

- Smits, L., Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin, Bd. 1 (W. Kratz): 172
- Spael, W., Die Görresgesellschaft (W. Schneemelcher): 185
- Stachelin, E., Die Verkündigung des Reiches Gottes, 4. Bd. (W. Schneemelcher): 180
- Studer, B., Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (L. Abramowski): 147
- Studia Patristica, ed. K. Aland u. F. L. Cross (H. v. Campenhausen): 135
- Studia Theologica 10 (1957): 192
- Studi sulla Chiesa Antica e sull'Umanesimo (H. Karpp): 181
- Studii Teologicæ 8 (1956) und 9 (1957): 192
- Taylor, J., The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor (J. Autenrieth): 353
- Theologische Zeitschrift 13 (1957): 193. — 14 (1958): 377
- Thielicke, H., Offenbarung, Vernunft und Existenz (H. Chadwick): 185
- Thieme, H., Die Ehescheidung Heinrichs VIII. (W. Schneemelcher): 184
- Tierney, B., Foundations of the Conciliar Theory (R. Elze): 353
- Töpfer, B., Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (H. Hoffmann): 153
- Vigiliae Christianae 11 (1957) 193. — 12 (1958): 378
- Vinay, V., Ernesto Buonaiuti (G. Strecker): 176
- Vitezić, I., La prima Visita Apostolica posttridentina in Dalmazia (H. Jedin): 184
- Vogel, C.: s. Clemens V.
- Volkmann, R., Verzeichnis der Leichenpredigten der ehem. Universitätsbibliothek Helmstedt (Krumwiede): 370
- Weigle, F., Die Matrikel der deutschen Nation in Perugia (K. A. Fink): 174
- Weis-Müller, R., Die Reform des Klosters Klingental (P. Volk): 158
- Die Welt als Geschichte 17 (1957): 193. — 18 (1958): 378
- Wermeter, E. M.: s. Hosius, Kardinal Stanislaus
- Wilhelm von Tournai: J. A. Corbett, The De instructione puerorum of William of Tournai (J. Autenrieth): 372
- Wissenschaftl. Zeitschrift der Univ. Rostock 6 (1956/67) u. 7 (1957/58): 194
- Wolf, E., Peregrinatio (W. J. Kooiman): 159
- Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft 48 (1957): 194. — 49 (1958): 378
- Zeitschrift für Religions- u. Geistesgesch. 10 (1958): 194
- Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., kan. Abt. 43 (1957): 379
- Zeitschrift für Theologie und Kirche 54 (1957): 194
- Zibermayr, I., Noricum, Bayern und Österreich (E. Ewig): 150
- Ziegenbalg, B., Alte Briefe aus Indien. Hrsg. v. Arno Lehmann (W. Holsten): 365

Verzeichnis der Rezensenten

- Abramowski, L.: 145, 185
Auer, J.: 361
Autenrieth, J.: 353, 372
Bizer, E.: 325
Bornkamm, H.: 168
Braunert, H.: 138
Büttner, H.: 348
Campenhausen, H. v.: 132, 135, 321, 328
Chadwick, H.: 142, 185, 330, 335
Ehrhardt, A.: 333
Elze, R.: 349, 350, 353, 371, 372
Esser, H. H.: 184
Ewig, E.: 150
Fink, K. A.: 174, 175, 183, 184
Haenchen, E.: 182
Haubst, R.: 354, 362, 363
Heckel, M.: 347
Hermann, A.: 133
Hoffmann, H.: 153
Holsten, W.: 186, 365
Jedin, H.: 156, 184, 364, 373
Karpp, H.: 142, 181
Klein, G.: 182
Koep, L.: 331
Konrad, J.: 374
Kooiman, W. J.: 159
Kratz, W.: 172
Kreck, W.: 365, 373
Krumwiede, H. W.: 182, 370
Kuhn, K. H.: 345
Littell, F. H.: 160
Lorenz, R.: 337, 339
Meuthen, E.: 154
Pannenberg, W.: 355
Riedesel, E.: 175
Savramis, D.: 341, 371
Schieche, E.: 374, 375
Schneemelcher, W.: 133, 137, 179, 180, 183, 184, 185, 187, 323, 369
Steck, K. G.: 163, 166
Strecker, G.: 176
Thielen, P. G.: 173
Treulieb, E.: 367
Vielhauer, P.: 327
Volk, P.: 158
Weber, O.: 170
Zender, M.: 350

Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*

Von Alfred Adam

Im Lebenswerk Augustins sind vier Hauptquellen für die Herkunft der geistigen Prägung zu unterscheiden: der Einfluß der aristotelischen Logik aus seiner Schulung als Rhetor,¹ die Auswirkung der jahrelangen Gewöhnung seines Denkens an die Literatur des Manichäismus,² die Aufnahme neuplatonischer Gedankengänge³ und der Bereich, auf den Harnack in seiner glänzenden Analyse der augustinischen Theologie hingewiesen hat: daß Augustin die biblischen Aussagen und den dogmatischen Stoff des Glaubens der Kirche voll übernommen und anerkannt hat.⁴ In dem vorliegenden Versuch soll dem Problem nachgegangen werden, welche Nachwirkungen der langen Zugehörigkeit zum Manichäismus bei Augustin festzustellen sind.

* Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, den ich am 23. Mai 1957 in der Universität Hamburg und am 13. November 1957 in der Kirchlichen Hochschule Berlin gehalten habe.

¹ Diese Seite des augustinischen Geistes hat erst in jüngster Zeit eine eigene Darstellung gefunden: R. Schneider, *Das wandelbare Sein, Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt/M. 1938; Ders., *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957.

² Bisher fast nur Einzelbemerkungen; Lit. bei A. Adam, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, ThLZ 77, 1952, 385 ff. R. Reitzenstein, *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch* (Bibliothek Warburg, Vorträge I, Leipzig 1924, S. 41). G. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris 1927, S. 36 ff. (zitiert nach E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris³ 1949, S. 240, 340).

³ P. Alfarc, *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin I*, Paris 1918, S. 451 ff. H. Dörries, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De vera religione* (ZNW 23, 1924, S. 64—102). H. Leisegang, *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei* (Archiv für Kulturgeschichte 16, Leipzig 1926, S. 127—158). J. Barion, *Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem* (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 5, 1935). J. Nørregaard, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1932, S. 142 ff. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Schriften der Königsberger Gel. Ges., Geisteswiss. Kl. 10, 1), Halle 1933. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris³ 1949. J. Ritter, *Mundus intelligibilis, eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (Philos. Abh. 6), Frankfurt/M. 1937. RGG³I, Sp. 743 f.

⁴ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 1910, S. 59—235.

I.

Bei den Beobachtungen Harnacks ist einzusetzen: Augustin ist ein christlicher Theologe, der nicht nur den Inhalt des christlichen Dogmas, sondern auch dessen Formulierung getreu übernommen hat. Aber — und darin gipfelt die Erkenntnis Harnacks — Augustin hat den Inhalt der christlichen Lehre dadurch in eine völlig neue Sicht gerückt, daß der Heilsweg des einzelnen in seinem Gang von der Sünde durch die Sündenvergebung zur Heiligungsvollendung als ein „innerlicher Prozeß“ vorgestellt worden ist, „dem der alte dogmatische Stoff als untergeordnet erscheint“. Diese Veränderung beurteilt Harnack als so tiefgreifend, daß er die Theologie Augustins als neue Stufe innerhalb der Entwicklung der Kirche bezeichnet und von ihr sagt: „Diese Religionslehre ist neu“.⁵ In der Tat reicht es nicht aus, in dem Phänomen des Auftauchens der Innerlichkeit nur ein Ernstnehmen der paulinischen Briefe und besonders des Römerbriefs zu sehen, denn Paulus ist ja auch vor Augustin in der Kirche gelesen und bedacht worden, ohne daß diese Auslegung aufgetaucht wäre. Die neue Sicht, die aus der Innerlichkeit einen eigenen, beschreibbaren Bereich macht, muß vielmehr erklärt werden. Augustin nimmt eine neue Haltung ein: die Wahrheit ist mit der Seelenhaltung verschmolzen, die Sehnsucht nach Erlösung mit dem in die Herzen gegossenen Geist der Gottesliebe. Dieses Bewußtwerden der Innerlichkeit hat ihn befähigt, seinen eigenen Weg zum Heil als Modellfall zu erzählen und als typisches Beispiel darzubieten. So sind die Konfessionen nicht etwa nur eine Darstellung seines persönlichen Lebens,^{5a} sondern Beispielfall für die Errettung jeder Seele, die in dem Weg des Herzens zur göttlichen Heimat die *renovatio* sucht. Bisher hatte der Christ zu der Gestalt Christi aufgeblickt und die Evangelien als den Aufruf zur *imitatio Christi* gelesen; fortan konnte er zu den Konfessionen Augustins greifen und hier das nahe und daher umso erregendere Beispiel eines aus den Sünden emportauchenden Lebens in sich aufnehmen. Die Seele, die an der Hand des Seelenführers Augustin den Weg der Konfessionen geht, richtet sich bei dieser *imitatio Christi* im strengen Sinne nicht nach Christus, sondern nach der als Idealtyp der Menschenseele gesehenen Seele Augustins.

Aber würde Augustin diese Beschreibung anerkennen, da doch allein die *veritas* selbst für ihn der Seelenführer sein kann? Ich meine, daß er seine eigene Entscheidung voll bejaht hat, weil sie nichts anderes war als die Übernahme des begrifflichen Inhaltes der Monachos-Idee für sein persönliches Glaubensleben.⁶ Die Folge, daß die Gestalt Christi für den also Ge-

⁵ Ebenda S. 232.

^{5a} The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross, London 1957, Artk. Augustine, S. 107 b: "The marked differences in temper between the 'Confessions' and his philosophical writings roughly contemporary with his conversion seem to compel the conclusion that in the 'Confessions' he has imposed on the facts, probably unintentionally, a considerable element of interpretation."

⁶ Vgl. A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65, 1953/54, S. 220.

fürten weniger wichtig wurde, hat er nicht bejaht, aber auch nicht voraussehen können. Wird jedoch nicht von hier aus eine gewisse Unbestimmtheit, die seiner Christologie anhaftet, erklärbar? Eins ist deutlich: er selber stellte sich mit der Veröffentlichung der Konfessionen an den Ort innerhalb der geistlich-metaphysisch gestuften Welt, wo die Heiligen stehen. Man wird sogar sagen dürfen, daß mit der kirchlichen Anerkennung der Konfessionen die Heiligen theologisch bestätigt sind und ihre Verehrung ermöglicht ist. Fragt man, ob sich für Augustins Entscheidung nicht doch irgendein Vorbild im Neuen Testament finden lasse, so muß auf die Gestalt des Paulus hingewiesen werden. Paulus hat seine eigene Erfahrung als exemplarisch für das Dasein jedes Christen empfunden und seine eigene Begnadigung als Musterbeispiel jeder Gnadenerfahrung beschrieben. Augustin aber steigert die Betrachtungsweise des Paulus.⁷

Doch was sind die letzten Gründe dieser augustininischen Wendung? Sie aus der Persönlichkeit Augustins erklären zu wollen, heißt tautologisch reden. Wir können feststellen, wann der Lebenslauf Augustins die neue Wendung genommen hat. Die Konfessionen sind etwa 397 begonnen worden; ihr genialer Plan muß also spätestens in dem gleichen Jahre von dem Geist des Autors geschaut und gestaltet worden sein. Im Jahre zuvor nun hat er den Römerbrief, den er äußerlich schon lange kannte, mit den „Augen des Glaubens“⁸ neu gelesen, in dem brennenden Verlangen, für seinen neuen Pflichtenkreis als Bischof von Hippo eine schriftbegründete Anleitung zur Seelsorge zu gewinnen. Dieses Lesen des Römerbriefes war der Anfang zu Gedanken, die in ihrer schließlichen Form das Angesicht der christlichen Welt verändert haben. Es war das erste Mal, daß eine solche Bewegung gerade vom Römerbrief ausging; auf die beiden anderen Male, bei denen Martin Luther^{8a} und dann Karl Barth^{8b} ihre so gänzlich andersartigen Anstöße zu neuen Gedanken erhielten, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Augustin hat die ersten Ergebnisse dieses neuen Nachdenkens 396 in der

⁷ J. P. de Menasce, Augustin Manichéen, Freundesgabe für E. R. Curtius, Bern 1956, S. 79, Anm. 2.

⁸ Augustin, ep. 120, 8 (S. 711 Goldbacher): habet namque fides oculos suos.

^{8a} Luthers Römerbriefvorlesung 1515/16, WA 56, S. 272 (zu Röm 4,7; hier S. 272, 17 die präzise Formel für die Rechtfertigungslehre: simul peccator et justus); Weiterführung dieser Erkenntnis in dem Scholion zu Röm 12, 2 (S. 442). Gute Übersetzung von E. Ellwein: M. Luther, Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borcherdt und G. Merz, Ergänzungsreihe, 2. Bd., 3. Aufl. München 1957.

^{8b} K. Barth, Der Römerbrief, Bern (Bäschlin) 1919; diese erste Auflage ist endgeschichtlich-eschatologisch gehalten und steht unter dem Einfluß der Gedankenwelt Hermann Kutters; in bildhaftem Stil geschrieben, konnte sie in chiliastisch eingestellten Gemeinschaftskreisen als Andachtsbuch benutzt werden. Ein Beispiel: „Wenn das Gesetz, das den Ursprung verkündet, Täter findet, dann ist der Messias da, der den Ursprung wiederbringt“ (S. 33). — Die neue Bearbeitung (2. Auflage) erschien 1922 im Kaiser-Verlag in München; sie war in abstrakt-dialektischem Stil geschrieben und brachte unter dem Einfluß Kierkegaards eine Umsetzung der früheren Unmittelbarkeit in axiologische Eschatologie, daher auch einige Retraktationen gegenüber der 1. Auflage (z. B. S. 225 und 274; im 3. Abdruck von 1924: S. 223 und 272). Vgl. weiter Zwischen den Zeiten 10, 1932, S. 477—481.

Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* niedergelegt. Etwa 383 hatte er sich vom Manichäismus abgewandt und nach 384 sich mit der Lektüre lateinischer Übersetzungen neuplatonischer Schriften beschäftigt, bis er sich 387 von Ambrosius taufen ließ. In den Schriften des dann folgenden Jahrzehntes zeigt sich, daß seine Absage an den Manichäismus bis in die Tiefe seiner geistigen Existenz reichte: Anklänge, die den Schluß auf eine heimlich zurückgebliebene Bejahung erlauben würden, sind nicht festzustellen.

Die ersten Gedankengänge, die nicht etwa ein inhaltliches Wiederauftauchen manichäischer Gedanken, sondern ein Wiederanknüpfen an manichäische Denkweise, ein Wiederaufnehmen manichäischer Probleme und Denkformen verraten, finden sich 396 in der Schrift an Simplician. Kennzeichnenderweise handelt es sich um den Punkt, wo das Neue Testament keine eindeutige Entscheidung darbot: um das Problem der Existenz der Seele auf Erden. Augustin fragte: Was ist aus dem Wesen der Seele, wie es vor Gott steht, zu folgern für die Aufgabe der Seelenleitung? Der neu mit der Seelenführung beauftragte Bischof hat im Römerbrief eine Antwort gesucht und dabei das Wort gehört, das aus den Tiefen seiner eigenen Existenz sich als Auslegung des Römerbriefes anbot.⁹ Das aber war das erste leise Aufklingen manichäisch gefärbter Aussagen. Der Manichäismus hatte der Seele innerhalb seines Systems göttliches Wesen verliehen: aus der oberen Lichtwelt herabgefallen, irrt sie im Dunkel der Welt einher und sucht den Pfad aus der Finsternis heraus zum Vaterhaus droben im Licht. Für das Woher der neuen Wendung in den Gedanken Augustins kann nur auf das System des Manichäismus hingewiesen werden, während der Neuplatonismus von vornherein auszuschneiden hat. Im Manichäismus ist das Geschehen innerhalb der Einzelseele ein Stück des Erleidens der Weltseele, und da das Seelentum das in die Weltfinsternis hinabgesunkene Teilstück des göttlichen Seins ist, erfährt sich das Leiden der Seele zugleich als das Leiden Gottes selbst. Die Erfahrungen der Seele sind nichts psychologisch-formales, sondern ein Teil des Gottes-Schicksals und damit reine Objektivität, getrübt nur durch die allem Menschlichen beigemischte Finsternissubstanz, deren sichtbare Gestalt der Körper ist.

Wohl hat Augustin stets mit starken Worten die manichäische Ansicht,¹⁰ der Körper sei vom Teufel geschaffen, verworfen und ebenso Platons Ansicht, der Körper sei das Gefängnis der Seele, abgelehnt;¹¹ aber der gno-

⁹ A. F. W. Lekkerkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin* (Diss. Utrecht 1942), Amsterdam 1942, S. 15: Nachdem Augustin zunächst (so noch in der Schrift von 396 *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1, 1) das Ich von Röm 7 als den homo sub lege verstanden hatte, wendete er sich von 397 ab einer neuen Auslegung zu und versteht Röm 7 als gesagt vom homo sub gratia.

¹⁰ Z. B. c. Faust. 20, 15 (S. 555 Zycha); positiv *de divers. quaest. octog.-tribus* 10; *omne igitur corpus a deo*.

¹¹ Platon, *Phaed.* 62 B; *Polit.* 10, 611 C. Dennoch kann Augustin vom Körper sagen, er sei das, *quod infra nos est*, d. h. also, er stehe unterhalb des Ich und gehöre nicht zu ihm (*de doct. chr.* 1, 22). Es ist die Stelle, die auf Goethe einge-

stische Untergrund seines Denkens hat ihn mit unheimlicher Konsequenz dazu geführt, daß er das Triebleben des Körpers als den Sitz der Sünde erklärte, d. h. die concupiscentia als das Wesen der Sünde beurteilte.¹² Die concupiscentia ist der mit dem Fleisch verbundene Wille, also mala voluntas; Augustin kann von der caro peccatrix reden, während er die Formel anima peccatrix nur in eingeschränktem Sinne gebraucht.¹³ Indem er andererseits die Seele so eng mit Gott verknüpfte, daß er die Erkenntnis Gottes und der Seele als ausschließliches Ziel seines Geistes beschrieb, ist er trotz der Erklärung, die Seele sei nur eine portio creaturae Dei, bei der manichäischen Grundanschauung geblieben, wonach Gott selbst in der Gestalt der Seele tief verborgen und zertrennt durch die Nacht der Welt irrt und mit sehnlischem Verlangen zum Lichte der oberen Heimat strebt.¹⁴ Der Schleier, der nach manichäischer Lehre zwischen Gott und der Welt hängt, ist von Augustin noch einmal um die Seele geschlungen worden.¹⁵ Im Dunkel der

wirkt zu haben scheint, als er die drei Ehrfurchtsweisen beschrieb (Wilh. Meisters Wanderjahre, Pädagogische Provinz).

¹² In den manichäischen Schriften ist die concupiscentia, die ἐνθύμησις heißt, „die Göttin des Körpers“ (z. B. Kephala S. 143, 6f). Augustin „wished to avoid Manichaeism by denying that sin was a ‘substance’, but in fact he identifies it with the body and its natural impulses as such“ (T. C. Hall, History of Ethics within Organized Christianity, S. 240; zitiert bei R. W. Battanhouse, A Companion to the Study of St. Augustine, New York 1955, S. 169).

¹³ Conf. 11, 29, 39; tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. — Conf. 10, 6, 10: jam tu melior es; tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori. deus autem tuus etiam tibi vitae vita est. — De lib. arbitrio 1, 17, 41: sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae deus est. — c. Felic. 2, 20 (S. 850, 21 Zycha): et nos didicimus, quia anima ex deo est, sed non „est pars dei“. sic est enim anima ex deo, quomodo factura ex artifice, non de deo, sicut filius de patre. — c. Fort. 11 (S. 89, 17 Zycha): animam vero videmus et peccatricem esse et in aerumna versari et veritatem quaerere et liberatore indigere. haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit deus. nam si anima substantia dei est, substantia dei errat, substantia dei corrumpitur, substantia dei violatur, substantia dei decipitur: quod nefas est dicere. — Retract. 1, 3: quaedam originalis regio beatitudinis animi deus ipse est. — de quant. animae 2: proprium quandam habitationem animae ac patriam deum ipsum credo esse, a quo creata est.

¹⁴ Conf. 1, 1: homo, aliqua portio creaturae tuae. In eine andere Richtung weist die Stelle, die Gilson S. 322 ohne nähere Angabe zitiert: propinquior certe nobis est qui fecit, quam illa quae facta sunt. Das Ich dieser Aussage, die Seele, ist hier prinzipiell von der geschaffenen Welt unterschieden.

¹⁵ Diese Lehre ist am deutlichsten ausgesprochen in dem Zitat, das Evodius, de fide c. Man. 13 (S. 955, 28 Zycha) aus dem „Schatz des Lebens“ bringt: (deus) post amissam partem suam in luctu est, . . . velum contra se habet, quod dolorem eius temperet, ne corruptionem partis suae videat. hodie enim divina . . . substantia subiacet genti tenebrarum ut lutum figulo. hoc in eorum primo libro Thesauri scriptum est. — Weiter die allerdings stark verstümmelte Stelle aus dem Sterbegebet des Mani, die ich zu ergänzen versuche: „Er sprach wiederum: [O mein Vater, nimm hinweg und zieh zurück] die Vorhänge und Schleier, [auf daß zu dir hinaufsteige] mein Flehen und mein Gebet“ (Man. Hom. S. 52, 9). Zwischen dem „Land der Größe“ und der Welt befindet sich ein „Licht-Vorhang“

Welt, da niemand den andern sieht und auch seine Stimme nicht hört, trifft plötzlich ein Ruf von oben ein: die Weisheit ermahnt den Menschen von innen her, in der Tiefe der Seele, ohne Schrift oder Kirche, und diese Ermahnung ist ein Ruf, eine *vocatio*.¹⁶ Zepf hat diesen Ruf verstehen wollen als „ein abgeblaßtes Bild jenes iranischen Mythos von der Mahnung Gottes an die Seele, die in dieser bösen Welt verstrickt ihrer himmlischen Heimat vergaß“,¹⁷ vermutet also das Perlenlied als Quelle dieser Vorstellung. Da sich bei Augustin sonst keinerlei Kenntnis dieses Liedes findet, muß dieser These widersprochen werden. Falls man dennoch die von Augustin als Belege zitierten biblischen Stellen (Mt 22, 14; Lk 14, 13; Röm 8, 28,30) nicht als genügende Grundlage ansieht, wird man nur auf die manichäischen Texte verweisen können, wo ja die Vorstellung von dem „Ruf“ eine entscheidende Rolle spielt.¹⁸ Diese Anschauung von der Seele als dem „göttlichen“ Lichtfunken in der Welt¹⁹ — eine Anschauung, die Augustin der mittelalterlichen Mystik übermacht hat —, scheint mir der eigentliche Grund für die Anziehungskraft zu sein, die seit Petrarca von den Konfessionen auf den Humanismus jeder Art nicht nur im Westen, sondern heute sogar in China und Korea ausgegangen ist.

II.

Doch mit diesen Überlegungen ist das Problem der Konfessionen als einer Gesamtleistung noch nicht berührt. Wir wissen, daß sie entstanden sind als Antwort auf die Vorwürfe donatistischer Gegner, die ihm seine frühere Zugehörigkeit zum Manichäismus vorhielten. Es ist erregend zu beobachten, wie Augustin diesem Vorwurf begegnet: in einem einzigen großen Gebet zu Gott legt er sein innerstes Leben in einer schonungslosen Beichte bloß. Diese *confessio peccati* hat innerhalb der Kirche kein Beispiel in voraugustinischer Zeit; sie ist seine eigene, persönliche Leistung bis in die Formgedanken hinein. Woher aber stammt die seltsame Glut, in der die Persönlichkeit fast aufgezehrt wird, so daß die Schonungslosigkeit der

(Kephäl. S. 71, 27). F. Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, (1831) 1928, S. 109. J. P. de Menasce, *Škand-Gumānik Vičār*, Freiburg (Schweiz) 1945, S. 160. Ders., *Le témoignage de Jayhānī sur le Mazdéisme*, *Donum Natalicium H. S. Nyberg oblatum*, Uppsala 1954, S. 51, Anm. 4.

¹⁶ Die *admonitio* geht von den Büchern der Neuplatoniker aus: *Conf.* 7, 20, 26. Die Begriffe *admonere* und *vocare* aber sind bei Augustin synonym: *et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus, per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis (de diversis quaest. octog.-tribus 68, 5).*

¹⁷ M. Zepf, *Augustins Confessiones* (Heidelb. Abh. zur Philosophie), Tübingen 1926, S. 49.

¹⁸ Theodor bar Kōnai II, 314, 24 Scher (Kl. Texte 175, S. 18, 60 ff); Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 329, 31 f Flügel (Kl. Texte 175, S. 23, 1 ff).

¹⁹ *de civ.* 22, 24, 2: *non in eo (scil. homine) tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei.* — c. *Faust.* 20, 5 (S. 539, 19 Zycha) spricht Augustin von Gott, *cuius solius participatione beatus homo fieri potest.*

Beichte gesteigert werden konnte bis zu einer Vorbehaltlosigkeit hin, die nur an wenigen Stellen die Selbstenthüllung in Allegorien wie z. B. den Birnendiebstahl kleidet?

Für die damalige Zeit gibt es nur einen Vorgang: die Jahresbeichte der manichäischen Katechumenen am Bēma-Fest im Frühjahr. In ihr wurde mit einem bis ins einzelne gehenden Buß- und Beichtformular die Sünde durch Aussprechen vor die Erkenntnis gebracht und durch Absage vernichtet.²⁰ Das Wesen dieser manichäischen Beichte ist darin zu sehen, daß die nicht ausgesprochene Sünde bestehen blieb. Die Seele, die den Willen zur ganzen Reinigung hatte, mußte also sämtliche Befleckungen, die durch ihre Berührung und Vermischung mit der Finsterniswelt entstanden waren, klar formulieren. In dieser gnostischen Beichte ging es darum, die verdunkelten Bezirke der Persönlichkeit zum Erkenntnisgegenstand der Vernunft zu machen. Hier zeigt sich ein Grundzug des Manichäismus, der nicht auf Persönlichkeit, sondern auf Objektivierbarkeit des Erkenntnisgegenstandes gerichtet ist, — wie es seinem Wesen als Gnosis entspricht. Was Augustin als manichäischer Katechumen Jahr um Jahr hat wiederholen müssen, das hat er in den Konfessionen auf seine christliche Existenz übertragen. Er hat sogar ein anderes kennzeichnendes Stilmittel des manichäischen Denkens dabei übernommen: die überquellende Bildhaftigkeit, die in keiner seiner übrigen Schriften in gleicher Weise festzustellen ist. Gewiß, auf das Inhaltliche und auch auf das Dogmatische gesehen, ist das Werk im Kern christlich. Als Konvertitentheologie aber erweist es sich in einigen wesentlichen formalen Zügen.

1. Die Benutzung des Psalters, dessen leitmotivische Verwendung als wahrscheinlich anzunehmen ist,²¹ geht in der Art und Weise der Umformung und in der Aneignung zur eigenen Aussage auf das Vorbild der manichäischen Psalmen zurück. In keinem der anderen Werke Augustins findet sich diese eigenartige Methode, daß die Psalmzitate aufgelöst, zu inhaltlichen und stilistischen Bestandteilen seiner eigenen Aussage gemacht werden.²² Gerade diese Methode weist auf den Manichäismus hin, wo jede

²⁰ Beichtbekenntnis der Laien am Bēma-Fest: Kl. Texte 175, S. 48 ff. Mani hat diese Beichte wohl kaum aus der Praxis der nestorianischen Kirche übernommen, sondern scheint hier dschainistischen Vorbildern zu folgen, die er mit großer Wahrscheinlichkeit auf seiner Reise nach Indien kurz vor 242 nChr. kennen gelernt hat.

²¹ G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955. Vgl. außerdem M. Buber, Leitwortstil in den Erzählungen des Pentateuchs (M. Buber und Fr. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, S. 211—238) und die hier verzeichnete Literatur: Fr. Böhl, Wortspiele im Alten Testament, Journal of the Palestine Oriental Society 6, 1926, S. 196 ff.; M. Steif, Wortspiele im Pentateuch, MGWJ 69, 1925, S. 446 ff.; 74, 1930, S. 194 ff.

²² Der „musivische Stil“ tritt besonders in den letzten Büchern der Konfessionen hervor. Der innere Grund für seine Anwendung ist christlich: wo es sich um die tieferen Geheimnisse des Glaubens handelt, ist es angebracht, in der Sprache des offenbaren Geheimnisses, also in der Sprache des biblischen Kanons zu sprechen (vgl. Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Sonderausgabe der Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1954, S. 68 f über den gleichen Stil

psalmensingende Seele der homo ist, der bonus homo schlechthin.²³ Aus den Psalmen der Bibel hat Augustin die Anregung dazu nicht entnehmen können, wohl aber aus den manichäischen Psalmen,²⁴ wie sie uns aus den koptisch-manichäischen Schriften wohlbekannt sind.

2. In den manichäischen Psalmen fand Augustin einen weiteren Zug, durch den sich die Konfessionen auszeichnen: die Benutzung der Psalmform als eines Mittels der Erlösung.²⁵ In den manichäischen Psalmen schwingt der Beter seine Seele der Lichtheimat entgegen und übt durch sie den Weg des Aufstiegs ein. Der Vorsänger hat dabei den Text gesungen, die Gemeindeglieder wiederholten den monotonen Kehrsvers: die Ineinsetzung der Singenden mit dem Ich der Psalmen war die Voraussetzung, deren Verwirklichung ständig gefordert und im Kehrsvers eingeübt wurde. In den Konfessionen hat Augustin diese Übung seiner Jugend angewendet auf christliche Inhalte. Dabei ist sogar die Wahl des Anfangswortes aufschlußreich: er wendet sich nicht an die Liebe Gottes, nicht an seine Barmherzigkeit und Güte, nicht an den Vater Jesu Christi, sondern an den Weltenherrscher, und das Psalmwort, das er auswählt: „magnus es, domine“, erinnert an die Hauptbenennung des manichäischen Lichtgottes, „Vater der Größe“.

3. Der Aufbau des Ganzen hat in der bisherigen Forschung noch keine einleuchtende Erklärung gefunden.²⁶ Ich möchte eine neue Deutung anbieten: in der Abfolge der 13 Bücher ist ein Gang durch die Weltsphären zu sehen.²⁷ Dabei darf nicht erwartet werden, daß jedes einzelne Buch aus-

bei Klemens von Alexandrien). Wie besonders die „Stromateis“ des Klemens zeigen, handelte es sich um eine Stilform, deren Anwendung keiner näheren Begründung bedurfte; Augustin hat daher diesen Stil ohne weiteres übernehmen können. Seine eigene Leistung ist aber die Benutzung dieses Stils für die Beschreibung des eigenen Entwicklungsganges.

²³ Vgl. die Jesus-Psalmen des koptisch-manichäischen Psalmbuchs (ein Beispiel ist Kl. Texte 175, S. 42 abgedruckt) und den parthischen Hymnus der Elekten auf das Lebendige Ich (Kl. Texte 175, S. 43).

²⁴ c. Faust. 13, 16 (S. 400, 6 Zycha): hanc fabellam (von der Erlösung des Lichtes durch das rechte Tun) cotidie et moribus et vocibus cantatis.

²⁵ Dem manichäischen Gläubigen wird ein Fünftel der Sünden erlassen, „weil er die Gnosis kennt, und Licht und Finsternis getrennt hat, und ein Gebet an den Erleuchter (in?) der Höhe gerichtet hat“ (Keph. S. 233, 26). Vgl. dazu Keph. S. 149, 25 ff.

²⁶ Als entferntes Vorbild scheint mir die vita Antonii des Athanasius genannt werden zu müssen. Augustin hat sie in der lateinischen Übersetzung des Evagrius von Antiochien gelesen. Auch hier war zuerst das Verlassen der irdischen Dinge und dann als Hauptthema der Aufstieg der Seele zu Gott in Gestalt einer stufenmäßigen Einweihung in die göttliche Welt geschildert. Augustin aber hat das Thema des ersten Teils ungleich stärker betont und ausgebaut. Eine Übersicht über die bisherigen Versuche, das Problem des Aufbaus der Konfessionen zu klären, findet sich bei G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, S. 19 f. Bisher am besten begründet ist der Vorschlag von H. Kusch, Studien über Augustinus, Festschrift F. Dornseiff, Leipzig 1953, S. 124—183.

²⁷ G. Misch, Geschichte der Autobiographie I, 2, Frankfurt/M. 1950, nimmt die ersten neun Bücher als Einheit. Sein Grundgedanke verdient Beachtung: „Nicht eine Idee der Entwicklung, sondern der typische Gegensatz von Weltverstrickung und Erhebung zum wahren Leben — dem Leben in Gott — bestimmt die Art,

schließlich mit einer bestimmten Sphäre verknüpft sei, vielmehr scheint mir nur das Schema des Gesamtaufbaus so gedeutet werden zu sollen, bei freier Anwendung im einzelnen. Bei dieser Annahme schält sich eine Einteilung in 8 + 5 Bücher heraus. In den ersten acht Büchern durchschreitet die Seele die Dunkelheiten der Welt, — acht Erden werden im Manichäismus gezählt, acht Sphären der Finsternis.²⁸ Das 8. Buch schließt mit der Bekehrung, also mit dem Verlassen der Finsterniswelt. Im 9. Buch beginnt der Aufstieg der Seele mit der Beschreibung der intellektuellen Schau zu Ostia, diesem tief sinnbildlichen Namen des Hafens am Mare nostrum; hier steigt man in das Schiff, das zum Lande der Heimat fährt. In fünf Büchern vollzieht sich der Aufstieg bis hin zu den Regionen, da die anima viva die renovatio ad imaginem et similitudinem Dei erlangt hat²⁹ und den Eintritt in den ewigen Sabbat der Seele erschaut. Mit dem Wort „aperitur“ schließt das 13. Buch: „es wird geöffnet werden“; das himmlische Ostia am Lichtmeere Gottes ist in der vorwegnehmenden Schau erreicht. — Warum aber gerade fünf Bücher für den Aufstieg durch die Gotteswelten? Mir scheint diese Zahl nach den fünf lichten Elementen des Manichäismus gewählt zu sein, seinen Seelengliedern oder geistigen Kategorien. Von unten nach oben aufgezählt heißen sie: Entschluß, Erwägung, Denken, Erkenntnis, Vernunft.³⁰ Die Bücher 9 bis 13 scheinen mir nach diesen Titeln geordnet. Das 9. Buch ist der Eintritt in die neue Welt, das 10. ist „Erwägung“ als Inhalt der Memoria, und das 13. führt in die oberste Region, in die Ideen der Vernunft, die ja als Logos im johanneischen Sinne für Augustin mit Christus identisch ist.³¹ Dabei entspricht sowohl diese Auffassung der

wie in diesen neun Büchern der Lebensgeschichte die Teile unterschieden und zusammengefaßt sind“ (S. 659).

²⁸ Die acht Erden sind genannt bei Theodor bar Kōnai (Kl. Texte 175, S. 19, 12). Augustin braucht diese Zahl jedoch nur als Stilmittel, das durch den Gegensatz zur heiligen Achtzahl, wie sie im Achteck der Baptisterien erscheint, seinen Gefühlswert erhält. Er hat auch die Elfzahl der Vorhänge in der Stifshütte (Ex. 26, 7) als Sinnbild für die Sünden nehmen können, ohne daß eine Elfzahl der Sünden feststellbar wäre: fit significatio peccatorum in his velis, ut per confessionem exprimantur (quaest. in Exod. 2, 108; CSEL 28 II, S. 164 Zycha).

²⁹ Conf. 13, 22, 32; 32, 47; 34, 49.

³⁰ Griechisch λογισμός, ἐνθύμησις, φρόνησις, ἐνοία, νοῦς (G. Widengren, The Great Vohu Manah I, Uppsala 1945, S. 21, Anm. 3; vgl. auch Kl. Texte 175, S. 16). Dem manichäischen Katechumen Augustin ist zweifellos die Vorstellung, daß die Seelen der Gemeindeglieder nach der Vergebung die fünf Stufen des Bēma betreten, bekannt gewesen (Psalmbook S. 32; 22, 6 ff.). Vgl. C. R. C. Allberry, Das manichäische Bēmafest, ZNW 37, 1938, S. 5 f.

³¹ Gleichsetzung des Nūs mit Christus im Manichäismus: Alexander von Lykopolis S. 34, 22 Brinkmann (Kl. Texte 175 S. 56, 99); Kephala. S. 182, 20 ff. Augustin, c. Academ. 3, 19, 42: non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitis numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent. — Augustin setzt die similitudo dei, durch deren unverlorenen Besitz Christus

Vernunft als auch die Verwendung des Terminus „Region“ dem manichäischen Sprachgebrauch.³² Arthur Darby Nock hat die Frage gestellt, wie es zu erklären sei, daß die Anzahl der Bücher der Konfessionen nach der ungewöhnlichen Zahl 13 bemessen ist.³³ In der Tat wird die übliche Auskunft, Augustin habe das 10. Buch nachträglich eingeschoben,³⁴ dem hohen Geist des Autors nicht gerecht. Die Frage Nocks hat, so scheint mir, mit der hier versuchten Darlegung des Aufbaus der Konfessionen ihre hinreichende Beantwortung erfahren.³⁵

4. In den Konfessionen taucht hin und wieder bei der Beschreibung der jenseitigen Dinge das Wort „regio“ auf, z. B. 9, 10, 24: regio ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo. Die Stelle Ez 34, 14 liegt zugrunde, aber gerade die Vokabel regio findet sich hier nicht; sie ist von Augustin hinzugefügt. Das Wort ist sinnbildlich gebraucht. Trotzdem ist Conf. 13, 9, 10 in einer Steigerung der Sinnbildlichkeit bis dahin, wo das Bildwort in seine begriffliche Grundvorstellung übergeht, Gott angeredet als „locus noster“. Woher stammt diese Anwendung des Raumbegriffes auf Gott? Im Neuplatonismus ist, soviel ich sehe, kein Ansatz dazu auffindbar. Wohl hat bei Platon und Aristoteles alles einen τόπος, seinen systematischen Ort, aber das bedeutet ja nur, daß eine geistige Ordnung für die Ideen in Anspruch genommen wird. Die unmittelbare Übertragung des Begriffes auf Gott dagegen setzt einen besonderen gedanklichen Antrieb voraus, der sich m. E. nur vom manichäischen Denken hat erheben können. Es ist auch nicht anzunehmen, daß der spätjüdische

ausgezeichnet ist, mit der virtus intelligentiae gleich, während die imago Dei als virtus rationis beschrieben wird (Conf. 13, 32, 47). Durch die neuplatonischen Schriften ist Augustin angeregt worden, die Gestalt des Täufers als Sinnbild der Seele zu verstehen (Conf. 7, 9, 13; de civ. 10, 2). Der plotinische Logosbegriff ist von dem augustinischen völlig verschieden (E. Gilson, Introduction ³ 1949, S. 276, Anm. 1).

³² In den syrischen Originalschriften des Mani heißen die Äonen „Wohnungen“ (škinātā) oder „Kammern“ (Kl. Texte 175, S. 16, 20; 39, 18), während das Reich des Lichtgottes mit „Ort“ (‘atrā) bezeichnet wird (Kl. Texte 175, S. 16, 18).

³³ Nock, Besprechung von P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de Saint Augustin (Journal of Ecclesiastical History 2, 1951, S. 225): Courcelle „supports Williger’s conclusion that the tenth book was added later, and maintains that it was written to meet the request of a friendly enquirer for some account of Augustine’s present state of mind. (Does this explain the otherwise strange fact, that the work falls into 13 books? The Civitas Dei consists of 22 books which is another unconventional number; otherwise, save in collections of quaestiones and tractatus and in the Contra Faustum, Augustine follows traditional practice.)“

³⁴ E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, ZNW 28, 1929, S. 81—106.

³⁵ Noch niemand hat, soviel ich sehe, die alte Sammlung der Paulusbrieve als Beispiel für die Zahl 13 genannt. Wäre diese Sammlung mit ihren neun Gemeindebriefen und vier Briefen an Einzelpersonen das Vorbild, so würde sich die Einteilung 9 + 4 nahelegen. Aber diese Sammlung kann deshalb als Beispiel und Vorbild nicht in Erwägung gezogen werden, weil zu Augustins Zeit der Hebräerbrief als paulinisch galt, so daß für ihn das Corpus Paulinum aus 14 Briefen bestand. Ambrosiaster allerdings zählt noch 13 Paulusbrieve (H. J. Vogels, Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster, Bonner Bibl. Beiträge 13, Bonn 1957, S. 10).

Sprachgebrauch, der den heiligen Namen Adōnāj durch māḱōm „Ort“ (griech. τόπος) ersetzte, übernommen ist.³⁶ Im christlichen Glauben wird die Räumlichkeit Gottes, wie Augustin sehr genau weiß, scharf abgelehnt. Im Manichäismus dagegen ist der Gottesbegriff von vornherein aufs engste mit der Raumvorstellung verknüpft: die Lichtgottheit heißt „Vater der Größe“, und ihr „Ort“ ist der nördliche obere Himmel, der nach einer Seite, nämlich nach unten, durch das Reich des Regenten der Finsternis begrenzt, sonst aber nach allen Seiten ausgedehnt ist.³⁷ Mani scheint die Grundvorstellung von der Räumlichkeit Gottes in ausgeprägter Form bei Bardaisān kennen gelernt zu haben,³⁸ aber auch Bardaisān fußt auf einer breiten, allgemein syrischen Tradition, die sich z. B. später bei Afrāhāt deutlich bemerkbar macht.³⁹ Mani hat also seinen substantialen Gottesbegriff mit der von ihm vorgefundenen Räumlichkeitsvorstellung verbinden können, indem er einen Schritt über die in Mesopotamien bekannte jüdische Gottesbenennung māḱōm hinausging. In der Übertragung von Raumbegriffen auf Gott erweist sich Augustin als beeinflusst von manichäischen Denkformen, während er zugleich die Begrifflichkeit der Gottesvorstellung selbst weithin aus dem Neuplatonismus übernommen und die inhaltlichen Aussagen des christlichen Dogmas über Gott geschlossen anerkannt hat.

In diesem Zusammenhang hat er Christi Weilen im Himmel localiter auffassen müssen, weil ja die Sphäre, in der Christus als der Sohn weit, der Welt näher steht und somit eine gleichsam dichtere oder festere Räumlichkeit hat (ihm ist die regio intellectualium vel intelligibilium zugeordnet),⁴⁰ eine Vorstellung, die wieder bei dem auf Augustin aufbauenden Calvin wiederkehrt, während sie bei Luther durch die unräumliche Ubiquitätslehre ersetzt ist.⁴¹ Augustin wendet die Ubiquitätsvorstellung nur auf

³⁶ Conf. 6, 3, 4: ubique totus es, et nusquam locorum es. — Conf. 6, 4, 5: gaudebam, deus meus, quod ecclesia unica corpus Unici tui, in qua mihi nomen Christi infanti est inditum, non saperet infantiles nugas; neque hoc haberet in doctrina sua sana, quod te creatorem omnium in spatium loci quamvis summum et amplum, tamen undique terminatum membrorum humanorum figura contruderet. — Conf. 7, 4, 6: voluntas et potentia dei deus ipse est. — de civ. 12, 25: (dei) occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia.

³⁷ Das Buch Schahpuhrakan begann mit der Aussage, „daß der König der Welt des Lichtes in seinem gesamten Reich nichts von ihm (scil. dem Licht) freigelassen habe, und daß es außen und innen sei, und daß es kein Ende für es gebe außer an der Stelle, wo sein Reich an das Reich seines Feindes (scil. der Finsternis) stößt“ (Schahrastāni, Religionsparteien und Philosophenschulen, S. 192; Kl. Texte 175, S. 6, 12). Mani hat das Verhältnis zwischen Gott und der Welt des Lichtes als modalistisch angesehen.

³⁸ E. Beck, Ephraems Reden über den Glauben, Studia Anselmiana 33, Rom 1953, S. 12. — Auch im sog. „Evangelium Veritatis“ wird der unbekannte Gott als τόπος (= māḱōm) bezeichnet, und zwar in seiner Identität mit dem Demiurgen (G. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, EvTh 14, 1954, S. 483). Vgl. weiter C. M. Edsman, Le baptême de feu, Uppsala 1940, S. 19.

³⁹ Afrāhāt, Dem. 22, 13 (PS I, Sp. 1020, 17 Parisot): atrā.

⁴⁰ de Genesi ad lit. 12, 26, 54.

⁴¹ Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), WA 26, 327 ff. Für Luther hat der Begriff „Raum“ nur die formale Bedeutung „freigemachter Platz“; seine Wendung „Raum des Ortes“ (WA 26, 329) hat den Sinn „freigemachter Be-

Gott an (Conf. 1, 3: Gott ist *ubique totus*), dementsprechend auch auf Christus nach seiner göttlichen Natur, nicht aber nach seiner menschlichen Natur. Aus diesem Tatbestand ist zu folgern: Augustin hat die manichäische Räumlichkeitslehre in die Christologie übernommen. Daß der Raumbegriff Augustins nach der behaupteten Inhaltlichkeit hin auszulegen ist, zeigt sich auch in seiner Vorstellung vom Jenseits: der Aufenthaltsort der Seligen als *regio vivorum* ist dem Aufenthaltsort der Verdammten als der *regio mortuorum* entgegengesetzt.⁴² Der dualistische Hintergrund scheint deutlich durch die Ausdrucksweise hindurch.⁴³

III.

Der Zug zur Objektivierung ist bei Augustin auch in der Formung des Kirchenbegriffs festzustellen. Vor Augustin ist die Kirche als Personengemeinschaft mit Christus verstanden worden; auch das Wort Cyprians „*salus extra ecclesiam non est*“ bleibt innerhalb dieser Grenzen und ist lediglich durch die besondere Bestimmtheit des römisch-rechtlichen Personen- und Gemeinschaftsbegriffes mitgeprägt.⁴⁴ Für Augustin aber hat die Kirche als *Corpus*, als organische Gesamtheit, einen neuen Rang; Harnack, der das gesehen hat, erklärt: erst Augustin habe der Kirche religiöse Bedeutung gegeben. Sie ist das Meer der Wahrheit, darum ist die *auctoritas* nur in ihr begründet.⁴⁵ Eine Parallele zu dieser Betrachtungsweise findet sich, soviel ich sehe, nur im Manichäismus; hier wird die Gemeinschaft der erwählten Seelen *šaddikūtā*, „Gerechtigkeit“ benannt.⁴⁶ Das ist zu deuten als „Gemeinschaft der recht Lebenden“, und eben als solche ist sie mit der Benennung „Gerechtigkeit“ in die Objektivität des Begriffes eingegangen. Walter Köhler

reich innerhalb der Grenze“ und wurzelt ganz in deutschem Sprachdenken. — Calvin, *Instit.* IV, 17, 28 (Op. sel. 5, S. 382 f).

⁴² *Sermo* 47,1. — Ep. 187, 10: *una enim persona deus et homo est, et utrumque est unus Christus Jesus; ubique per id quod deus est, in caelo autem per id quod homo.* ep. 187, 41; *Christum autem dominum nostrum unigenitum dei filium aequalem patri, eundemque hominis filium, quo maior est pater, et ubique totum praesentem esse non dubites tamquam deum, et in eodem templo dei esse tamquam inhabitantem deum, et in loco aliquo caeli propter veri corporis modum.*

⁴³ G. Misch hat im Stil der Konfessionen den Widerschein des dualistischen Hintergrundes empfunden: „In der Stimmung der Konfessionen ist eine Geteiltheit, die tiefer noch in die innere Form hinabreicht: Zwischen der Anschauung der menschlichen Wirklichkeit und dem Fortdrängen in das Reich der ewigen Dinge schwebt die Darstellung“ (*Geschichte der Autobiographie* I, 2, S. 649); Augustin „hat an der zweistimmigen Form ein Mittel, Himmel und Hölle zu vereinen und gerade den subjektiven Tiefstand mit dem immer sichtbareren Näherkommen Gottes zu durchleuchten“ (S. 665).

⁴⁴ Cyprian, ep. 73 an Jubaianus (II, S. 794 f Hartel).

⁴⁵ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, S. 76. 79.

⁴⁶ Z. B. Polotsky, *Man. Hom.* S. 14, 9; weitere Stellen im Register s. v. *δικαιοσύνη*; Keph. S. 36, 6. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, S. 61, Anm. 238 (S. 143). H. H. Schaefer, *Iranische Beiträge I*, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. VI*, 5, Halle 1930, S. 86, Anm. 5. 284. 296. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, SAB 1933, S. 72 m.

hat mit Recht darauf hingewiesen, daß erst von Augustin an die Kirche als Herrin über den Glauben betrachtet wird, weil sie eben die neue Stufe der Heilsmittlerin erreicht hat;⁴⁷ jetzt erst tritt die *fides implicita*, der summarische Glaube an das, was die Kirche glaubt, als prinzipielle Möglichkeit und bald als kirchlich gebilligte Haltung auf. Diese Dinge gehören zu dem Lebenswerk Augustins; sie wurzeln in der Haltung des Objektivismus, die gegenüber dem urchristlichen Personalismus eine neue Denkweise darstellt.

Aus dem neuen Objektivismus hat sich eine weitere Konsequenz erhoben, und hier scheint mir der Übergang zu der rechtlich verfaßten Machtkirche des Mittelalters gesucht werden zu müssen: die Seelengemeinschaft der guten Menschen, die mit den verstorbenen Heiligen und den Engeln einen geschlossenen Körper bildet, muß die Herrschaft auf Erden erstreben, um dem Namen und der Wirklichkeit Gottes eine wirksame Vertretung innerhalb der Sichtbarkeit zu geben, — manichäisch gesprochen: um die „Säule der Herrlichkeit“ als die Gesamtheit der aufsteigenden Lichtseelen und zugleich als die Leiter zum Lande des Lichtes und Lebens darzustellen, in diesem Sinne also der „vollkommene Mann“ zu sein,⁴⁸ und augustisch gesprochen: die *societas justa* und zugleich die *societas unitatis* zu sein.⁴⁹

Der *Corpus*-Begriff des Paulus blieb im Bereich des spätjüdisch-stoischen Denkens, wobei stets bedacht werden muß — was oft vergessen wird —, daß Poseidonios, der Begründer der Stoa, ein geborener Syrer gewesen ist; in der Tat atmen viele Begriffe dieses Denkens die Luft syrischen Sprachgeistes, in der *σῶμα* gleichbedeutend ist mit „Verwirklichungsform der jeweiligen Stufe“, also einen Beziehungsbegriff darstellt, der häufig durch *ὑπόστασις* ausgedrückt und ohne weiteres durch „Kleid“ ersetzt werden kann.⁵⁰ Gewiß ist *σῶμα* in diesem semitischen Sprachdenken ebenfalls als organische Einheit gedacht; dabei herrscht aber nicht die Vorstellung einer im Substantiellen begründeten Einheit, sondern einer Geschlossenheit der

⁴⁷ W. Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Von den Anfängen bis zur Reformation, 3. Aufl. Zürich 1951, S. 242.

⁴⁸ Die Formel „die Säule der Herrlichkeit, der vollkommene Mann“ begegnet an vielen Stellen der manichäischen Schriften, z. B. Keph. S. 20, 15; 24, 22; 35, 10.

⁴⁹ Conf. 3, 9, 17: *ea justa est societas hominum, quae servit tibi.* — de divers. quaest. ad Simplic. 2, 1, 10: *die Häretiker oportere cognoscere unitatis societatem vinculo caritatis ineamdam, sine qua omnia quicquid habere poterint, quamvis per se sanctum ac venerandum, ipsi tamen nihil sunt, tanto indigniores effecti vitae aeternae praemio, quanto illis donis non bene usi sunt, quae in hac vita, quae transitoria est, acceperunt. non autem bene utitur nisi caritas; et caritas omnia tolerat, atque ideo non scindit unitatem, cuius ipsa est fortissimum vinculum.* — de civ. 19, 17: *ordinatissima et concordissima societas.* — Die ägyptischen Manichäer bezeichneten ihre Gesamtgemeinde als *ekklēsia*, die Einzelgemeinde dagegen als *so'ūhes* (*societas*).

⁵⁰ Eine zureichende Untersuchung über die syrische Hypostasis-Vorstellung fehlt noch; vorläufig ist hinzuweisen auf E. Beck, Ephraems Reden über den Glauben, 1953, S. 8—14. Syr. *knōmā* (= *ὑπόστασις*) bedeutet „Verwirklichungsform“, während *lbāšā* (Kleid) bei dogmatischen Erörterungen mit „Erscheinungsweise, Verwirklichungsgestalt“ zu übersetzen ist.

Form. Im Manichäismus dagegen tritt ein substantiales Denken auf: das Ganze gilt als ursprünglich, die Teile sind nur abgerissene Stücke und streben stets danach, wieder in die Einheit des Anfangs zurückzukehren. Hier liegt alles Gewicht auf dem kollektiven Ganzen, während das Dasein der Teile als Zustand der Unvollständigkeit und daher Mangelhaftigkeit betrachtet wird. Die Wesenskraft, d. h. aber die Autorität, liegt allein bei dem Ganzen. Von hier aus hat Augustin der Kirche als Ganzheit den uningeschränkten Vorrang vor dem einzelnen Gläubigen zusprechen müssen.

Augustin hat die wahre Kirche als *numerus praedestinatorum* betrachtet.⁵¹ Diese Vorstellung aber umfaßt nur den engeren Kreis der wahren Glieder, um den sich ein weiterer Kreis von *admixti* herumlegt. In durchaus logischer Weise hat er das Ganze der sichtbaren Kirche als *Corpus permixtum* gesehen.⁵² Die manichäische Terminologie liegt offen zutage und bedarf keiner weiteren Nachweise. Ein Weiterdenken aufgrund des so gegebenen Ansatzes aber hat Augustin zu der Folgerung geführt, die Zahl der Prädestinierten sei deshalb vorbestimmt, weil sie der Zahl der gefallenen Engel entspreche und an ihrer Statt in die durch ihren Fall gerissene Lücke der oberen *civitas* eingefügt werden solle.⁵³ Hier ist der Weltprozeß,

⁵¹ *de correptione et gratia* 39: *haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuat ex eis.* — Ähnlich *Retract.* 1, 13, 8: *ad certum sanctorum numerum, quem praedestinavit deus.* — *ep.* 186, 25 (S. 65 Goldb.): *certus est ergo in dei praesentia praefinitus numerus.*

⁵² *Sermo* 223, 2: *neque miremini multitudinem Christianorum malorum, qui ecclesiam implent, qui ad altare communicant, qui episcopum vel presbyterum de bonis moribus disputantem magnis vocibus laudant; per quos impletur, quod congregator noster praedixit in psalmo, annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum (ps. 39, 6). in ecclesia huius temporis possunt esse nobiscum; in illa vero, quae post resurrectionem futura est, congregatione sanctorum esse non poterunt. ecclesia enim huius temporis areae comparatur, habens mixta grana cum paleis, habens permixtos bonis malos; habitura post iudicium sine ullis malis omnes bonos.* — *de civ.* 18, 49: *in hoc ergo maligno saeculo, in his diebus malis, ubi per humilitatem praesentem futuram comparat ecclesia celsitudinem, et timorum stimulis, dolorum tormentis, laborum molestiis tentationum periculis eruditur, sola spe gaudens, quando sanum gaudet, multi reprobi miscentur bonis.* — *de civ.* 19, 26: *quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis.*

⁵³ *Enchir.* 9, 29: *placuit itaque universitatis creatori atque moderatori deo, ut quoniam non tota multitudo angelorum deum deserendo perierat. ea quae perierat, in perpetua perdizione remaneret: quae autem cum deo illa deserente perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet; alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex eius parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleret. hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis dei. ita superna Hierusalem, mater nostra, civitas dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum daemonum novimus, in quorum locum succedentes filii sanctae matris, quae sterilis apparebat in terris, in ea pace, de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione est eius artificis, qui vocat ea, quae non*

der in der Gnosis als Ausatmen und Einatmen Gottes verstanden wird, mitsamt seiner Kategorie der Substantialität auf die Vorstellungen des Glaubens übertragen worden; diese Wendung von dem glaubensmäßig nicht Wißbaren zur begrifflichen Rechenhaftigkeit hat es Augustin ermöglicht, der Kirche einen gedanklich verstehbaren Platz innerhalb der Eschatologie zu verleihen.

Woher aber stammt der Gedanke der „Lücke“? Hier können nur Vermutungen geäußert werden. Als erste christliche Bezeugung ist das System des Origenes anzusprechen: gleichzeitig mit dem Sündenfall, der im vorhimmlischen Paradies geschah, fand der Engelfall im Himmel statt, und durch ihn ist eine Reihe von himmlischen Geistern in die Tiefe gerissen worden, jeder von ihnen so weit, wie die Schwere seines Abfalls wog. Dann aber hat die Erlösung begonnen, die in einer Umkehr zu Gott besteht; die Geister werden wieder nach oben geführt, bis alle Dinge herwiedergebracht sind — ἀποκατάστασις πάντων — und selbst der oberste Engelfürst „Widersacher Gottes“ seinen ursprünglichen Platz als „Lucifer“ wieder eingenommen hat. Dann ist die Lücke wieder ausgefüllt. Aber damit ist nur der erste Kreislauf vollendet; ein neuer beginnt mit neuem Engelfall, aufs neue wird ein neuer Christus gekreuzigt — es ist der Geist, der diesmal die oberste Reinheit gewählt hat — und von neuem wird die Tiefe der Hölle wieder erlöst. In diesem System wird die Lücke jedesmal durch die gleichen Geister wieder ausgefüllt, so daß jeder Kreislauf in sich logisch geschlossen verläuft.⁵⁴

Bei Augustin dagegen ist wohl der Gedanke der „Lücke“ da, aber wieder ausgefüllt wird sie schließlich nicht durch dieselben Geister, sondern durch die Seelen der Prädestinierten, die Gott in seinem unbegreiflichen Ratschluß seit Grundlegung der Welt für die Seligkeit bestimmt hat und die daher auf ihrem Abstieg in die Tiefe der Welt sich schließlich in der *conversio* von der Welt abkehren und den Aufstieg zu den himmlischen Höhen beginnen. Die Summe der Prädestinierten ist gleich der Zahl der gefallenen Engel, aber es hat eine Auswechslung der Personen stattgefunden. Das Personale ist bei diesem Gedankenansatz als zweitrangig behandelt, während die Summenganzheit als allein wichtig gilt. Dieses gesamte unpersönliche Schema mit seinem steinernen Summenbegriff ist nicht aus griechischer Philosophie und auch nicht aus lateinisch-römischem Rechtsdenken herzuleiten, stammt vielmehr aus dem Manichäismus, während die inhaltlichen Aussagen aus Bibel und kirchlicher Tradition genommen sind.

Was aber geschieht mit den Nichtprädestinierten? Augustin hat sie *massa peccati* oder *massa perditionis* genannt und mit diesen Bezeichnungen ihr Wesen umschreiben wollen. Daß er sie dem ewigen Feuer zuteilt, steht in Übereinstimmung mit den neutestamentlichen und altkirchlichen

sunt, tamquam ea quae sunt, atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit.

⁵⁴ H. Jonas, Origenes *PERI ARCHON*, ein System patristischer Gnosis, ThZ (Basel) 4, 1948, S. 107 ff. In erweiterter Form abgedruckt in Gnosis und spätantiker Geist II, 1, Göttingen 1954, S. 175—203.

Anschauungen. Die Kategorie der Masse scheint in voraugustinischer Zeit für theologische Aussagen vorwiegend in bildlicher Anwendung gebraucht worden zu sein. In der Vulgata ist *φύραμα* „das Gemisch“ an den Stellen Röm 9, 21; 11, 16; 1 Kor 5, 6; Gal 5, 9 mit „massa“ übersetzt, und Ambrosiaster gebraucht diesen Begriff noch deutlich als Vergleich, so daß *massa* auch von der Gemeinschaft der Guten gebraucht werden kann. Zu Röm 5, 12 heißt es: „Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa“,⁵⁵ und dieser Satz wird dadurch erläutert, daß die Worte „in Adam“ als Aussage über das Menschengeschlecht (*non species, sed genus*) erklärt werden; daher kann dann der Vergleich „quasi in massa“ gebracht werden. In der Auslegung von Röm 9, 21 zeigt es sich, daß der Begriff *massa* noch reines Beziehungswort ist und seinem Wesen nach als „inhaltliche Gleichheit“ verstanden wird, also genau so wie bei Paulus.⁵⁶ Dieser bildliche Gebrauch ist von Augustin durch die Prägung der Formel „*massa peccati*“ und „*massa perditionis*“ verwandelt worden,⁵⁷ so daß der Personalismus der biblischen

⁵⁵ Ambrosiaster, MPL 17, col. 97. Über Ambrosiaster vgl. die vorzüglichen Ausführungen von H. J. Vogels, *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster*, Bonn 1957, S. 9—19.

⁵⁶ Ambrosiaster, MPL 17, col. 145: *manifestum est vasa aliqua fieri ad honorem, quae ad usus honestos sint necessaria; alia vero ad contumeliam, qua instrumentum sint culinarum; unius tamen esse substantiae, sed differe voluntate opificis in honore. ita et deus, cum omnes ex una atque eadem massa simus in substantia et cuncti peccatores, alii miseretur et alterum despicit non sine iustitia. in figulo enim sola voluntas est, in deo autem voluntas cum iustitia; scit enim, cuius debeat misereri.* — Zu Röm 11, 16 (col. 158): *‘quod si delibatio sancta est, et massa.’ manifestum est, quia quod unius substantiae est, unum est: ac per hoc non potest delibatio sancta esse, et massa immunda; delibatio enim de massa est, ideoque ostendit non posse indignos dici ad fidem hos, quorum jam patres adepti sunt fidem; quia si pars Iudaeorum credit, cur non et alia pars posse credere dicatur?*

⁵⁷ *de divers. quaest. ad Simplic. 1, 2, 16: sunt igitur omnes homines — quandoquidem, ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis dei — una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.* — *Sermo 165, 9: per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. ecce primus homo totam massam damnabilem fecit. veniat, veniat dominus noster, secundus homo; veniat, veniat.* — *Enchir. 8, 27: jacebat in malis, vel etiamolvebatur et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata; et adiuncta parti eorum, qui peccaverant angelorum, lucebat impiae desertionis dignissimas poenas.* — *de civ. 21, 12: quando enim magis homo fruebatur deo, tanto maiore impietate dereliquit deum, et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. hinc est universa generis humani massa damnata: quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispertiat genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in caeteris quid justa vindicta.* — *c. Julianum 6, 2: bonus est deus, justus est deus; extranea prorsus mali est nulla natura, quae nostrae naturae secundum Manichaeos credatur admixta. unde sunt, non dico in moribus, sed in ipsis ingeniis cum quibus nascuntur tanta hominum mala, si non est humana origo vitiata, non est massa damnata?* — *Ench.*

und kirchlichen Vorstellung, der noch bei Ambrosiaster vorhanden war, nunmehr einem dogmatischen Objektivismus gewichen ist. Die *massa peccati* hat von sich aus keine Möglichkeit, die Mahnung von 1 Kor 5, 7 zu hören oder gar zu verwirklichen, sondern steht ganz unter der Gewalt der Finsternis. E. Buonaiuti hat darauf hingewiesen, daß Augustin diesen Begriff aus Ambrosiaster entlehnt, ihn aber dann mit dem gleichen Inhalt, den der manichäische Begriff *βῶλος* aufweist, gefüllt hat.⁵⁸ In der Tat ist dieser Gebrauch des Begriffes *massa* Augustin zuerst im Manichäismus begegnet,⁵⁹ nach dessen Lehre die gesamte feindselige Macht im Endgericht zu einem formlosen Massenklumpen zusammengeschmolzen wird. Im Fihrist berichtet Ibn an-Nadīm: Wenn der Weltbrand die ihm zugemessene Zeit von 1468 Jahren gedauert hat und alles Seelenlicht aus der dunkelen Materie herausgezogen ist, dann sinkt zuletzt die in der *Concupiscentia* wurzelnde Wachstumskraft des irdischen Lebens in sich zusammen, kehrt zur Be-

22, 92: *quicumque vero ab illa perditionis massa, quae facta est per hominem primum, non liberantur per unum mediatorem dei et hominum, resurgunt quidem etiam ipsi unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo et suis angelis puniantur.* 25, 98: *sola enim gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis.* 28, 107: *proinde quia suam maluit facere quam dei, de illo facta est voluntas dei, qui ex eadem massa perditionis, quae de illius stirpe profluxit, facit aliud vas in honorem per misericordiam, aliud in contumeliam: in honorem per misericordiam, in contumeliam per iudicium, ut nemo gloriatur in homine, ac per hoc nec in se. — de gratia Christi et de pecc. orig. 2, 29, 34: ex quo tempore igitur per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit: in quo omnes peccaverunt, profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris. nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est aut liberatur aut liberabitur nisi gratia redemptoris. — Für die oft als augustinish angesprochene Formel *massa corruptionis* habe ich keinen Beleg finden können.*

⁵⁸ E. Buonaiuti, *Manichaeism and Augustine's Idea of 'massa perditionis'*, *The Harvard Theological Review* 20, 1927, S. 118: „It seems to me that when Augustine borrowed from Ambrosiaster the term 'massa', and adopted this characteristic figure of speech to express human solidarity in sin, this term itself led him back to a fundamental notion with which he had become familiar in the days of his Manichaean initiation. Our spiritual life is often influenced by images and symbols more than by abstract conceptions, and even with the strongest minds theories and doctrines absorbed in the period of youth are bound to leave deep traces in the whole development of individual thought.“ Buonaiuti hat in seiner Vorstudie *The Genesis of St. Augustine's Idea of Original Sin*, *The Harvard Theological Review* 10, 1917, S. 159—175 bereits auf diese Zusammenhänge hingewiesen. — W. H. C. Frend, *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa*, *Journal of Ecclesiastical History* 4, 1953, S. 24 f.: „But, paradoxically, the most abiding legacy of Western Gnosticism and Manichaeism is probably be found in the later theology of St. Augustine.“

⁵⁹ Manichäischer Sprachgebrauch: *Conf.* 5, 10, 20; 7, 5, 7. *Evodius, de fide c. Man.* 49 (S. 975 Zycha). In den *Acta Archelai* ist *βῶλος* gemäß dem späteren Sprachgebrauch als masc. behandelt, genau wie in den koptisch-manichäischen Schriften (*p-bōlos*); es wird mit *massa* übersetzt: S. 19, 17; 30, 25 Beeson. Die Formulierung des christlichen Wortführers Archelaus S. 30, 25 (*unius enim conditoris sunt et unius massae omnes homines*) darf wohl als Vorstufe zum Ambrosiaster beurteilt werden. Wie es zu der Übersetzung durch *anima* S. 21, 23 Beeson gekommen ist, bleibt undurchsichtig.

wegungslosigkeit zurück und wird in ein Grab geworfen, das mit einem Felsen, so groß wie die Welt, verschlossen wird.⁶⁰ Dann, so ergänzt Michael der Syrer, wird die Welt der Materie samt den dunklen Seelen ein einziger Massenklumpen (*βῶλος*).⁶¹ Hier also ist das Gottwidrige zusammengefaßt in dem Begriff „Masse“. Hat nicht dieser Begriff seitdem für jedes Denken, das durch ein dualistisches Prinzip bestimmt ist, etwas von dem Klang des bösen Bereichs zurückbehalten?

In seinem gewaltigen Werk „De civitate Dei“ hat Augustin die Weltgeschichte als Gigantomachie des Glaubens und des Unglaubens dargestellt,⁶² wobei die ersten 10 Bücher die apologetische Einleitung und der zweite Teil mit seinen 12 Büchern die Hauptdarstellung enthalten. Diese 12 Bücher sind in 3 Teile zu je 4 Büchern gegliedert nach den drei Zeiten des Weltgeschehens.⁶³ Der Begriff der drei Zeiten ist ein wichtiger Aufbaugedanke der manichäischen Schilderung des metaphysisch-physischen Weltprozesses:⁶⁴ Getrenntheit der beiden Reiche im Urbeginn, Vermischung und Kampf in der Mitte, Befreiung und Vollendung in der gegenwärtigen Endzeit. Daß Augustin diese Kategorie der drei Zeiten⁶⁵ und mit ihr eine entscheidende Voraussetzung seiner Geschichtsanschauung übernommen hat, wird kaum geleugnet werden können. In den gleichen Zusammenhang gehört der Hinweis von H. H. Walz,⁶⁶ daß die Verschiebung, die in der augustiniischen Geschichtsanschauung mit ihrer relativen Säkularisierung der Eschatologie gegenüber der urchristlichen Auffassung von der Jenseitigkeit des Reiches Gottes festzustellen ist, eine positive Neubewertung der Geschichte, soweit sie unter der Herrschaft der Kirche abläuft, zur Folge gehabt hat; dieser Ansatz hat sich dann in den Systemen von Hegel und Marx als reine Weltbetrachtung vollendet. Die Säkularisierung der Eschatologie hat sich dabei

⁶⁰ Ibn an-Nadīm, Fihrist al-'Ulūm S. 330 Flügel (Kl. Texte 175, S. 24).

⁶¹ J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien I, S. 200 f (Kl. Texte 175, S. 81, 59).

⁶² H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, Leipzig 1911, S. 2. 193.

⁶³ *Retract.* 2, 43: hoc autem de civitate dei grande opus tandem vigintiduobus libris est terminatum. quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui . . . deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant . . . sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderet, id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur. . . . duodecim ergo librorum sequentium primi quatuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una dei, altera huius mundi. secundi quatuor excursus earum sive procursum. tertii vero, qui et postremi, debitos fines. ita omnes viginti et duo libri cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut de civitate dei potius vocarentur.

⁶⁴ Kephala. S. 55—57: Das Kapitel von den drei Zeiten (Urzeit, Weltzeit, Endzeit).

⁶⁵ de civ. 10, 32: exortus, procursum, debitaes fines.

⁶⁶ H. H. Walz, Sinn und Unsinn der Weltgeschichte, Schriftenreihe der Ev. Akademie IV, 6, Tübingen 1947, S. 16 ff.

so vollzogen, daß die in das Dunkel der unberechenbaren Zukunft hinein gerichtete Erwartung der Wiederkunft Christi, wie sie in der Theologie der syrischen Kirche noch im 9. Jahrhundert in voller Kraft steht, in die Form absoluter Begriffe überführt wird. Diese Umsetzung ist ein Vorgang der Entmythologisierung und bedeutet die Verschiebung des eigentlich Eschatologischen aus der Horizontalen in die Vertikale, also die Begründung der axiologischen Eschatologie, die keine Eschatologie, sondern Axiomatik ist.⁶⁷

Daß Augustin die Geschichte als Gigantomachie hat verstehen können, liegt auf der gleichen Ebene. Der griechische Mythos vom Titanenkampf hat ihm ja nichts mehr gesagt, und ob ihm die Stelle im Sophisten Platons, wo dieser Kampf schon auf den Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben bezogen ist,⁶⁸ bekannt war, ist nicht festzustellen. Das babylonische Welterschöpfungsepos, worin er den Gigantenkampf gegen die Himmelsgötter hätte finden können,⁶⁹ ist ihm sicher nicht bekannt gewesen. Im manichäischen Mythos dagegen war der Gigantenkampf aufgrund einer Verbindung iranischer Grundvorstellungen mit babylonischer Mythologie weit ausgebaut und in eindrücklichster Form beschrieben; Augustin hat davon eine eingehende Kenntnis gehabt.⁷⁰

Man wird ebenfalls kaum leugnen können, daß die besondere Färbung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin ohne Annahme einer Beeinflussung vom Manichäismus her kaum verstehbar ist. Niemand wird behaupten wollen, daß die Zwei-Reiche-Lehre im Manichäismus entstanden sei und Augustin sie erst von daher habe übernehmen können; sie ist in der voraugustinischen Kirchentradition vorhanden und zeigt dort eine deutlich sichtbare bipolare Struktur.⁷¹ Aber die eigentümliche radikal-dualistische Prägung, die der Doppelbegriff bei Augustin angenommen hat, stammt nicht aus dieser Tradition, sondern aus der manichäischen Gnosis.⁷² Sogar ein Einzelzug, der stets als Besonderheit Augustins angesprochen wird, findet sich als feste Anschauung in den koptisch-manichäischen Schriften aufgezeichnet: die wahre Kirche ist universal und ragt in den oberen Himmel hinein, während das in sich zerspaltene Gegenreich der Finsternis sich auf der

⁶⁷ Auf diese Zusammenhänge hat mich W. Anz aufmerksam gemacht.

⁶⁸ Platon, Sophist. 246 A f.

⁶⁹ Enuma eliš I, 123 ff (H. Gressmann, AOT, Berlin 1926, S. 112 f; J. B. Pritchard, Ancient Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton 1950, S. 62).

⁷⁰ Nach der persischen Mythologie stürmt Ahriman am Anfang des Weltgeschehens gegen den Himmel an und wird abgeschlagen: Bundehesch 3, 11, 26 (Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 121. 179 f; W. Bousset, Antichrist, S. 96 ff; Ders., Offenbarung Joh., 1906, S. 340. 351, Anm. 3). Vgl. ferner Asc. Jes. 10 (Hennecke, Neutestl. Apokryphen ² 1924, S. 313). Augustin hat sogar in bewußt positiver Wendung Christus als den *gigas gigantum* bezeichnen können (En. in ps. 87, n. 10).

⁷¹ Überblick über die voraugustinische Geschichte des Begriffes *civitas dei*: R. H. Barrow, Introduction to St. Augustine, The City of God, London o. J., S. 267—273.

⁷² A. Adam, ThLZ 77, 1952, Sp. 385 ff.

Ebene der Gemeinschaftsgestaltung verwirklicht als eine Vielzahl von Weltanschauungen, die sich in ständiger innerer Unruhe gegenseitig bekämpfen.⁷³

Im Lebenswerk Augustins stellen die 22 Bücher *de civitate* die bedeutendste Leistung dar. Arthur Darby Nock hat auch hier die Frage aufgeworfen, woher die Zahl 22 stamme; diese Einteilung sei in der klassischen Antike fremdartig und ungewöhnlich.⁷⁴ Es gab bestimmte, in den Rhetorenschulen gelehrt Einteilungsprinzipien für größere Werke; Augustin aber hat sich bei seinem Werk *de civitate* ebenso wie bei den Konfessionen nicht daran gehalten. Ich sehe nur Ein Vorbild: das „Große Evangelium“ des Mani, das nach der Zahl der Buchstaben des syrischen Alphabets 22 Bücher umfaßte.⁷⁵ Hat Augustin vielleicht daran gedacht, sein Werk dem „Großen Evangelium“ des genialen Ketzers entgegenzusetzen, ja es durch seine Leistung zu ersetzen? Wenigstens der Erfolg spräche dafür.

IV.

Wie nach dem Rang des Seelenbegriffes innerhalb der Gesamtanschauung Augustins zu erwarten, vereinigen sich die nachgewiesenen Linien in der Anthropologie. Konnten die Erörterungen der ersten Abschnitte vielleicht als eine zu starke Betonung manichäischer Züge empfunden werden: hier wird erkennbar, daß Augustin zwar den Lehren des Manichäismus abgeschworen hat, dessen Denkformen aber verpflichtet geblieben ist. Das tritt in vielfältiger Weise zutage.

Die Sicherheit, mit der Augustin in der Menschenseele das Spiegelbild der Trinität entdeckt, ist philosophischer Natur. Er weist hin auf *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* in ihrer einander durchdringenden Kraft, betrachtet also den Inhalt dieser Begriffe als Funktionen, nicht als Bereiche.⁷⁶ Wäre dies das einzige, was Augustin über die *Analogia entis et existentis*, die ontische Analogie zwischen dem höchsten Sein und der vorfindlichen Existenz aussagte, so wäre an diesem Punkt kein Anschluß an manichäische Vorstellungen zu erweisen. Aber er sieht die Dreiheit in vielfach wechselnder Gestalt

⁷³ *de civ.* 4, 15; die manichäische Vorstellung: Polotsky, *Manich. Hom.* S. 20, 5 ff.

⁷⁴ Nock, *JEH* 2, 1951, S. 225 (vgl. oben Anm. 33). R. H. Barrow, *Introduction*, S. 277 II.

⁷⁵ Al-Birūnī, *Chronologie orientalischer Völker*, hg. v. E. Sachau, Leipzig 1878, S. 207, 18 f. (Übersetzung: *Kl. Texte* 175, S. 1). In der Gnosis hat die magisch-mystische Verwendung des Alphabets eine Rolle gespielt, angeregt vielleicht von der akrostichischen Stilform, die auf der Idee der Vollständigkeit ruht. Aber Augustin scheint von hier aus nicht beeinflusst zu sein. Eine späte Ausgestaltung zeigt sich in dem spätmittelalterlich-koptischen Traktat, auf den Reitzenstein, *Poimandres* S. 261 f. hinweist: „In zweiundzwanzig Wunderwerken vollzieht sich die Schöpfung wie die Erlösung.“ Offensichtlich ist das hebräische Alphabet zugrunde gelegt. — Auch die Stellen *Jubiläen* 2, 15 („zweiundzwanzig Werke Gottes“) und 2, 23 („Zweiundzwanzig Häupter der Menschheit“) sind Augustin kaum bekannt gewesen. So bleibt m. E. nur das „Große Evangelium“ des Mani als Vorbild. Wo das griechische Denken vorherrscht, kommt es auch im Hellenismus zur Einteilung eines Schriftenkorpus in 24 Bücher (R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, S. 366 f, Anm. zu S. 266 ff).

⁷⁶ *de trin.* 14, 6, 8 (Ende).

überall in der sichtbaren Welt auftauchen: und das entspricht genau der Eigenart der manichäischen Emanationsvorstellung mit ihrer Wiederholung auf den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit. Augustin kann davon sprechen, daß es „so viele Dreieiten gibt, wie Feststellungsmöglichkeiten von ihnen vorhanden sind“: *tot igitur huius generis trinitates, quot recordationes.*⁷⁷ Hierzu sei ein Ausspruch des Sergius Grammatikus beigebracht: „Eine Dreifaltigkeit findet sich auch bei den Manichäern, und zwar besteht sie als eine gewisse Kraft, die sie (jeweils) zuvor verändern“.⁷⁸ Gerade die modalistische Austauschbarkeit aufgrund der wesensmäßigen Gleichheit gehört zu der manichäischen Emanationsvorstellung; diese Eigenart wurzelt aber im iranischen Denken.^{78a}

Mindestens ebenso wichtig ist die weitere Beobachtung, daß Augustin die Analogie durch die Verbindung des obersten Teiles der Seele mit der Wesenheit Gottes begründet: „Obwohl der menschliche Geist nicht von der gleichen Natur ist wie Gott, so ist doch das Bild seiner Natur, deren Gutsein nicht übertroffen werden kann, dort zu suchen und in uns zu finden, wo unsere Natur ihr bestes Teil hat“.⁷⁹ Im Anschluß an diesen Satz fällt der Ausdruck „*participatio Dei*“, Teilhabe an Gott.⁸⁰ Das beste Teil der Seele: das ist das Seelenfünkeln der mittelalterlichen Mystik, die Berührungsstelle zwischen Gott und der Seele, wo das Erlebnis der Identität be-

⁷⁷ *de trin.* 11, 7, 12.

⁷⁸ Lebon, *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliu*, CSCO 120, S. 137, 26.

^{78a} Der ständige Wechsel der Metaphern und die Anwendung der Identifikation im Manichäismus wurzelt in der modalistischen Grundhaltung des Denkens (G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, S. 29; Ders., *Mesopotamian Elements in Manicheism, King and Saviour II*, Uppsala 1946, S. 99, Anm. 3), desgleichen der Ausbau des Systems einer Emanations-Genealogie (vgl. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, SAB 1933, 1, Berlin 1933, S. 74; A. Adam, *Artk. Manichäismus*, *Ev. Kirchenlexikon II*, Göttingen 1957). Eine gute Darstellung des iranischen Modalismus findet sich bei G. Widengren, *Stand und Aufgabe der iranischen Religionsgeschichte*, *Numen*, *International Review for the History of Religions I*, Leiden 1954, S. 8—14 (auch als Sonderdruck Leiden 1955 erschienen); vgl. weiter R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, S. 110 f.

⁷⁹ *de trin.* 14, 8, 11: *quamvis enim mens humana non sit eius naturae, cuius est deus, imago tamen naturae eius, qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius, sed prius mens in se ipsa consideranda est, antequam sit particeps dei, et in ea repertienda est imago eius. diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem, dei tamen imaginem permanere. eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum nisi per hoc, quod imago eius est, non potest. ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum, sed jam imaginem dei.*

⁸⁰ Augustin enthüllt den manichäischen Untergrund seiner Wertkategorien, wenn er die Teilhabe an Gott mit den Begriffen *esse* und *lux*, den absoluten Gegensatz dazu aber mit *non esse*, *tenebrae*, *peccatum* umschreibt. Vgl. *En. in ps.* 7, 18: *esse autem ad lucem pertinet, non esse ad tenebras.*

reitest. ⁸¹ Mit dieser Lehre hat sich Augustin allerdings vom Manichäismus entfernt und dafür einen Begriff aus dem Denken Plotins aufgenommen.

Daß er sich von hier aus gegen die Meinung seiner christlichen Anfänge wenden mußte, durch den Sündenfall sei die *imago Dei* verloren gegangen, ist einleuchtend. In den Retraktionen ist diese Berichtigung ausgesprochen. ⁸² Augustin befindet sich fortan in Übereinstimmung z. B. mit dem großen Kirchenlehrer des Ostens, Ephraem dem Syrer, dessen Lehre von der *imago Dei* kurz gestreift sei. ⁸³ Ephraem sieht die Ähnlichkeit, in der Gott den Menschen geschaffen hat, in *similitudo* (*dmūtā*) und *imago* (*šalmā*). Die *similitudo* besteht in Unsterblichkeit und irrtumsfreiem Wissen, ist aber durch den Sündenfall, der den Menschen aus der Geistexistenz in die materielle Existenz hinabgeworfen hat, verloren gegangen; die *imago* besteht in Vernunft und freiem Willen, und sie ist nach dem Fall erhalten geblieben. Aus dem Verlust der Güter der *similitudo* schließt auch Augustin, daß die *mala hominis* jetzt in *error et infirmitas* bestehen. ⁸⁴

An diesen Schluß hat sich eine folgenreiche Entscheidung angefügt, nämlich seine neuartige Auslegung der siebenten Bitte des Vaterunsers. ⁸⁵ Die griechischen Kirchenväter und die syrischen Theologen haben in *τοῦ πονηροῦ* stets „den Bösen“ gesehen, wie es ja auch in den Evangelien gemeint war; ⁸⁶ Augustin aber wendet sich, nachdem er zunächst die Formulierung *libera nos a malo* personal verstanden hatte, mehr und mehr zu einer neutrischen Interpretation. Das ist umso erstaunlicher, als diese Wendung nicht im Wesen des lateinischen Sprachdenkens liegt; z. B. neigt der altlateinische Übersetzer

⁸¹ de civ. 22, 24: ex quo enim homo in honore positus, postea quam deliquit, comparatus est pecoribus, similiter generat; non in eo tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei.

⁸² Retract. 2, 24 (als Berichtigung zu de Gen. ad lit. 6, 27 f.). Die Lehre Augustins von der *imago dei* führt in den Mittelpunkt seiner Theologie; vgl. Conf. 13, 32, 47, wo die *imago dei* als *virtus rationis*, die *similitudo dei* als *virtus intelligentiae* bestimmt ist. Vgl. das Kapitel *L'image de dieu* bei Gilson, Introduction, S. 286—298.

⁸³ E. Beck, Ephraems Hymnen über das Paradies, *Studia Anselmiana* 26, Rom 1951, S. 136 (12. Hymne, Str. 15).

⁸⁴ Sermo 182, 5 f.: quid est, 'libera nos a malo'? nonne possemus et possumus haec verba dicere, libera nos a tenebris? a quibus tenebris? a nobis ipsis, si quae in nobis sunt reliquiae tenebrarum, donec in totum lux efficiamur, nihil habentes in nobis, quod resistat caritati, quod repugnet veritati, quod subiaceat infirmitati, quod conditione mortalitatis deficiat. 6: modo mala hominum quae? error et infirmitas. . . . omne malum hominis error et infirmitas. contra errorem clama: dominus illuminatio mea. contra infirmitatem adde: et salus mea. — Sermo 171, 3: cum ergo longe a nobis esset immortalis et iustus, tamquam a mortalibus et peccatoribus, descendit ad nos, ut fieret nobis proximus ille longinquus. et quid fecit? cum haberet ipse duo bona et nos duo mala — ille duo bona, iustitiam et immortalitatem, nos duo mala, iniquitatem et mortalitatem —, si utrumque malum nostrum suscepisset, par noster factus esset et liberatore nobiscum opus haberet.

⁸⁵ Vgl. Origenes de orat. 30, 2 (GCS 3, S. 394 Koetschau), aber auch die pseudoklement. Hom. 19, 2, 5 (S. 254, 1 ff. Rehm); Kyrill von Jerus., catech. 23, 18 (Verfasser wahrscheinlich Johannes von Jerus.; Altaner, *Patrologie* 41955, S. 269).

⁸⁶ Die syrische Übersetzung *bīšā* ließ kein anderes Verständnis zu; „das Böse“ hieße *bīšā*.

von Origenes' Matthäus-Kommentar dazu, griechische Neutra für Maskulina zu halten.⁸⁷ Die Verwandlung des Ausdrucks *a malo* in den neutrischen Sinn läßt sich wohl nur durch die tiefe Einwirkung des Manichäismus auf die Vorstellungswelt Augustins erklären; hier war ja der Bereich des Bösen gekennzeichnet durch die Häufung von Sünde und Übel in jeder Form, von Zwietracht und Lärm bis zu Gestank und Rauch. Auch Augustin hat alle *mala* zusammengefaßt in dem *summum malum*;⁸⁸ obwohl er diese Bezeichnung ausdrücklich als Grenzbegriff definiert, ist der gegensätzliche Klang dem *summum bonum* gegenüber nicht zu überhören. Seit Augustin also betete man um Befreiung von den *mala hominis*.⁸⁹ Wiederum hat die manichäische Vorstellung in einem tieferen Sinne den Übergang vermittelt. Das böse Prinzip heißt in den syrischen Schriften *Manis bišā*, also eigentlich *Malus, der Böse*; dennoch ist es selbst abstrakt, nicht personal gefaßt. Die maskuline Form hat jedoch gewählt werden müssen, weil das Prinzip als aktiv wirkende Macht gefaßt war. Beim Übergang der Vorstellung in die lateinische Sprache mußte vom *malum* geredet werden.⁹⁰

V.

Nicht alle Gebiete, auf denen manichäische Einflüsse im Lebenswerk Augustins nachgewirkt haben und von hier aus bis in das geistige Leben unserer Tage ausstrahlen, konnten in dem vorliegenden Versuch berührt werden; es wäre noch viel zu sagen über die Einzelheiten der Sündenlehre, die Augustins scharfsinniger Gegner Julian von Aeklanum als manichäisch brandmarkte,^{90a} oder die zum Dokerischen neigende Christologie und vielleicht auch über seine Gedanken zu Wesen und Entstehung der Zeit. Es ist wohl deutlich geworden, daß mit unserem Thema auf eine unerläßliche Aufgabe der Dogmengeschichte hingewiesen ist, die nur im engen Verbunde mit der Arbeit der Religionsgeschichte zu lösen ist. Die Lösung scheint mir in der gleichen Richtung gesucht werden zu müssen, die Wilhelm Windelband in seiner Philosophiegeschichte andeutet: „Der von so vielen gewal-

⁸⁷ L. Früchtel, Zur altlateinischen Übersetzung von Origenes' Matthäus-Kommentar (GCS 41, 2, 1955, S. 47).

⁸⁸ *de civ.* 19, 1: *finis itaque isti sunt, summum bonum et summum malum.*

⁸⁹ Der neutrische Sinn steht z. B. im *Missale Gothicum* (7. Jh.) fest (H. Lietzmann, *Messe und Herrnmahl*, Bonn 1926, S. 22).

⁹⁰ Der gleiche sprachliche Vorgang, aber in umgekehrter Richtung, liegt dem Genuswechsel bei syr. *mell'tā* „Wort“ zugrunde; ursprünglich fem. (z. B. in der wichtigen Stelle *Sap.* 18, 14—16 *peš*), wird es Joh. 1 nur als masc. gebraucht. Nöldekes Bemerkung, dieser Gebrauch beruhe „auf einer dogmatischen Grille“ (*Kurzgefaßte Syrische Grammatik*, 21898, § 321 Anm.), überschreitet die dem Linguisten gesetzte Grenze. Der Genuswechsel ist durchaus begründet: das Denken in unpersönlichen Kräften, das dem Spätjudentum weithin zu eigen war, wandelte sich im Christentum zum bewußten Personalismus.

^{90a} Augustin hat in seinem *Opus imperfectum contra Julianum* die Schriften, in denen Julian gegen ihn den Vorwurf des Manichäismus erhoben und begründet hat, wiedergegeben und Stück für Stück zu widerlegen versucht. Die Argumente Julians sind V, 25 zusammengefaßt; vgl. außerdem I, 58; V 7; VI, 28. Weitere Belege bei A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 41910, S. 193 ff.

tigen Denkmotiven bestürmte Mann hat den Manichäismus seiner Jugendüberzeugung nicht überwunden, — er hat ihn in die Christenlehre aufgenommen.⁹¹ Augustin selbst scheint dunkel gefühlt zu haben, daß er einer großen Gefährdung ausgesetzt sei; in dem Schlußgebet seines Werkes *de Trinitate* berührt er die ernsthafte Möglichkeit, daß seine Gedanken nichtig seien: Gott möge ihm die Gnade gewähren, sie, auch wenn sie sein Entzücken erregten, zu mißbilligen, damit er nicht gleichsam schlafend in ihnen verweile, „in eis velut dormitando immorari“.⁹² Er hat die Bedrohung seiner geistigen Existenz gespürt, — aber seine Wahrhaftigkeit hat ihn gezwungen, innerhalb seines Selbst zu bleiben.

Die Tatasache, daß Augustin, ohne es klar zu wissen, mit wesentlichen Denkantrieben seines Lebenswerkes dem Manichäismus verhaftet geblieben ist, nötigt uns eine zweifache Erwägung auf. Erstens: es gibt in der Geschichte der Kirche eine Anverwandlung des Ketzerischen, ein Hineinnehmen fremder Stimmungen und Ansätze in den persönlichen Gehorsam des Glaubens.⁹³ Wir haben kein Recht, darüber zu richten und den Träger solcher Aneignungen für seine Person zu verurteilen, zumal wenn in seinem Lebenswerk, wie es bei Augustin geschehen ist, eine Grundkraft mächtig gewesen ist, die sein Christsein ausmacht und es ihm ermöglicht hat, die verschiedenen Denklinien zum Aufbau einer einheitlichen Leistung zusammenzubinden: die innere Einheit des ihm überlieferten Glaubens selber. Diesem Glauben hat Augustin mit den Denkmitteln, die ihm zur Verfügung standen, zwar eine neue Gestalt verliehen, aber es blieb eben doch persönliche Aneignung des überlieferten Glaubens. Und zweitens: Diesen Entwicklungen gegenüber sind wir nicht gebunden, sondern dürfen die Abwandlungen, die Glaube und Dogma in ihnen erlitten haben, kritisch auflösen und zurückführen zu einer den Aussagen des Neuen Testaments besser entsprechenden Gestalt.

Doch mit diesen kritischen Bemerkungen ist nur die eine Seite Augustins berührt. Über das unbewußte Weiterwirken manichäischer Denkkategorien hinaus findet sich eine zweite Linie bei ihm: das bewußte Anknüpfen des Predigers und Seelsorgers an die Auffassung des Christentums, wie sie in

⁹¹ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ¹¹1924, S. 239 f.

⁹² *de trin.* 15, 51: libera me, deus, a multiloquio, quod patior intus in anima mea misera in conspectu tuo et confugiente ad misericordiam tuam, non enim cogitationibus taceo, etiam tacens vocibus. et si quidem non cogitarem nisi quod placeret tibi, non utique rogarem, ut me ab hoc multiloquio liberares. sed multae sunt cogitationes meae, tales quales nosti, cogitationes hominum, quoniam vanae sunt. dona mihi non eis consentire, et si quando me delectant, eas nihilo minus improbare, nec in eis velut dormitando immorari . . . domine deus une, deus trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui; si qua de meo, et tu ignosce et tui. amen.“

⁹³ Dabei gilt es den klugen Satz von H. J. Holtzmann zu bedenken: „Niemand hat ein eigenes Geistesleben pflegender Mensch sich einen vorgefundenen Begriff anders angeeignet, als daß er ihn zugleich umbildete“ (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, ²1911, S. 440, Anm. 3 Ende).

den Gemeinden Nordafrikas vorausgesetzt werden muß.⁹⁴ Neben den großkirchlichen Gemeinden standen allem Anschein nach in großer Zahl von Anfang an die markionitischen Gemeinden, und diese haben einen radikalen Paulinismus gepflegt; er ist in den manichäischen Nachfolgegemeinden wirksam geblieben. Die häretische Vorgeschichte dieser Gemeinden wird auf frühe Verbindungen mit Nordsyrien, insbesondere mit Edessa zurückzuführen sein. Hier haben wir das geschichtliche Bindeglied zum Paulinismus Augustins; über diesen Weg mit seinen scharfen Wendungen ist Paulus bei ihm zu lebendiger Wirksamkeit gelangt. Wenn Augustin zu diesen Gemeinden sprechen wollte, mußte er an ihre Sprech- und Denkweise anknüpfen. Wie der Aufbau der Konfessionen, aber auch der Stil seiner Predigten zeigt, hat er sich dieser Aufgabe mit der ganzen Entschlossenheit seines Wesens angenommen und wie ein großer Missionar die ihm brauchbar erscheinenden Vorstellungsformen seiner Hörer aufgegriffen. Es war ein geistiger Kampf, der nicht folgenlos geblieben ist auch für den Helden selbst; zu den Wunden und Narben wird das zu rechnen sein, was Gilson „les indéterminations augustiniennes“ nennt.⁹⁵ Nicht der weiterwirkende Einfluß Plotins oder Manis allein, sondern die Verarbeitung sämtlicher Denkmotive, die seinen Lebensweg gekreuzt haben, hat dem Antlitz Augustins die Prägung gegeben und seinem Werk die innere Lebendigkeit, die bis heute nicht erloschen ist, verliehen. Das Fortwirken des Manichäismus ist nur eine von mehreren Linien innerhalb des gesamten Lebenswerkes.

⁹⁴ Auf diese Zusammenhänge hat mich H. Langerbeck in Bad Homburg v. d. H. hingewiesen. In einem fruchtbaren Austausch, dessen fördernder Kritik ich viel verdanke, ist mir insbesondere das, was ich im Schlußabschnitt auszudrücken gesucht habe, deutlich geworden.

⁹⁵ E. Gilson, Introduction, S. 141—147; dieser Abschnitt ist in der dritten Auflage neu hinzugekommen und sollte in der Diskussion über das Problem des Augustinismus die ihm gebührende Beachtung finden. Von hier aus stellt sich im Zusammenhang mit dem vorliegenden Versuch die Aufgabe, eine begründete Unterscheidung zwischen dem manichäischen und dem neuplatonischen Erbe bei Augustin zu erarbeiten.

Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude — ein Bild des „Gottesreiches“

Von Alfred Weckwerth

Blick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung

Seitdem Wilhelm Effmann in seinen Untersuchungen über die Abteikirche von Werden¹ und die Klosterkirche von Centula² auf die eigentümliche burgartige Ausgestaltung des Westabschlusses einer Anzahl von Kirchen der karolingischen Zeit aufmerksam gemacht hat, ist die sogenannte „Westwerkfrage“ in der kunsthistorischen Forschung immer wieder erörtert worden. Dabei sind die verschiedensten Versuche unternommen worden, den Sinn dieses Westschlusses basilikaler Kirchenbauten zu erklären. Ein „Westwerk“ besteht im wesentlichen daraus, daß über einer rechteckigen oder quadratischen Eingangshalle ein mehrgeschossiges, zahlreiche Räume bzw. Emporen umfassendes Bauwerk aufgeführt ist, welches in einem Zentralturm gipfelt und dem Treppentürme vorgelagert sind³.

Ein Teil der Forscher hat sich bemüht, den Sinn der „Westwerke“ durch Aufhellung ihrer Zweckbestimmung zu finden. Wilhelm Effmann vertrat die Ansicht, daß die Westwerke demselben Zwecke gedient hätten wie die architektonisch so sehr von ihnen verschiedenen Westchöre, nämlich einem zweiten Heiligen eine Stätte der Verehrung zu bieten oder einen wichtigen Altar aufzunehmen. Ferner sei die Verwendung der Anlage für den Pfarrgottesdienst wenn auch nicht ausschlaggebend, so doch mitbestimmend gewesen.⁴ Heinrich Wismann⁵ ist dagegen auf Grund der Tatsache, daß das Erdgeschoß der Westwerke verschiedentlich Krypta genannt wird und in ihm die Leiber von Heiligen beigesetzt wurden, der Meinung, daß die Westwerke ursprünglich nichts anderes seien als Martyrien, d. h. Denkmal-

¹ Wilhelm Effmann, Die karolingisch-ottonischen Bauten zu Werden, Band I (Straßburg 1899).

² Wilhelm Effmann, Centula (Münster 1912).

³ Vgl. Edmund E. Stengel, Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke, in: Festschrift Adolf Hofmeister (Halle/Saale 1955), S. 283.

⁴ W. Effmann, Centula, S. 160 ff.

⁵ Heinrich Wismann, Grab und Grabmal Karls des Großen. Diss. phil. Heidelberg 1933.

kirchen für darin begrabene Märtyrer. Leopold Speneder⁶ wollte die Entstehung der Westtürme und auch der Westwerke durch das Anrücken eines mit einer Kapelle des heiligen Michael versehenen Torbaues an die Front der Basilika erklären. Solche Torbauten mit einer Michaelskapelle im Obergeschoß, wie sie im Atrium von Centula (Ende 8. Jh.) und schon vorher z. B. in Glanfeuil (6. Jh.) vorkamen, seien genau wie der südindische Gopuram und der ostasiatische Pailu auf profane Anlagen zurückzuführen, deren Torbau mit einem aufgesetzten Wächterhaus ausgestattet gewesen sei. Auch Herbert Paulus⁷ glaubt in dem sakralen Torgedanken — hochgetürmte Torbauten zu Tempelbezirken sind vielfach bezeugt — den Schlüssel zur Erklärung der Westwerke gefunden zu haben. Alois Fuchs⁸ hält es zwar für möglich, daß der heilige Michael als Torhüter aufgefaßt wurde und deshalb seinen Platz über dem Tor erhalten habe, er betritt aber mit Nachdruck, daß die Westwerke in ihrer gesamten Ausgestaltung sich einfach summarisch auf Toranlagen zurückführen lassen. Alois Fuchs meinte zunächst⁹, die Westwerke seien ihrer Idee nach auf das Atrium aufgesetzte Baptisterien, die zugleich dem Pfarrgottesdienst dienen sollten und für den Besuch des Herrschers mit Emporen versehen seien. Später wollte er in den Westwerken „Kaiserkirchen“ sehen: „Die Westwerke sind Kaiserkirchen, näherhin Pfalzkapellen oder Hofkirchen, die von Klöstern und Bischöfen für den Besuch des Herrschers bereitgestellt wurden.“¹⁰ Wolfgang Lotz¹¹ übernimmt die von Alois Fuchs dargelegte These, daß die Westwerke für die Besuche der Kaiser bestimmt gewesen seien, und führt diesen Gedanken noch weiter aus im Hinblick auf die Ehrungen, die dem Kaiser im Kirchengebäude zuteil wurden: „Nahm aber der Kaiser in einem der großen Reichsklöster Aufenthalt, so bot dessen ‚normale‘ Kirche für die liturgische Akklamation keinen Ort; für diesen Zweck mußte vielmehr, unabhängig von der Mönchskirche mit dem Altar des Titelheiligen — etwa S. Riquier in Centula oder St. Veit in Corvey —, ein eigener, dem Salvator als dem erhabenen Vorbild des Kaisers geweihter, möglichst auch ein Marien-, Joh. d. Täufer- und Engelspatrozinium umschließender und in räumlicher Verbindung mit dem Hauptraum stehender Bauteil errichtet werden. Dieser Bauteil war gegenüber der Mönchskirche durch seine Höhe hervorzuheben, da hier ja der Thron des zu akklamierenden Herrschers, das Abbild des apokalyptischen Thrones Christi stand; im Gewölbe war, wie wir aus der Analogie von Aachen schließen dürfen, in der Regel der thronende Christus dargestellt.“¹² Während Fuchs in erster Linie nach der Zweckbestimmung der Westwerke fragt und zu der Ansicht kommt, daß die Bestimmung oder doch Mitbestimmung für den Herrscher, die von vielen Forschern wie Gruber, Rave, Lehmann, Thümmler anerkannt worden sei, „allein vollauf genüge, die ganze Anlage der Vollwestwerke restlos zu erklären“¹³, geht Edmund E. Stengel

⁶ Leopold Speneder, Gopuram und Westturm, in: Josef Strzygowski — Festschrift (Klagenfurt 1932), S. 152 ff.

⁷ Herbert Paulus, Der Gesinnungscharakter des Merowingisch-Westfränkischen Basilikenbaues (Würzburg 1944), S. 84.

⁸ Alois Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, in: Westfälische Zeitschrift, Band 100 (Regensburg/Münster 1950), S. 252.

⁹ Alois Fuchs, Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst (Paderborn 1929), S. 43.

¹⁰ A. Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, S. 253.

¹¹ Wolfgang Lotz, Zum Problem des karolingischen Westwerks, in: Kunstchronik 1952, S. 65—71.

¹² W. Lotz, a.a.O., S. 69.

¹³ A. Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, S. 253.

noch einen Schritt weiter.¹⁴ Stengel macht sich die Fuchs'sche Auffassung zueigen und fragt nun nach dem Grund der burgartigen Ausgestaltung der Westwerke. Er kommt dabei aufgrund der Tatsache, daß die Westwerke von Centula, Corvey und Werden sowie auch andernorts einfach „Türme“ genannt wurden, zu der Ansicht, daß sie als wirkliche Wehranlagen gedacht waren — in erster Linie gegen die Angriffe der Wikinger — und daß durch sie die Kirchen in Verteidigungszustand gesetzt worden seien. Gegen die von Alois Fuchs vertretene Auffassung, daß die Westwerke ihrer Bestimmung nach Kaiserkirchen seien, brachte Ernst Gall in einem Vortrag auf dem Fünften Deutschen Kunsthistorikertag in Hannover (28.—31. Juli 1954) schwerwiegende Bedenken vor,¹⁵ die die schwache Fundierung der Fuchs'schen These klar zutage treten ließen. Die sich an diesen Vortrag anschließende Diskussion¹⁶ ließ deutlich erkennen, daß die Meinungen in der Westwerkfrage unter den Fachgelehrten bis heute durchaus geteilt sind.

Gegen die mannigfachen Versuche, den Sinn der Westwerke von ihrer Zweckbestimmung her zu deuten, erklärt Günter Bandmann¹⁷, der Nachweis der Verwendungszwecke reiche nicht aus, die Erscheinung zu klären, und versucht, wie schon andere vor ihm, durch formgeschichtliche Erwägungen zu einer Lösung zu gelangen. W. Rave¹⁸ wollte im Westwerk von Sint Servaes zu Maastricht die Kombination einer Westchorhalle mit einer Krypta darunter sehen, die durch die Durchdringung der querliegenden germanischen Königshalle mit einer dreischiffigen Basilika bewirkt werde. Edgar Lehmann¹⁹ möchte die Westwerke als die Verschmelzung zweier Formideen — des westlichen Turmbaus und eines westlichen Querbaus — erklären. Günter Bandmann hingegen ist der Meinung, das Westwerk habe als Typ seinen Ursprung in der byzantinischen Hauptkirche zentraler Gestalt²⁰, die als Hofkirche aufzufassen sei. Unter dem Eindruck der neuen Verbindung mit Rom habe man diese der Basilika angefügt. Er bemerkt aber in diesem Zusammenhang,²¹ er wolle nicht behaupten, daß die Westwerke ausschließlich von den zentralen Hofkirchen abzuleiten seien, die man mit einer Basilika verbunden habe; denn zu den Westwerken gehörten sinngemäß auch der Turm und der emporengefüllte Querbau. Man dürfe ferner die sepulkrale Bedeutung des Turms sowie Beziehungen des Turmes zur vorchristlichen Palastanlage nicht außer acht lassen.

Zu den Versuchen, über formgeschichtliche Erwägungen zu einer Lösung der Westwerkfrage zu gelangen, bemerkt Adolf Schmidt,²² die Herkunftsfrage lasse sich von der Form her wohl einengen, aber nicht beantworten; es gelte der treibenden Idee nachzuspüren, die die Vollform als reife Frucht an den Beginn der

¹⁴ E. Stengel, a.a.O., S. 283—307.

¹⁵ „Vortrag von Ernst Gall (München) auf dem V. Deutschen Kunsthistorikertag Hannover 28.—31. Juli 1954“, in: Kunstchronik 1954, S. 274—276.

¹⁶ „Diskussion zum Vortrag Gall“, ebda. S. 276.

¹⁷ Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger (Berlin 1951), S. 228.

¹⁸ W. Rave, Sint Servaes und die Westwerkfrage, in: Westfalen 1937.

¹⁹ Edgar Lehmann, Betrachtungen über Ursprung und Zusammenhang von Westwerk und Westquerschiff (Gekürztes Referat in: Sitzungsberichte der Kunsthistorischen Gesellschaft, Berlin 1935/36, S. 7—11). Derselbe: Der frühe deutsche Kirchenbau (Berlin 1938), S. 88—93; 2. Aufl. 1949 S. 77—81.

²⁰ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 213.

²¹ G. Bandmann, ebda. S. 215.

²² Adolf Schmidt, Westwerke und Doppelchöre. Höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters, in: Westfälische Zeitschrift, Band 106 (Regensburg, Münster 1956), S. 386.

für uns erkennbaren Entwicklung setzte. Adolf Schmidt meint, der nächstliegende Schlüssel für die Fragen der Sinndeutung von Kirchenanlagen sei in der Liturgie zu finden. Da „die ureigenste Zweckbestimmung des Kirchengebäudes darin bestehe, dem gottesdienstlichen Leben einen würdigen Raum und angemessenen Schutz zu verschaffen“, so werde auch die räumliche Unterteilung und Aufgliederung — vermutet Schmidt — Zug für Zug von liturgischen Funktionen bestimmt sein.²³ Deshalb wendet Schmidt in besonderem Maße den liturgischen Formen und Vorschriften sein Augenmerk zu. Aus der gelegentlichen Benennung des Westwerks als *ecclesia* bzw. wegen des dort aufgestellten Salvatoraltars als *ecclesia salvatoris* — einer Bezeichnung, der nach der Meinung des Verfassers nicht das Gewicht beizumessen ist, das ihr Adolf Schmidt zukommen läßt — gelangt er zu der Auffassung, daß das Westwerk „nicht aus der Weiterentwicklung der Basilika herausgewachsen“ sei, sondern als eine selbständige Raumgruppe angesehen werden müsse, die an das Langhaus angefügt worden sei,²⁴ so daß das Kloster in Wirklichkeit z w e i Kirchen besessen habe, die räumlich aneinander stießen — eine Auffassung, die unter den Fachgelehrten zur Zeit weitgehend Anklang gefunden hat.²⁵ Der Verfasser dieser Untersuchung ist jedoch der Ansicht, daß Adolf Schmidt, ebenso wie auch die meisten seiner Vorgänger, die Symbolik des Gesamtkirchengebäudes zu wenig berücksichtigt hat und deshalb zu einigen Fehlschlüssen gekommen ist.

Bevor wir uns jedoch der Betrachtung dieser Symbolik zuwenden, sei noch ein anderer Lösungsversuch der Westwerkfrage erwähnt: Otto Gruber²⁶ hat den Versuch unternommen, den religiösen Sinn der Westwerke als eine Versinnbildlichung der zu einer Ganzheit verbundenen „Hierarchien des Himmels und der Erde“ zu erkennen. Gruber nimmt an, daß die Erbauer der Westwerke sich von der Schrift des Dionysius Areopagita (Pseudodionysius) über die „Himmlische Hierarchie“ hätten anregen lassen, die in karolingischer Zeit im Abendland bekannt geworden sei. Auch dieser Deutungsversuch hat wie viele andere oben bereits erwähnte wenig Anklang gefunden.

Zu der obigen kurzen Übersicht über die verschiedenartigen Deutungsversuche ist noch hinzuzufügen, daß unter den Forschern nicht einmal in der Frage Einigkeit besteht, in welchem Verhältnis das Westwerk zu der mit ihm baulich verbundenen „Basilika“ steht. Während z. B. Edmund E. Stengel das Westwerk als „eine Neuerung, die der basilikale Kirchenbau in karolingischer Zeit hervorgebracht und in sich aufgenommen hat“, als „eine burgartige Ausgestaltung des bis dahin unbetonten Westschlusses des kirchlichen Langhauses“ bezeichnet,²⁷ und Wolfgang Lotz²⁸ das Westwerk als einen „Gebäudeteil“, d. h. als nur einen Teil des Gesamtkirchengebäudes, ansieht, betrachten andere es als „eine selbständige Vor-

²³ A. Schmidt, Westwerke und Doppelchöre, S. 357.

²⁴ A. Schmidt, a.a.O., S. 384.

²⁵ Siehe z. B. Johannes Jahn, Wörterbuch der Kunst (Stuttgart, 4. Auflage 1953), S. 709: Stichwort „Westwerk“. — Ferner „Vortrag von Ernst Gall (München) auf dem V. Deutschen Kunsthistorikertag Hannover 28.—31. Juli 1954“, in: Kunstchronik 1954, S. 274.

²⁶ Otto Gruber, Das Westwerk. Symbol und Baugestaltung germanischen Christentums, in: Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, Bd. 3 (1936), S. 149—173.

²⁷ Edmund E. Stengel, Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke, a.a.O., S. 283.

²⁸ W. Lotz, Zum Problem des karolingischen Westwerks (Kunstchronik 1952), S. 69.

kirche“²⁹ „ein auf das Atrium als Erdgeschoß aufgesetztes Baptisterium“,³⁰ „eine zweite Mönchskirche des Klosters“³¹ und lehnen es entschieden ab anzunehmen, daß das Vollwestwerk aus der Weiterentwicklung der Basilika herausgewachsen sei.³²

Der Verfasser vertritt in diesem Widerstreit der Meinungen die Ansicht, daß die Lösung nicht von der Zweckbestimmung, sondern von der kirchlichen Lehre und der Symbolik des Gesamtkirchengebäudes her zu suchen und zu finden ist.

Auch dieser Weg ist bereits mehrfach beschritten worden. Wilhelm Pinder schreibt in seinem Buche „Die Kunst der deutschen Kaiserzeit“:³³ Aus den Formen von St. Michael in Hildesheim „spricht mit sinnbildhafter Deutlichkeit eine Zeit, die vom Machtkampf der Kirche noch nicht berührt, die in ihren Hauptmächten nicht gespalten, sondern nur gedoppelt war. Kaiser und Kirche waren wie die zwei Chöre eines Baues in kraftvoller Ausstrahlung zusammengespannt.“ Dies sei nur ein nachträgliches Bild, meint Pinder, nur ein Vergleich; es solle nicht im geringsten heißen, daß eine derartige Bedeutung gemeint gewesen sei. „Daß an sich mit jedem Stück der Kirche auch etwas gemeint war, daß es eine Symbolik des Kirchengebäudes im mittelalterlichen Bewußtsein gab, wissen wir, vor allem durch Sauer. Sie bezog sich selbstverständlich stets auf geschichtsunabhängige geistliche Vorstellungen.“

Von diesen Worten Pinders ausgehend stellt Franz Unterkirchner die aufgrund sorgfältiger Studien gewonnene These auf, daß das, was Pinder als bloßes Bild hinwirft, sich als lebendige Wirklichkeit herausstellt: mit den doppelchörigen Anlagen war wirklich die doppelte Gewalt in der Kirche, das Sacerdotium und Imperium, gemeint. Denn die Idee dieser Doppelung war selbst in höchstem Grade geschichts-unabhängig und geistlich.³⁴ Unterkirchner verengt seine Erkenntnis jedoch in seinen Ausführungen leider in einem politischen Sinne und sieht in den deutschen Doppelchörkirchen den symbolischen Ausdruck der deutschen Reichsidee der ottonischen und der staufischen Zeit, wobei er die durchaus voll ausgebildeten spätantiken, die karolingischen, ja sogar die ottonischen Gegenchorbauten vor der Kaiserkrönung Ottos I. zu Vorstufen und alle außerdeutschen mittelalterlichen Anlagen dieser Art als von den deutschen Bauten abhängig erklärt.

Gegen die Darlegungen Unterkirchners wendet sich Adolf Schmidt in seiner Arbeit „Westwerke und Doppelchöre“³⁵ mit dem Einwand, die Schlußfolgerungen Unterkirchners übersähen völlig die Wachstums- und Beharrungsgesetze der Liturgie.³⁶ Die von Unterkirchner aufgezeigten Bezugnahmen auf das Imperium und auf das Sacerdotium kann Schmidt jedoch nicht in Abrede stellen.

²⁹ J. Jahn, Wörterbuch der Kunst (4. Aufl. Stuttgart 1953), S. 709.

³⁰ A. Fuchs, Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst, S. 43; — Ernst Gall in: „Diskussion zum Vortrag Gall“ (Kunstchronik 1954, S. 276).

³¹ „Vortrag von Ernst Gall (München) auf dem 5. Deutschen Kunsthistorikertag“ (Kunstchronik 1954), S. 275.

³² A. Schmidt, Westwerke und Doppelchöre (Westf. Ztschr. Bd. 106), S. 384.

³³ Wilhelm Pinder, Die Kunst der deutschen Kaiserzeit, 3. Aufl. 1940, S. 159.

³⁴ Franz Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre. Diss. phil. Wien 1942 (ungedruckt), S. 2 f.

³⁵ Adolf Schmidt, Westwerke und Doppelchöre, höfische und liturgische Einflüsse auf die Kirchenbauten des frühen Mittelalters. Diss. phil. Göttingen 1950 (Maschinenschr.), S. 133 f.; — Derselbe, Westwerke und Doppelchöre, in: Westfälische Zeitschr., Bd. 106 (Regensburg, Münster 1956), S. 400.

³⁶ Wie Anm. 35.

Günter Bandmann hält denn auch an der Unterkirchnerschen These von der Symbolik der Gegenchöre fest. Wie Unterkirchner ist er der Meinung, daß diese Sinnggebung erst später „zugewachsen“ sei. Bandmann schreibt:³⁷ „Gewiß hängt die auffällige Verbreitung des Gegenchors im ostfränkischen Raum des 9. bis 12. Jahrhunderts sowie die auffällige Ablehnung des Gegenchors bei kaiserfeindlichen Richtungen und Ländern mit der vor allem in ottonischer Zeit zugewachsenen Bedeutung als Königschor zusammen. Der Augustinische Gedanke vom Gottesstaat, der sich auf Kaiser und Papst als gleichwertigen Mächten aufbaut, ist vor allem in ottonischer und staufischer Zeit vorgetragen worden.“ Bandmann erklärt in diesem Zusammenhang, er wolle nicht versuchen, die Entstehung des Gegenchors zu begründen, sondern nur das Phänomen in seiner zeitlichen und örtlichen Verbreitung. Gegen alle in der Literatur vorgelegten Deutungsversuche, die das Problem von der Zweckbestimmung her aufrollen wollen, wendet Günter Bandmann ein, der Nachweis der Verwendungszwecke reiche beim Doppelchor — wie beim Westwerk — nicht aus, die Erscheinung zu erklären.³⁸

Die Richtigkeit der Behauptung Günter Bandmanns, die Bezugnahme auf das Kaisertum im Kirchenbau, d. h. die „Reichssymbolik“, erst in ottonischer und staufischer Zeit „zugewachsen“ sei, wird durch die letzte Arbeit des inzwischen verstorbenen amerikanischen Gelehrten E. Baldwin Smith „Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages“³⁹ neuerdings weitgehend in Frage gestellt bzw. widerlegt. Smith untersucht verschiedene Motive, die als typische Träger einer „Reichssymbolik“ anzusehen sind: Stadttor, Castrum, turmartige und mit Türmen versehene Fassadenbauten — darunter auch die Westwerke —, Kuppel, königliches Ziborium und kuppelbedecktes Vestibül und gelangt dabei zu dem Schluß, daß für die Ausgestaltung spätrömischer Palastanlagen, byzantinischer und abendländischer Palast- und Kirchenbauten des Früh- und Hochmittelalters letzten Endes hellenistische Voraussetzungen von entscheidender Bedeutung gewesen sein müssen.⁴⁰ Er legt dar, daß die „Reichssymbolik“ nicht nur die mittelalterlichen, sondern bereits die kaiserlich-römischen und die byzantinischen Bauten beherrschte. Damit erweitert Smith den Gesichtskreis ganz beträchtlich. Die Westwerke will Smith — hier weitgehend den Arbeiten von Alois Fuchs und Wolfgang Lotz folgend — vom „Kaiserkult“ der Karolingerzeit her verstehen. Auch hier liege, so meint er, eine durchgehende Tradition von der Spätantike her vor. „Angesichts der Vergottung der Herrscher übernahm auch das Christentum manche Elemente des Kaiserkultes als selbstverständliche Ausdrucks- und Repräsentationsformen der Gottesverehrung.“⁴¹

Daß unsere Betrachtung der abendländischen Kunst des Mittelalters nicht erst mit der karolingischen Zeit einsetzen darf, hat Samuel Guyer in seinem Buche „Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst“ betont. Er schreibt

³⁷ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 228.

³⁸ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 227 f.

³⁹ E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages (Princeton Monographs in Art and Archeology XXX), Princeton 1956.

⁴⁰ E. Baldwin Smith, a.a.O., S. 5; vgl. auch die Rezension von Thomas Bogyay zu E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages, in: Kunstchronik 1957, S. 163—165.

⁴¹ Thomas Bogyay, Rezension zu E. Baldwin Smith, Architectural Symbolism, in: Kunstchronik 1957 S. 164.

darin:⁴² „Die mittelalterliche Kunst ist in erster Linie nicht ein Produkt der rassistischen Eigenschaften der nordischen Völker, die die Antike umgeformt hätten, sondern ein Produkt der großen übernationalen geistigen Strömungen, die beim Untergang des römischen Weltreichs die ganze damalige Welt aufwühlten und erschütterten.“ Trotz dieser Erkenntnis leidet die Arbeit Guyers aber unter einer für ihr Endergebnis verhängnisvollen Einseitigkeit dadurch, daß er sich in erster Linie, oft sogar ausschließlich von den äußeren Formerscheinungen der Architektur leiten läßt und die „großen übernationalen geistigen Strömungen“ nur wenig berücksichtigt. Mit diesen „großen übernationalen geistigen Strömungen“ kann doch, wenn man von frühchristlichen und mittelalterlichen Kirchenbauten spricht, nur das Christentum gemeint sein oder die auf dem Boden des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre erwachsenen und mit der Symbolik ihrer Zeit verhafteten Vorstellungen. Wenn Samuel Guyer glaubt, „daß die vertikal orientierte Form des *Vierungsturmes* nur durch einen starken Einbruch vorantiker Baugedanken erklärt werden kann, die allerdings schon in den hellenistischen Grabtürmen Vorderasiens zum Teil klassisch umgeformt waren“,⁴³ so übersieht er dabei, daß es der Formungswille und die gestaltende Kraft des Christentums waren, die hier ihren eigenen Gedanken und Vorstellungen Ausdruck geben wollten. Und wenn Guyer an einer andern Stelle seines Buches⁴⁴ schreibt, daß er in den *Westchören* „keine besonders glückliche und erfreuliche Neuerung sehen kann“, und wenn er die Vorliebe für diese Bauweise für ein Zeichen hält, „daß gerade den weniger romanisierten germanischen Völkern bis tief in die Romantik hinein der Sinn sowohl der einfachen als auch der Kreuzbasilika, die beide vom Gedanken des Raumwegs nach den Chor teilen und dem Altar hin lebten, doch nicht ganz klar war“, so folgt er einer vorgefaßten Meinung und bemüht sich nicht um ein Verständnis dessen, was das Kirchengebäude und seine Raumteile darstellen sollten.

Es verhält sich doch schließlich so, daß den kirchlichen Bauformen bzw. den einzelnen Motiven ein primärer Ideengehalt zu Grunde lag, der auch den Massen vertraut war und dadurch den Formen und Motiven ihre Verbreitung und ihre Jahrhunderte hindurch dauerhafte Popularität sicherte.⁴⁵ Diesen Ideengehalt gilt es aufzudecken.

Wir werden deshalb in erster Linie danach fragen müssen, was man zu der betreffenden Zeit mit der Gestalt des Kirchengebäudes ausdrücken wollte. Da es dabei um eine Übertragung, eine Übersetzung rein geistiger und geistlicher Dinge in die architektonische Form ging, war es eine unvermeidbare Folge, daß man hier diese, dort jene Ausdrucksform wählte. Wenn bei den mittelalterlichen Kirchenbauten — beispielsweise bei den Westwerken — immer wieder voneinander abweichende Kompositionen zu beobachten sind und kaum ein Kirchengebäude dem andern völlig gleicht, so ist das nach Ansicht des Verfassers ein Zeichen dafür, daß die Bauherrn und Baumeister aufrichtig darum bemüht waren, die geistigen und geistlichen Werte zum Ausdruck zu bringen, und daß sie in jedem einzelnen Falle dieser Aufgabe erneut gerungen haben. Ihre Tätigkeit bestand keineswegs darin, Formen zu kopieren bzw. Formen, die sie irgendwo gesehen hatten, als solche zu verstehen und zu übernehmen.

⁴² Samuel Guyer, Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst. Beiträge zu der vom antiken Tempel zur kreuzförmigen Basilika des abendländischen Mittelalters führenden Entwicklung (Einsiedeln/Zürich/Köln 1950), S. 196.

⁴³ Samuel Guyer, a.a.O., S. 180.

⁴⁴ Samuel Guyer, S. 127.

⁴⁵ Vg. Th. Bogayay, a.a.O., S.163.

Mehrere Forscher haben es sich bereits zur Aufgabe gemacht aufzuzeigen, was sich die frühchristlichen und die mittelalterlichen Baumeister unter der Gestalt des Kirchengebäudes vorstellten und was sie zu gestalten gedachten.

Lothar Kutschelt hat in einer sorgfältigen Arbeit⁴⁶ nachzuweisen gesucht, daß die frühchristliche Basilika das himmlische Jerusalem darstelle und die hellenistische Stadt abbilde, indem die Grundelemente: Stadtdor, Hallenstraße (Via sacra) Königspalast und Himmelsvorstellung in einem Bauwerk vereinigt worden seien.

Hans Sedlmayr⁴⁷ übernimmt die These Kutschelts und hat sie auch auf die mittelalterlichen Kirchenbauten anzuwenden gesucht. In seiner Wiener Akademieabhandlung „Architektur als abbildende Kunst“⁴⁸ schreibt er: „Daß mit dem christlichen Kultgebäude auch in unserm Mittelalter die ‚himmlische Stadt‘ gemeint ist, ist lange bekannt. Das Kirchengebäude als Abbild des Himmelsbaues aufzufassen, ist aber bisher nicht gelungen, weil sich keine ‚Gleichung‘ zwischen dem Aussehen des Kirchengebäudes und dem vorgestellten Aussehen der Himmelsstadt finden läßt. Das Mittelglied, das in der Spätantike bestand — und auf das Kutschelt seine Deutung aufbauen konnte — fehlt, denn die mittelalterliche Stadt sieht ganz anders aus als die spätantike und hat kein anschauliches ‚tertium comparationis‘ zu den Formen des Kirchengebäudes, von denen die meisten aus der frühchristlichen Basilika abgeleitet sind.“ Zwei Jahre später stellt Hans Sedlmayr in seinem Buche die Entstehung der Kathedrale⁴⁹ folgende Thesen auf, die altchristliche Basilika sei als Darstellung des himmlischen Jerusalem zu verstehen, das justinianische und auch das mittelbyzantinische Kirchengebäude als Abbild des Kosmos, das vorromanische und das romanische als Himmelsburg und die gotische Kathedrale Frankreichs im 12. und 13. Jahrhunderts und ihre Nachkommen als Abbild des Himmels.

Die These Kutschelts stieß andererseits bereits 1939 auf Widerspruch.⁵⁰ Alfons Maria Schneider brachte damals mehrere Argumente gegen sie vor und wies vor allem auf die mangelnde literarische Fundierung hin: in den zahlreichen rhetorischen und poetischen Kirchenbeschreibungen tritt nirgends der Vergleich Basilika-Himmelsstadt auf.⁵¹ Es finden sich nur einige ganz allgemeine Vergleiche mit der Stadt Gottes, die aber nie im einzelnen durchgeführt werden. „Zudem finden sich noch andere Ideen, die dem Kirchengebäude symbolisch unterlegt werden, so wenn Ambrosius die kreuzförmige Nazariuskirche als *imago* der Erlösung ansieht.⁵² Oder wenn der Bischof Dumetios von Nikopolis auf dem Transeptboden seiner Kirche die vom Okeanos umflossene Erde mit allem, ‚was da krecht und fleucht‘ darstellen läßt (*Εφρημεις* 1916, 67), so wird damit in den Kirchenraum eine kosmische Vorstellung hineingedeutet, die bestimmt nichts mit der Himmels-

⁴⁶ Lothar Kutschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem (München 1938).

⁴⁷ Hans Sedlmayr, Architektur als abbildende Kunst (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte Bd. 225, 3. Abhandlung, Wien 1948), S. 2 ff.; — Derselbe, Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950), S. 111—116.

⁴⁸ Hans Sedlmayr, Architektur als abbildende Kunst, S. 8.

⁴⁹ Hans Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950), insbesondere die Kapitel 29—35 (S. 111—135).

⁵⁰ Alfons Maria Schneider, Rezension zu L. Kutschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, 201. Jahrg. Nr. 11/12 Nov./Dez. 1939, S. 500—505.

⁵¹ A. M. Schneider, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1939, S. 502.

⁵² Ernst Diehl, Inscriptiones latinae christianae veteres, I (Berlin 1925) Nr. 1800.

stadtvorstellung zu tun hat.⁵³ Schneider folgert, daß sich in der Symbolik des Kirchengebäudes die verschiedensten Vorstellungen gekreuzt hätten.⁵⁴

Auch Alfred Stange⁵⁵ und Günter Bandmann⁵⁶ wenden sich gegen die von Lothar Kitschelt aufgestellte These. Alfred Stange meint,⁵⁷ „daß die frühchristliche Basilika des 4. Jahrhunderts keineswegs so ohne weiteres als himmlisches Jerusalem aufgefaßt werden darf. Weder ihre Gestalt, noch ihr Schmuck veranschaulichen die Gottesstadt. Kitschelt sieht selbst die kirchengeschichtlichen Schwierigkeiten, aber fasziniert von seiner Idee . . . zieht er nicht die nötigen Schlüsse aus den widersprechenden kirchengeschichtlichen Gegebenheiten.“ Für die gotische Kathedrale, meint Stange, treffe zu, daß sie ein Bild der himmlischen Stadt sei.⁵⁸ Stange stützt sich hier auf die ihm bei der Abfassung seiner Arbeit vorliegenden Schriften Sedlmayrs.⁵⁹ Für das frühchristliche Kirchengebäude kommt er aber, wie schon der Titel seines Buches sagt,⁶⁰ zu dem Schluß, daß es ein Bild des Himmels darstelle.

Günter Bandmann⁶¹ hingegen sieht als „gesichert“ an, daß die altchristliche Basilika als „himmlisches Jerusalem“ aufgefaßt worden ist, und weist darauf hin, daß auch andere Architekturhistoriker zugäben, daß der Kircheneingang Beziehungen zum Stadttor, das Presbyterium zur Königshalle habe⁶² und das Mittelschiff formal die Via sacra, die Prozessionsstraße, bedeute.⁶³ Er bezweifelt aber, daß die Formen deshalb den Stadtelementen nachgebildet seien. In seiner sehr sorgfältigen Stellungnahme zur Kitscheltschen These kommt er dann zu folgendem Ergebnis:⁶⁴ „1. Die altchristliche Basilika hat nicht die Stadt abgebildet. Auch bei Berücksichtigung der Tatsache, daß die spätantike und altchristliche Vorstellung von der Stadt eine andere war als im nordischen Mittelalter, sind die herangezogenen Übereinstimmungen: Stadttor — Hallenstraße — Königspalast schon in der Gestalt der antiken Basilika und erst recht im antiken Palast gegeben. Möglich wäre ein Einfluß der antiken Stadt auf das Atrium der altchristlichen Basilika mit seinen Torbauten, doch entwerfen auch hier ähnliche Anordnungen im heidnischen Tempel- und Palastbau den Beweis der Abbildung. 2. Seit der Antike übliche Abkürzungen des Städtebaues in bildlicher Darstellung wie die Doppelturmfassade (= Stadttor) und das Nischenportal tauchen in der nordischen Bau-

⁵³ A. M. Schneider, a.a.O., S. 502.

⁵⁴ A. M. Schneider, ebda. S. 502.

⁵⁵ Alfred Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950), S. 15 ff.

⁵⁶ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 89 ff.

⁵⁷ A. Stange, a.a.O., S. 15 ff.

⁵⁸ A. Stange, a.a.O., S. 9.

⁵⁹ Die gotische Kathedrale, in: *Résumés des 14. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte 1936*; Die dichterische Wurzel der Kathedrale, in: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 14. Ergänzungsband (Festschrift für Hans Hirsch)*, 1939; Architektur als abbildende Kunst, in: *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsbericht 225,3*; siehe A. Stange, a.a.O., S. 147 Anm. 1 zum Vorwort.

⁶⁰ A. Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950).

⁶¹ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 89.

⁶² J. Kollwitz, Besprechung von Kitschelt, in: *Byzantinische Zeitschrift* 42, 1942, S. 273.

⁶³ Fr. W. Deichmann, Basilika, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950) Sp. 1249 ff.

⁶⁴ G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 111 f.

kunst des Mittelalters am Kirchenbau auf. Obwohl auch hier andere, nicht auf den Städtebau hinweisende morphologische Ableitungen möglich sind, ist die Abwandlung des in Italien üblichen Basilikentyps in dieser Richtung unter dem Eindruck der allegorischen Interpretation des Kirchenbaues (*Ecclesia — Civitas Dei — Nova Jerusalem*), die im 12. Jahrhundert ihren Höhepunkt hat, überzeugender. Vornehmlich die Dreiturmgruppe, das Castellum genannte Westwerk und die Torburg, stimmen vollkommen mit bildlichen zeitgenössischen Stadtsymbolen überein. So ist das Westwerk nicht nur Schutz- und Trutzburg für die anschließende Basilika, nicht nur Eigenkirche, sondern auch Abbeviatur der Gesamtkirche unter dem Symbol der Stadt.“

Wir sehen anhand dieser kurzen Übersicht, daß auch in der Frage der Symbolik des Kirchengebäudes die Meinungen in der Forschung heute in hohem Maße auseinander gehen und keine von ihnen allgemeine Zustimmung gefunden hat. Keine der dargelegten Meinungen läßt erkennen, daß die behaupteten Vorstellungen zu damaliger Zeit auch den breiten Massen verständlich waren und ihnen dadurch eine Popularität gesichert war. Im Gegenteil! Gegen die zuletzt dargelegten Ansichten lassen sich sogar erhebliche Bedenken geltend machen:

Gegen die Deutung der Dreiturmgruppe als *Nova Jerusalem*, wie sie Bandmann vorträgt, steht das Ergebnis der Arbeit von Adelheid Kitt über die frühromanischen Kronleuchter.⁶⁵ Adelheid Kitt hat anhand reichen Inschriftenmaterials eindeutig nachgewiesen, daß die großartigen Lichtkronen der ottonischen und staufischen Dome als Abbild bzw. Sinnbild des himmlischen Jerusalem aufzufassen sind. Diese Kronleuchter tragen Inschriften, die mit höchster Klarheit — meist anschließend an den Kirchweihhymnus „*Urbs beata Hierusalem*“⁶⁶ — die metallenen Gebilde als Darstellungen der Himmelsstadt ausweisen.⁶⁷ Die Symbolik der „*urbs Hierusalem*“ ist hier also mit einem Ausstattungsgegenstand verknüpft, und wir werden bezweifeln müssen, ob die Turmgruppe Träger derselben Bedeutung gewesen ist.

Gegen die Darlegungen Hans Sedlmayrs läßt sich folgendes einwenden: Er erkennt zwar, „daß bei den die geistige Bedeutung des Kirchengebäudes behandelnden theologischen Autoren des Mittelalters — besonders bei den immer wieder herangezogenen Durandus und Sicardus — davon so wenig die Rede ist, daß das Kirchengebäude das himmlische Jerusalem bedeutet“,⁶⁸ aber er unterstellt diese Bedeutung dennoch als „sozusagen selbstverständlich“. Andererseits läßt er aber entscheidende Aussagen dieser Autoren unberücksichtigt.

Es ist überhaupt in der vorliegenden Literatur festzustellen, daß unsicheren Quellenzeugnissen gelegentlich erheblich höhere Bedeutung beigemessen wird, als ihnen zukommt, während die ganz eindeutigen Aussagen der zeitgenössischen

⁶⁵ Adelheid Kitt, *Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik*. Diss. phil. Wien 1944 (ungedruckt).

⁶⁶ Die heutige Fassung des Kirchweihhymnus „*Urbs Hierusalem caelestis*“ stammt erst aus dem 17. Jahrhundert, von Urban VIII.; die ältere Fassung „*Urbs beata Hierusalem*“ ist in Frankreich zuerst im Pontificale der Kirche von Poitiers im 10. Jahrhundert nachgewiesen; sie verdrängte den älteren Hymnus „*Christe cunctorum dominator . . .*“, der ins 7., mindestens aber 8. Jahrhundert zurückreicht. Siehe Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 105, daselbst auch der Wortlaut des Kirchweihhymnus „*Urbs beata Hierusalem*“.

⁶⁷ Vergl. auch H. Sedlmayr, *Architektur als abbildende Kunst*, S. 9.

⁶⁸ H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 104.

⁶⁹ Hariulf, *Chronicon Centulense*; vgl. A. Schmidt, *Westwerke und Doppelhöre* (Westf. Zeitschr. Bd. 106), S. 385.

Schriftsteller über die Symbolik des Kirchengebäudes häufig unbeachtet bleiben. So wird z. B. die Formulierung „ecclesia sive turris“, die sich bei Hariulf⁷⁰ und anderen Chronisten findet, in einer Weise gedeutet, als würden hier die Begriffe „ecclesia“ und „turris“ einander gleichgesetzt, und daraus weitgehende Schlüsse gezogen: 1) Der Turm — das Westwerk in dem betreffenden Falle — sei als *gesonderte Kirche* verstanden worden, sei eine *Eigenkirche* gewesen oder die *Pfarrkirche* gegenüber der Mönchskirche oder *eine zweite Mönchskirche des Klosters*. 2) Die Kirche sei als *Turm*, als *Wehranlage*, verstanden worden, man habe sie sich als *Gottesburg*, als *Himmelsburg* vorgestellt. In Wirklichkeit verhält es sich aber so, daß der Chronist mit dem Gebrauch des Wortes „sive“ (sei es; oder) zum Ausdruck bringt, daß er hier auf eine genaue, präzise Formulierung verzichtet. Es ist also sinnstiftend, wenn man den Ausdruck „ecclesia sive turris“ durch die mathematische Formel „ecclesia = turris“ ersetzt.

Die literarischen Zeugnisse der Zeitgenossen

a) Die „Ecclesia“ (Das Kirchengebäude — ein Bild der Gemeinde)

Angesichts der Verschiedenartigkeit der Meinungen der heutigen Fachgelehrten in der Frage der Symbolik des Kirchengebäudes und der Bedeutung des „Westwerks“ erscheint es dem Verfasser angebracht, zunächst die Literatur der Alten Kirche und des Mittelalters zu befragen, was diese über die Symbolik des Kirchengebäudes aussagt, wie also die betreffende Zeit selbst ihre Kirchengebäude verstanden hat und verstanden wissen wollte.

Dabei erscheint es notwendig, eine zeitliche Begrenzung vorzunehmen. Der Verfasser hält es für zweckmäßig, die Grenze etwa um 1250 oder 1300 zu legen; denn in der Zeit um und nach 1250 wird die mittelalterliche Reichsidee aufgegeben und vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel der religiösen Anschauungen.

Unsere nächste Aufgabe soll es sein, in diesem Kapitel Zeugnisse der altchristlichen und mittelalterlichen Literatur bis zu der genannten Wende zusammenzutragen, die die Auffassung der damaligen Zeit in der Frage der Symbolik des Kirchengebäudes erkennen lassen.

In der Literatur unseres Jahrhunderts hat bereits Joseph Sauer darauf aufmerksam gemacht, daß im Mittelalter *das Gotteshaus* als *das körperliche Abbild der Kirche Christi* verstanden wurde⁷⁰ und daß *„der Grundgedanke der ganzen Symbolik des Gotteshauses, wonach die materielle Kirche ein Abbild der großen geistigen ist, . . . bis in die früheste Zeit hinaufreiche.“*⁷¹ Es ist erstaunlich, wie wenig die neuere Kunstwissenschaft von dieser in einem so bekannten Buche mitgeteilten Tatsache Kenntnis genommen und sie ernsthaft durchdacht hat.

Nun zu den einzelnen Zeugnissen dieser Symbolik: Der Kirchenhistoriker Hermann Dörries schreibt in seinem Buche „Das Selbstzeugnis Kaiser

⁷⁰ Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters — mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus (Freiburg i. Br. 1902; 2. Aufl. 1924), S. 22 ff.

⁷¹ Ebendort, S. 100.

Konstantins“:⁷² „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‘ (*κυριακὸν οἰκητήριον* h. e. II 7, 1, p. 46, 11) in lichte Höhen ragen, ein Sternenzeichen an der Stirnseite. Zwölf Säulen weißer als Schnee tragen das Dach, unerschüttert in der Macht des Heilands. Die Tore lassen nur reinen frommen Sinn herzutreten. Gottesfurcht und Lobpreis sind Wächter des Gotteshauses. Gerechtigkeit hat darin ihre Stätte, alle Ungerechtigkeit ist verbannt.“ Es fällt beim Lesen dieser Zeilen auf, daß mit der Schilderung des Bauwerks Lehrmeinungen und Glaubensüberzeugungen aufs engste verknüpft werden. Das ist übrigens auch bei den mittelalterlichen Autoren der Fall, wenn sie die Symbolik des Kirchengebäudes darlegen. *Das Kirchengebäude symbolisiert demnach die allgemeine Kirche*, ihre Grundlagen und ihre Eigentümlichkeiten.

In konstantinischer Zeit⁷³ ist die Gleichsetzung der Benennung und der Begriffe vollzogen: Das Wort „ecclesia“ wird sowohl auf die Gemeinde der Gläubigen als auch auf das Kirchengebäude bezogen — und das in der griechischen wie auch in der lateinischen Sprache.⁷⁴

Was sich hinter dieser Gleichnamigkeit verbirgt, offenbaren die mittelalterlichen Schriftsteller mit aller Deutlichkeit:

Der Benediktinermönch Candidus schreibt über die Michaeliskirche zu Fulda (geweiht 822) in der Biographie ihres Erbauers, des Abtes Eigil,⁷⁶ daß man dieses Gebäude, „ohne den Glauben zu verletzen, als Gestalt Christi und der Kirche bezeichnen könne“ (*salva fide, Christi et Ecclesiae puto praesignari posse figuram*).⁷⁶ Wie das zu verstehen ist, erläutert Candidus in folgender Weise: ⁷⁷ *Paulus namque apostolus, qui et ipse vas electionis a Domino appellatur, de Ecclesia Christi ex lapidibus vivis, hoc est sanctis hominibus compaginata, quod sit habitaculum Dei,*

⁷² Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 34 (Göttingen 1954), S. 288.

⁷³ Joseph Sauer möchte mit dieser Symbolik noch weiter zurückgehen. Die von ihm angeführten vorkonstantinischen Quellenzeugnisse (a.a.O. S. 99 f.) sind jedoch umstritten. Klemens von Alexandrien (um 200) schreibt zwar: *Ὁὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν καλῶ* (Strom. 7, 5; Migne, P. P. gr. IX, 436). Sauer vermerkt aber selbst, daß Klemens von Alexandrien unter *ἐκκλησία* bloß die Gemeinschaft der Gläubigen versteht. Origenes (185—254) und Lactantius (um 300) sprechen allgemein von *ἡ τῆς ἐκκλησίας οἰκοδομή* (= das Gebäude der Kirche), wobei offen bleibt, ob der Genitiv „der Kirche“ den Besitzer anzeigen soll oder das, was das Bauwerk versinnbildlicht.

⁷⁴ Siehe Alfons Maria Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1952 Nr. 7), S. 157 und Anm. 20—30.

⁷⁵ Candidus von Fulda, *Sancti Eigilis vita* — J.-P. Migne PL Bd. 105 S. 382—402.

⁷⁶ Candidus von Fulda, a.a.O., S. 397.

⁷⁷ Ebendort S. 397.

suis auditoribus manifeste pronuntians, ait: Templum enim Dei sanctum est quod estis vos (I Cor. III). Cujus tecturae princeps et conditor est Christus Jesus, fundamentum scilicet columnaue manens semper immobilis perpetuae maiestatis virtute (= Der Apostel Paulus, der auch selber vom Herrn ‚Gefäß der Erleuchtung‘ genannt wird, verkündet seinen Hörern eindeutig über die Kirche Christi, die aus lebendigen Steinen, d. h. aus heiligen Menschen, zusammengefügt ist, daß sie die Wohnung Gottes sei, und sagt: ‚Ihr seid Gottes heiliger Tempel‘ (1 Kor. 3). Der Herr [Fürst] dieses Gebäudes und sein Gründer ist Christus Jesus, d. h. das Fundament und die Säule, die immer unerschütterlich bleibt durch die Tugend der fort-dauernden Majestät).

Aus dieser Beschreibung geht klar hervor, daß das Kirchengebäude zur Zeit des Candidus von Fulda als Abbild der Kirche, d. h. der Gemeinde Gottes, der Gemeinde der Heiligen verstanden wurde — oder kurz gesagt: Die Kirche (das Gebäude) ist das Bild der Kirche (= Gemeinde der Gläubigen = Gemeinde der Heiligen = Christenheit). Es ist somit kein Zufall, daß die Vokabel „Kirche“, „ecclesia“, als Bezeichnung für beides, für die Gemeinde Christi und für das Gebäude, verwendet wird. Die Gemeinde, d. h. die Christenheit, ist die wahre Wohnung Gottes, nicht das Kirchengebäude; das Kirchengebäude ist nur das Abbild dieser Gotteswohnung, nur in diesem Sinne darf es als Wohnung Gottes bezeichnet werden, „ohne den Glauben zu verletzen.“

Candidus setzt in seiner — oben auszugsweise wiedergegebenen — Beschreibung der Fuldaer Michaeliskirche die Begriffe „Ecclesia“ und „figura Christi“ einander gleich. Mit dieser Gleichsetzung steht Candidus nicht allein da. Der Kirchenvater Augustinus bezeichnet wiederholt die Christenheit, d. i. die Kirche, als „corpus Christi“; er stützt sich hierbei auf Stellen des Neuen Testaments, in denen die Kirche ebenfalls als „corpus Christi“, als „Leib des Herrn“ bezeichnet wird. Im Brief des Paulus an die Epheser heißt es (Kap. 4 Vers 11 und 12):

11. καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους

12. πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομήν τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ.

(= 11. Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern,

12. daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes, dadurch der Leib des Herrn erbaut werde.⁷⁸)

Und in seinem Brief an die Kolosser (Kap. 1 Vers 24) schreibt der Völkerapostel: *Νῦν χαίρω . . . ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία.*

(= Nun freue ich mich . . . über seinen [d. i. Christi] Leib, welcher ist die Gemeinde.⁷⁹)

Man vergleiche ferner: 1. Kor. 12, 12. 20. 27., Röm. 12, 5.⁸⁰

⁷⁸ Der Vulgatatext der Stelle Ephes. 4, 12 lautet: *ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.*

⁷⁹ Der Vulgatatext lautet: *pro corpore eius (scil. Christi), quod est ecclesia.*

⁸⁰ Vergl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1902), S. 101.

Candidus von Fulda steht mit seiner begrifflichen Gleichsetzung von *Ecclesia* und *figura Christi* also durchaus auf dem Boden der kirchlichen Theologie, und wir können feststellen, daß er mit dem Ausdruck „*figura Christi*“ nichts anderes gemeint hat als eben „die Gemeinde“, d. h. die Christenheit.

Noch deutlicher ist die Formulierung der Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts:

Sicardus (1183 zum Subdiakon geweiht) äußert in seiner Schrift „*Mitræ seu De officiis ecclesiasticis summa*“ (1, 1): *Significat ergo hæc nostra materialis universalem Ecclesiam.*⁸¹ Hugo von St. Victor (1097—1141) schreibt (Miscell. 2, 1. 4, 2 seqq.): *Ecclesia, in quam populus convenit ad laudandum Deum, significat Ecclesiam sanctam catholicam, quæ construitur in coelis vivis lapidibus.*⁸² Bei Bruno Astensis lesen wir im „*Tractatus de sacramentis ecclesiae*“:⁸³ *Ipsa vero ecclesia eam utique Ecclesiam designat, quæ in ea continetur, id est multitudinem: unde etiam ecclesia vocatur, eo quod Ecclesiam continet . . . Secundum hanc igitur significationem, hæc ecclesia ex lignis, lapidibus constructa, eam Ecclesiam designat, quæ ex vivis lapidibus aedificatur, cujus lapides non calce, sed charitate junguntur et uniuntur; cujus portæ apostoli sunt; cujus columnæ episcopi sunt et doctores . . .*“

Deutlicher kann es kaum gesagt werden: „Gemäß dieser Bezeichnung zeichnet also diese Kirche, die aus Holz und Steinen errichtet ist, diejenige Kirche nach, die aus lebenden Steinen erbaut wird, deren Steine nicht mit Kalk, sondern mit Liebe verbunden und zu einer Einheit zusammengeschlossen werden, deren Tore die Apostel sind, deren Säulen die Bischöfe sind und die Gelehrten.“ Diese Sätze bedeuten jedoch nicht, daß auch in der „Nachzeichnung“ jedesmal eine Säule einen Bischof bzw. Gelehrten, jedes Tor einen Apostel versinnbildlicht. Eine derartige Bezugnahme kann zwar gelegentlich angestrebt sein; man darf aber nicht übersehen, daß die Vergleiche aus dem Bereich der Architektur herangezogen, um das Wesen der Kirche (= der Gemeinde) zu erklären, ohne daß diese Elemente im Kirchengebäude in der gleichen Sinndeutung in Erscheinung zu treten brauchen. Es sei dem Verfasser gestattet, dies am Beispiel des Sicardus näher auszuführen: Im 12. und 13. Jahrhundert bestritten die neumanichäischen Katharer die Autorität der alttestamentlichen Propheten und lehnten die römisch-katholische bischöfliche Ordnung ab. Den kirchentreuen Kreisen mußte damals daran gelegen sein, die Lehren der Katharer zu widerlegen und die Bedeutung der Propheten des Alten Testaments für die kirchliche Lehre und die Notwendigkeit der bischöflichen Ordnung darzulegen.⁸⁴ Um die

⁸¹ Sicardi Cremonensis episcopi *Mitræ seu De officiis ecclesiasticis* (1, 1) — J.-P. Migne PL Bd. 213 S. 16 C.

⁸² J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes* (1. Aufl.), S. 106 Anm. 1.

⁸³ *Tractatus S. Brunonis Astensis* (J.-P. Migne PL, Bd. 165 S. 1080 ff.): *Tractatus de sacramentis ecclesiae, a.a.O.*, S. 1092.

⁸⁴ Vergl. A. Weckwerth, *Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1957, Heft 3/4 S. 243 ff.

Wichtigkeit der Propheten und der kirchlichen Lehrer anschaulich zu machen, hat Sicardus Vergleiche mit Elementen der Architektur verwendet. In welcher Weise in der Gestalt des Kirchengebäudes die Ecclesia, das corpus Christi, „nachgezeichnet“ und „abgebildet“ worden ist, ist damit nicht gesagt und wird uns in diesem Aufsatz an späterer Stelle beschäftigen.

Nun weiter zu den Quellenzeugnissen: Auch die Beschreibung die Suger (1081—1151; seit 1122 Abt von St. Denis) von seiner Abteikirche gibt,⁸⁵ läßt erkennen, daß Suger im Kirchengebäude das Abbild der Christenheit, der geistigen Kirche, sah:

Medium quippe duodecim apostolorum exponentes numerum, secundario vero totidem alarum columnae prophetarum numerum significantes, altum repute subrigebant aedificium iuxta apostolum spiritualiter aedificantem. „Iam non estis“, inquit, „hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici, supraedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Jesu, qui utrumque coniugit parietem, in quo omnis aedificatio sive spiritalis, sive materialis crescit in templum sanctum in Domino (Ephes. 2, 19).“

(= In der Mitte hoben zwölf Säulen, entsprechend der Zahl der Apostel, und ebensoviel in den Seitenschiffen, die Zahl der Propheten kennzeichnend, den Oberteil des Gebäudes empor, nach den Worten des Apostels, der im Geiste baut: „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, welcher die Wände der beiden Seiten eint, in dem jedes Bauwerk, sei es geistig oder materiell, wächst zu einem heiligen Tempel des Herrn (Paulus, Ephes. 2, 19).“)⁸⁶

Solche Vorstellungen mußten notwendigerweise auch auf den Gottesdienst, auf die Liturgie, einwirken und diese weitgehend bestimmen. So stellt bereits Joseph Sauer fest, daß für Honorius Augustodunensis (um 1100) das Gotteshaus mit seinem reichen Inhalt und Leben auch von der Liturgie her gesehen das körperliche Abbild der Kirche Christi war.⁸⁷

Thomas von Aquino (1225—1274) schreibt:⁸⁸ „*Domus, in qua sacramentum celebratur, ecclesiam significat et ecclesia nominatur*“ (= Das Haus, in dem das Sakrament zelebriert wird, bedeutet die Kirche und wird Kirche genannt).

Ähnlich verhält es sich bei Durandus (13. Jh.). Dieser, so teilt Sauer mit,⁸⁹ „beginnt sein ‚Rationale de divinis officiis‘ mit dem Kapitel über das Kirchengebäude und zeigt damit in bewußter Absichtlichkeit an, daß ein Verständnis für die kirchliche Liturgie, für das innerste und eigenste Leben der Kirche nicht möglich ist ohne eine vollständige Aufklärung über den Ort, an dem sich die Liturgie vollzieht, an den sie gebunden ist wie die Seele an den Leib. Denn die Kirche, so erklärt er sofort einleitend, ist in

⁸⁵ S u g e r i u s, Libellus de consecratione ecclesiae a se aedificatae (J.-P. Migne PL Bd. 186 S. 1240—1254), S. 1247 f.

⁸⁶ Übersetzung nach E r n s t G a l l, Die gotische Baukunst in Deutschland und Frankreich, 1. Bd. (Leipzig 1925), S. 99.

⁸⁷ J. S a u e r, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung (1902), S. 22.

⁸⁸ T h o m a s v o n A q u i n o, Summa theol. 3, q. 83, a. 3 ad 2.

⁸⁹ J. S a u e r, Symbolik des Kirchengebäudes, S. 106.

materiellem und in geistigen Sinne zu verstehen. Nach ersterem bezeichnet das Wort das Gebäude, in dem die göttlichen Geheimnisse gefeiert werden; nach letzterem die Vereinigung der Gläubigen oder das durch Diener zusammenberufene und vereinigte Volk. Das Gotteshaus aus Steinen errichtet, hat aber nicht bloß diese äußere Namensgleichheit mit der Kirche Gottes; es selbst wird als *treffendes Bild der Gemeinde* aufgefaßt, insofern sie ebenfalls organisch zusammengefügt ist aus verschiedenen und verschiedenartigen Menschen, aus lebendigen Steinen.“⁹⁰ Durandus vermerkt ausdrücklich: *Ecclesia autem materialis spiritualem designat*^{90a} (= Die materielle Kirche bildet die geistige ab).

Wir stellen also eine innige Verknüpfung der Begriffe „geistige Kirche“ (= Gemeinde = Christenheit) und „Kirchengebäude“ fest, die ihren Ausdruck in der Verwendung derselben Bezeichnung (*Ecclesia* bzw. Kirche) für beide findet. Das Kirchengebäude wurde als „treffendes Bild der Gemeinde“ betrachtet und bezeichnet. Aufgrund der vorstehend genannten zahlreichen Quellenzeugnisse gewinnt man den Eindruck, daß sowohl die Kirchenschriftsteller als auch die Baumeister jener Zeit beabsichtigten, ihre Auffassung vom Wesen der Kirche — ein jeder mit den ihm eigenen Mitteln — darzulegen und in möglichst anschaulicher Weise kundzutun.

b) Andere Bezeichnungen für das christliche Kultgebäude

Wenden wir uns nun den anderen Bezeichnungen zu, die zur damaligen Zeit für das christliche gottesdienstliche Gebäude üblich waren: *templum* (= Tempel), *aedes* (= Gemach, Tempel), *Schiff*, *Basilika* u. a. Ist nun aus der Vielzahl der Namen zu folgern, wie Alfons Maria Schneider es tut,⁹¹ daß sich „in der Symbolik des Kirchengebäudes die verschiedensten Vorstellungen gekreuzt“ haben?

Betrachten wir auch hier zunächst die Quellenzeugnisse! Seit Lactantius, Eusebius und Ambrosius wird *templum* auch für das christliche Gotteshaus als Terminus üblich.⁹² Es wäre falsch, wollte man vom Gleichklang der Bezeichnungen aus schließen, das Christentum sei hier dem heidnischen Vorbild gefolgt und habe sich diesem angeschlossen. Der Denkmalsbestand beweist zur Genüge, daß das nicht der Fall gewesen ist. Was sagen nun die Quellenzeugnisse?

Rabanus Maurus (9. Jh.) schreibt in seinem Werke „De universo“:⁹³ *Parietes enim templi Dei fideles sunt ex utroque populo, h. e. judaico et*

⁹⁰ *Sicut enim corporalis (scil. ecclesia) ex congregatis lapidibus construitur, sic spiritualis ex diversis hominibus congregatur*“ (Durandus 1, 1 n. 1); siehe J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung (1902), S. 106 Anm. 1.

^{90a} Durandus, *Rationale divinorum officiorum*, 1, 1 n. 2.

⁹¹ A. M. Schneider, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1939, S. 502.

⁹² H. Flasche, *Similitudo Templi*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jahrg. 23 (1949), S. 81 ff. — Vergl. auch G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 64.

⁹³ Rabanus Maurus, *De universo libri viginti duo* (14, 23). — J.-P. Migne PL Bd. 111 S. 401.

gentili, ex quibus Christus aedificat Ecclesiam suam (= Die Wände des Tempels Gottes sind die Gläubigen aus beiden Völkern, d. h. dem jüdischen und dem vaterländischen [= nichtjüdischen], aus denen Christus seine Kirche baut). Diese Auffassung findet sich nicht nur in karolingischer Zeit; die Sätze kehren in den Schriften späterer Kirchenschriftsteller wieder, so bei Bruno Astensis (12. Jh.)⁹⁴ und Durandus (13. Jh.)⁹⁵ Auch bei Suger ist unter „templum Dei“ eine geistige Größe zu verstehen, nämlich die Kirche Christi; man vergleiche die auf Seite 40 zitierte Sugerstelle. Diese Bedeutung ist nicht etwa erst im Mittelalter „zugewachsen“, sondern geht bis in urchristliche Zeit zurück. Der Mönch Candidus beruft sich in seinen Ausführungen über die Fuldaer Michaeliskirche,⁹⁶ in denen er auch den Begriff „templum“ (= Tempel) verwendet, bereits auf die Schriften des Apostels Paulus. Wenn Paulus vom Tempel Gottes spricht, so meint er damit die christliche Gemeinde, den „Leib des Herrn“ (= corpus Christi mysticum).⁹⁷ Diese Symbolik stützte sich auf die Worte des Herrn selbst, in denen er seinen Leib mit dem Tempel von Jerusalem verglich und auch als einen Tempel bezeichnete.⁹⁸ Der Begriff „templum Dei“ war also im christlichen Sprachgebrauch von jeher ein theologischer Begriff und bezeichnete die Kirche Christi. „Templum Dei“ — kurz „templum“ genannt — war nur ein anderes Wort für „ecclesia“; inhaltlich bestanden keine Unterschiede. So schreibt denn auch Augustinus in seiner Erklärung des Psalms 39: „Templum Regis ipsa Ecclesia“⁹⁹ („Der Tempel des Königs [d. h. Christi] ist die Kirche selbst“). Wenn die Kirchenschriftsteller also die Kirche einmal als „ecclesia“ bezeichnen, das andere Mal als „templum“, so haben sich hier keineswegs in der Symbolik des Kirchengebäudes verschiedene Vorstellungen gekreuzt. Beide Worte bezeichnen und bedeuten inhaltlich dasselbe: das corpus Christi mysticum, den Leib des Herrn, die Christenheit.

Das Gleiche ist bei den Vokabeln *aedes* (= Gemach, Tempel) und *habita culum Dei* (= Gotteswohnung) der Fall. Das Wort „aedes“ bezeichnet im Lateinischen schlechthin die Wohnräumlichkeit; in der Singularform („Gemach“) verstand man darunter in der Regel die Gotteswohnung, den Tempel; die Pluralform („Gemächer“) bezeichnete dagegen die bürgerliche Wohnung. Der bereits zitierte¹⁰⁰ Hinweis des Mönchs Candidus von Fulda auf den Sprachgebrauch des Apostels Paulus gibt uns den Schlüs-

⁹⁴ S. Brunonis Astensis opera omnia: Expositio in Exodum, c. 26. — J.-P. Migne PL Bd. 164 S. 318.

⁹⁵ Durandus, *Mitrale seu De officiis ecclesiasticis summa*, 1,1 n. 9; siehe Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (1902), S. 116 Anm. 4.

⁹⁶ Candidus, *Sancti Eigilis vita*. — J.-P. Migne PL Bd. 105 S. 397.

⁹⁷ 1. Kor. 3, 16. 3, 17. 6, 19; 2. Kor. 6, 16; Ephes. 2, 21; 2. Thessal. 2, 4.

⁹⁸ Joh.-Ev. 2, 19.

⁹⁹ Augustinus, *Ennarratio in Ps. 39* — J.-P. Migne PL Bd. 36, S. 433. Günter Bandmann folgert aus diesem Zitat, schon bei Augustin sei die Kirche als „Königspalast“ aufgefaßt worden (G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 95 Anm. 225).

¹⁰⁰ Siehe Seite 37 f. und Anm. 75—77.

sel für das rechte Verständnis der Benennung des Kirchengebäudes als „aedes“ und „habitaculum Dei“: „Der Apostel Paulus . . . verkündet seinen Hörern eindeutig über die Kirche Christi, die aus lebendigen Steinen, d. h. aus heiligen Menschen zusammengefügt ist, daß sie die Wohnung Gottes (habitaculum Dei) sei, und sagt: ‚Ihr seid Gottes heiliger Tempel‘ (1. Kor. 3).“ Die Worte „aedes“ und „habitaculum Dei“ sind also im christlichen Sprachgebrauch ebenfalls nichts weiter als eine andere Benennung für denselben Inhalt. Sie bezeichnen in gleicher Weise wie die Vokabeln „ecclesia“ und „templum Dei“ — auch kurz „templum“ genannt — die geistige Kirche, das corpus Christi mysticum, die Christenheit.

In seinem Buche „De civitate Dei“ (= Über den Gottesstaat; begonnen 412/13, beendet 426) schreibt der Kirchenvater Augustinus:¹⁰¹

Nisi alio aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc regnarent cum illo (scil. Christo) *sancti eius . . . profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum eius regnumve caelorum* (= Herrschten auf irgendeine andere — freilich bei weitem nicht ebenbürtige — Weise nicht jetzt schon mit Christus dessen Heilige . . ., so könnte die Kirche doch nicht schon jetzt sein Reich oder Himmelreich genannt werden).

Augustinus nennt also die Kirche „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ und, wie aus dem Titel und Inhalt des genannten Buches hervorgeht, auch „Bürgerschaft Gottes“ bzw. „Gottesstaat“.

Da das Kirchengebäude als Bild der geistigen Kirche verstanden und mit derselben Vokabel wie diese benannt wurde (ecclesia, Kirche), ist es nicht verwunderlich, wenn die von Augustin verwendeten Namen und die mit diesen verbundenen Vorstellungen auch bei anderen Autoren als Bezeichnungen und in der Symbolik in Erscheinung treten.

So spricht eine Inschrift am Westwerk der Klosterkirche zu Corvey von dem Kirchengebäude, das ja als Bild der Kirche (= Gemeinde Gottes) verstanden wurde, als von einer *civitas*:¹⁰²

¹⁰¹ Augustinus, De civitate Dei, Lib. XX Cap. 19 (Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII, tertium recognovit B. Dombart, 2 Bde. Leipzig 1905, Bd. II S. 428).

¹⁰² Otto Gruber schreibt in seinem Aufsatz „Das Westwerk. Symbol und Baugestaltung germanischen Christentums“ (Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, 3. Jahrgang 1936), Seite 162, die Inschrift gebe „geradezu die Lösung der Frage nach dem liturgischen Sinn der Westwerke.“ Alois Fuchs (Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, S. 235) widerspricht dem mit folgenden Sätzen: „Dieser Wortlaut spricht deutlich dafür, daß die die Inschrift tragende Tafel ursprünglich nicht für das Westwerk bestimmt war, wie schon Effmann ausgeführt hat. Sie erbittet mit ihrer Inschrift nämlich Gottes Schutz nicht für die Kirche, sondern für die ‚civitas‘ und den Schutz der Engel ausdrücklich für die Mauern, nicht der Kirche, sondern eben dieser civitas. Damit ist offenbar der ganze Klosterbezirk gemeint mit den ihn umhiegenden Mauern.“ Um seine Ansicht zu belegen, weist Fuchs darauf hin, daß der Text der Inschrifttafel dem kirchlichen Stundengebet der Dienstag des November entnommen ist: „Er (er Text) wird vom Lektor gesprochen, und der Chor antwortet: ‚Avertatur furor tuus, Domine, a populo tuo et a civitate sancta tua.‘“ Wir glauben, beide Autoren berichtigen zu müssen. Das Stundengebet bezieht sich — wie überhaupt die kirchliche Liturgie — auf die Gesamtkirche, d. h. auf die gesamte Christenheit, und die In-

Civitatem istam tu circumda Domine et angeli tui custodiant muros eius. (verdeutsch: Umgib du, Herr, diese *Bürgerschaft*, und ihre Mauern mögen deine Engel beschützen.)

Der vorstehende Satz des Kirchenvaters Augustin über die Benennung der Kirche erleichtert uns auch das Verständnis einiger weiterer literarischer Zeugnisse über die Symbolik des Kirchengebäudes.

Wenn Photios (9. Jh.) vom Betreten des Kirchengebäudes davon spricht, „der Gläubige tauche in das Heiligtum, als sei er in den Himmel selbst eingegangen“,¹⁰³ so spielt er damit offensichtlich auf die Benennung der Kirche als *Himmelreich* an, von der auch Augustinus berichtet.

Auch die Bezeichnung der Kirche (= *corpus Christi mysticum*) als *Gottesreich* ist in den Quellenzeugnissen über die Symbolik des Kirchengebäudes zu belegen:

Das dem 5. Jahrhundert angehörende *Testamentum Domini*¹⁰⁴ enthält eine eingehende Beschreibung einer Kirchenanlage,¹⁰⁵ die offenbar als typisch für die Gegen anzusehen ist, in der das Testament entstanden ist.¹⁰⁶ Diese Beschreibung eine Bauanweisung, enthält zugleich ausführliche Angaben über die Symbolik der einzelnen Gebäudeteile. Wir entnehmen daraus u. a., daß das Kirchengebäude drei Eingänge haben sollte als Abbild (Typus) der Dreifaltigkeit. Das Diakonikon sollte rechts vom rechten Eingang liegen und einen Vorhof haben. Innerhalb des Vorhofes sollte das Baptisterium ange-

schrift am Corveyer Westwerk somit ebenfalls auf die gesamte Christenheit, die „*civitas Dei*.“ Und da das Kirchengebäude als ein Abbild und Gleichnis dieser „*civitas*“ verstanden wurde, ist die Inschrift natürlich auch auf das gesamte Kirchengebäude zu beziehen.

Aufgrund der vorstehenden Erwägungen folgt der Verfasser auch nicht der Meinung *G. Bandmanns* (Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 112 und Anm. 289), der die Inschrift nur auf das Westwerk bezieht und in diesem eine „Abkürzung der Gesamtkirche unter dem Symbol der Stadt“ sehen möchte.

Unsere Meinung, daß mit dem Worte „*civitas*“ auf der genannten Corveyer Inschrifttafel die allgemeine Kirche gemeint war, vertritt auch *Edmund E. Steingel*. Dieser schreibt (Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke, in: *Festschrift Adolf Hofmeister*, Halle 1955, S. 290): „In dem Corveyer Gebet wird Gott ‚seine Stadt‘ zum Schutze anvertraut. Das ist die *civitas*, deren die Stadt und den Staat im antiken Sinne als Synonyme behandelndes Bild schon im Christentum der alten Kirche das Reich Gottes und somit auch seine Verwirklichung auf Erden, die allgemeine Kirche, bedeutet.“

¹⁰³ *O. Wulff*, *Das Raumerlebnis des naos im Spiegel der Ekphrasis*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1930; *A. Grabar*, *Le témoignage d'une hymne syrienne sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*, in: *Cahiers archéologiques* II, Paris 1947, S. 41 ff.; *G. Bandmann*, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 66.

¹⁰⁴ *Ignatius Ephraem II Rahmani*, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (Mainz 1899), S. 22.

¹⁰⁵ Siehe *Alfons Maria Schneider*, *Liturgie und Kirchenbau in Syrien* — *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1949 Nr. 3, S. 51—53; die obigen Auszüge aus dem *Testamentum Domini* sind dieser Schrift *A. M. Schneiders* entnommen.

¹⁰⁶ „Der Text hat mithin nicht die allgemeine Bedeutung, die ihm *H. Leroux*, *Mélanges Holleaux* 1913, 123 zuschreibt“, *A. M. Schneider*, *Liturgie und Kirchenbau Syrien*, a.a.O., S. 52 Anm. 38.

legt sein: 21 Ellen lang als Abbild der Gesamtheit der Propheten, 12 Ellen breit als Abbild derer, die zur Verfügung des Evangeliums bestellt wurden. Es soll auch ein Platz für die Commemoratio gebaut werden, ein Presbyter und der Protodiakon mit Lektoren soll dort sitzen und die Namen derer aufzeichnen, die oblationes darbringen, oder aber (die Namen) derer, für die sie diese darbringen, damit, wenn die hl. Dinge vom Bischof geopfert werden, der Lektor oder Protodiakon sie namentlich aufführen während der commemoratio, die Priester und Volk für sie darbringen. Dafür gibt es ja ein Vorbild (Typos) auch im Himmel. Die Beschreibung im Testamentum Domini schildert eine ausgedehnte Bischofskirche¹⁰⁷ mit Diakonikon, Vorhof, Atrium, Baptisterium, Haus für die Katechumenen („Haus des Exorzismus“), Schiff, Platz für die Commemoratio, Qurbanhaus und Schatzhaus, kurz: sie gibt das Bild einer spätantiken Komplexkirchenanlage. Jeder Teil ist in die Gesamtsymbolik einbezogen; diese Gesamtsymbolik darf nicht außer acht gelassen werden, wenn wir zu einem vollen Verständnis der Anlage gelangen wollen. — Das sollten wir auch bedenken, wenn wir über die Symbolik mittelalterlicher Gebäude wie z.B. karolingischer Westwerke sprechen. — Was wollte der syrische Schöpfer der im Testamentum Domini beschriebenen Kirchenanlage nun aber abbilden? Das Testamentum spricht es offen aus: sein Vorbild war im Himmel, es war also das Gottesreich, das Himmelreich, d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch der Theologen die Ecclesia Gottes, also die allgemeine Kirche. Auf einen weiteren Punkt darf in diesem Zusammenhang hingewiesen werden: Die Symbolik umfaßt nicht nur das Kirchengebäude, sondern auch diejenigen mit, die in ihm ihres Amtes walten, wie z.B. im Falle des Platzes für die Commemoratio den Protodiakon und seine Buchführung. Die gottesdienstlichen Formen richten sich also weitgehend nach der Symbolik des Gebäudes.

Als weiteres Zeugnis sei hier die Kirchenbeschreibung der anonymen, fälschlicherweise dem Georg von Arbela zugeschriebenen nestorianischen *Expositio officiorum ecclesiae*¹⁰⁸ erwähnt. Da heißt es: „Das Allerheiligste hat er an Stelle des Himmels gesetzt, das *qeströmā* (*κατάστρομα*) an Stelle des Paradieses. Das Paradies aber, obwohl es an Höhe dem Himmel gleich ist, steht doch innerhalb der Grenzen der Erde. . . . Das Schiff bedeutet die ganze Erde. Das Bema, das mitten im Schiff steht, ist Jerusalem, das in der Erdmitte steht. Der Altar, der inmitten des Bema steht, erfüllt den Ort Golgatha. Der Bischofssitz ist der Sitz des Hohenpriesters, des Sohnes Aarons. . . .“¹⁰⁹ Auch aus dieser Schilderung ist zu entnehmen, daß man mit der Kirchenanlage ein Bild des Gottesreiches, der göttlichen Ordnung, geben wollte, die die ganze Welt umfaßt. Bezeichnend ist, daß das Schiff

¹⁰⁷ A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, S. 53.

¹⁰⁸ R. H. Conolly, *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae*. Corp. script. orientaliū. *Scriptores syri*. Series II, 91, Bd. 1, 2, (jeweils Text und Versio) Paris 1911 und 1913. — Weitere Literaturnachweise siehe A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, a.a.O., S. 53 Anm. 40.

¹⁰⁹ Zitiert nach A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, S. 52.

die ganze Erde bedeutet. Die im Schiff versammelte Gemeinde verkörpert damit die noch auf Erden wandernden Christen. Die ganze Kirchenanlage einschließlich der in ihr versammelten Gemeinde und der Priester ist aber ein Bild des Gottesreiches.

Eine derartige kosmische Vorstellung, die bestimmt nichts mit einer Himmelsstadtvorstellung zu tun hat, wird auch von dem Bischof Dumetios von Nikopolis in den Kirchenraum hineingedeutet, wenn er auf dem Transeptfußboden seiner Kirche die vom Okeanos umflossene Erde mit allem, „was krecht und fleucht“, darstellen läßt.¹¹⁰

Werfen wir noch einen Blick auf die Bezeichnungen *Basilika* und *aula*:

In seiner Arbeit über den architektonischen Ursprung der christlichen Basilika¹¹¹ stellt Ernst Langlotz folgendes fest: „Die alte, an sich nahe-liegende Vermutung, die architektonische Form der christlichen Basilika gehe auf die römische Marktbasilika zurück, ist aus typologischen und religionsgeschichtlichen Erwägungen unwahrscheinlich, nicht minder die neuere Vermutung, die Basilika sei aus dem römischen Atriumhaus entwickelt worden. Die Entdeckung griechischer Heroengräber in Kalydon und Pergamon hat dann zu der ansprechenden Vermutung verleitet, aus kultischen Grabanlagen dieser Art sei die christliche Basilika entstanden.“¹¹² Desgleichen wendet er sich gegen die Hypothese, die Basilika sei durch den Zusammenschluß der eine spätantike Säulenstraße flankierenden Bauten entstanden, wie es Lothar Kutschelt annimmt. Langlotz ist dagegen der Meinung, die Basilika sei aus dem Thronsaal abzuleiten: „Ursprünglich war die Basilika also eine Königshalle, ein Thronsaal. Wie der Herrscherkult, dem sie dient, ist sie wohl aus dem Osten nach Rom übernommen worden.“¹¹³ Ernst Langlotz beruft sich hierbei auf Isidor von Sevilla: „Basilika heißt Königshalle, Thronsaal. Noch dem letzten Lexikographen der Antike, Isidor von Sevilla (um 600), war das bekannt, wenn er die Bezeichnung der Basilika erläutert: *Basilicae prius vocabantur regum habitacula. Inde et nomen habent. Nam Basileus rex et basilicae regiae habitationes, nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi regum omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.*“¹¹⁴ Langlotz verweist im folgenden darauf, daß verschiedene Herrschersymbole von der Kirche für die Ausstattung des Kult-raumes übernommen wurden, so z. B. der Baldachin des thronenden Kaisers als Tabernakel des Altars, und kommt schließlich zu dem Ergebnis: „Die

¹¹⁰ A. M. Schneider, Rezension zu L. Kutschelt, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1939, Nr. 11/12, Seite 500.

¹¹¹ Ernst Langlotz, Der architektonische Ursprung der christlichen Basilika, in: Festschrift für Hans Jantzen (Berlin 1951), S. 30–36.

¹¹² E. Langlotz, a.a.O., S. 30; daselbst auch Literaturangaben.

¹¹³ E. Langlotz, a.a.O., S. 32; vergl. auch E. Langlotz und Fr. W. Deichmann, Basilika, in: Reallexikon für Antike und Christentum, herausgegeben von Theodor Klauser, Band I (Stuttgart 1950), Sp. 1225–1259.

¹¹⁴ E. Langlotz, Der architektonische Ursprung der christlichen Basilika, S. 32.

christliche Basilika hat die Raumform des Thronsaals. Die Basilika als Thron Gottes ist damals eine häufig gebrauchte kultische Metapher. Christus ist der Pambasileus, dem deshalb der Thronsaal zukommt. Der Thron des Stellvertreters Christi stand nun in der erhöhten Apsis wie vorher der Thron des Kaisers. Dessen dauernde irdische Gegenwart war früher augenfällig durch das Kaiserbild an der Stelle, an der seitdem der christliche Altar steht.“¹¹⁵

An den Ausführungen von Langlotz ist durchaus richtig, daß das Wort Basilika im christlichen Sprachgebrauch vom Christos Basileus, vom „König Christus“ her verstanden werden muß und daß der Gedanke des Thronsaales eine wesentliche Rolle gespielt hat, doch umfaßt die von Langlotz dargelegte Symbolik nur einen Teil der Kirchenanlage, die Haupthalle mit der Apsis, nicht aber den ganzen Baukomplex. Die großen konstantinischen und nachkonstantinischen Basiliken waren aber Komplexanlagen,¹¹⁶ und diese wurden, wie aus zahlreichen Quellenzeugnissen hervorgeht, als Bild der „Ecclesia“, des „corpus Christi“, des „Gottesreiches“ bzw. als Bild des „Reiches des Königs Christus“. Zum Sprachgebrauch „Reich Gottes“ und „Reich des Königs Christus“ sei bemerkt, daß nach der Lehrmeinung der damaligen Theologen die ‚Basileia‘ Jesu Christi (= Königsherrschaft Jesu Christi) zugleich die ‚Basileia‘ Gottes ist. Schon im Neuen Testament wird an mehreren Stellen vom ‚Reich Gottes und Jesu Christi‘ gesprochen.¹¹⁷ Die Vorstellung vom ‚Christos Basileus‘ beherrschte schon in vorkonstantinischer Zeit das christliche Denken und war in konstantinischer Zeit so gefestigt, daß man das christliche Kaisertum als Abbild der himmlischen Monarchie ansah.¹¹⁸ Es lag darum für die Christen der damaligen Zeit nicht nur nahe, sondern war für sie selbstverständlich, das Gebäude bzw. den Gebäudekomplex, in dem der Christos Basileus kultisch verehrt wurde und der das Reich dieses Christos Basileus, d. h. die Kirche, abbildete, „Basilika“ zu nennen. Dabei war es belanglos, wie die heidnische Marktbasilika aussah und welche Formen die damalige Palastbasilika aufwies.¹¹⁹ Für die Namens-

¹¹⁵ Ebenda S. 36.

¹¹⁶ Siehe Ludwig Voelkl, Die Komplexanlagen im konstantinischen Kirchenbau, in: Das Münster, 6. Jahrg. Heft 11/12 (München 1953), S. 301—311. — Derselbe, Die Grundräftypen im konstantinischen Kirchenbau, in: Das Münster, 7. Jahrg. Heft 5/6 (München 1954), S. 153—174.

¹¹⁷ Karl Ludwig Schmidt, ‚Basileia‘, in: Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I (Stuttgart 1933, unveränderter Nachdruck 1953), S. 581.

¹¹⁸ Vergl. Alfons Maria Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1952 Nr. 7, S. 155.

¹¹⁹ Gegen den Versuch von Ernst Langlotz, die christliche Basilika von der Palastbasilika abzuleiten, läßt sich einwenden, daß es archäologisch nicht erwiesen ist, ob in der Palastbasilika in einer Apsis der Sitz des Stellvertreters des Kaisers (eines kaiserlichen Beamten) gestanden hat und an der Stelle, wo sich in der christlichen Basilika der Altar erhob, in der Palastbasilika das Bild des Kaisers aufgestellt war, wie Langlotz es glaubhaft machen will. Diese Darlegungen sind mehr oder weniger hypothetisch. Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß

gebung war es gleichfalls unbedeutend, ob die Gebäudegliederung, die wir heute als ‚basilikalen Typus‘ bezeichnen, bereits vorkonstantinisch ist oder nicht.¹²⁰ Für die Benennung genügte völlig, daß das Gebäude dem Kult des Christos Basileus diene und die Gemeinde des „Königs Christus“ bildlich darstelle. So war der Name „Basilika“ denn auch von vornherein nicht auf bestimmte Bauformen beschränkt, etwa auf ein Gebäude mit erhöhtem Mittelschiff und niedrigeren Seitenschiffen. Er war, wie die Quellen zur Genüge beweisen, die geläufige Bezeichnung jeder größeren christlichen Kirchenanlage und wurde infolgedessen bei Bauten verschiedensten Typs verwendet: bei Zentralanlagen, Gegenchorkirchen und sonstigen Langhausbauten.

Wir kommen zu dem Worte „a u l a“, das gelegentlich als Bezeichnung für das Kirchengebäude verwendet wurde. In Alt-St. Peter stand einst: *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans, hanc Constantinus victor tibi (Christe) condidit aulam.*¹²¹ In San Paolo fuori le mura befindet sich oberhalb des Triumphbogenmosaiks die Inschrift: *Theodosius coepit, perfecit Honorius aulam.*¹²² Am Triumphbogen von SS. Cosma e Damiano liest man: *aula Dei claris radiat speciosa metallis, in que plus fidei lux pretiosa micat.*¹²³ In der Krypta des Hl. Antiochus in Sulci (Sardinien) hieß es: *Aula micat, ubi corpus beati sancti / Anthioci quiebit in gloria / virtutis opus reparante ministerio: / pontificis Xqi sic decet esse domum.*¹²⁴ In den Kirchweihebeten des Gelasianums heißt es: *cunctam filiam tuam ad aulae huius suffragia concurrentum benignus exaudi, und: ut aulam, quae beatis martyris tui Illius meritis aequi petere non possit, tuae claritatis vultus illustret.* Und im Missale Romanum wird noch heute am Karsamstag bei der Feier der Osterkerze gebetet: „ . . . *et magnis populorum vocibus haec aula resultat.*“¹²⁵

Alfred Stange¹²⁶ gibt folgende Begriffsbestimmung des Wortes *aula*, das Wort stamme aus dem Griechischen und habe ursprünglich Vorhof, Vorhalle bezeichnet, in der Spätantike seine Bedeutung immer mehr nach Königspalast, Schloß oder auch Hofleben, fürstliche Macht, Würde gewandelt. Stange folgert, der Ursprung der christlichen Basilika müsse „im Kreise der Palastbasiliken und ihrer mannigfachen Verzweigungen gesucht werden.“

in die christliche Basilika mannigfache Herrschersymbole vom Kaisertum her übernommen worden sind.

¹²⁰ Aus derartigen Erwägungen glaubte Alfons Maria Schneider Bedenken erheben zu müssen, daß es sich bei der Basilika um eine christliche Schöpfung handle. Vergl. A. M. Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, a.a.O. S. 155.

¹²¹ E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1752.

¹²² E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1761.

¹²³ E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1784.

¹²⁴ E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Bd. I, Nr. 1791.

¹²⁵ Siehe Alfred Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950), S. 28.

¹²⁶ A. Stange, a.a.O., S. 28.

Gegen eine solche Ableitung und gegen das Verständnis der Basilika als „Halle des Himmelskönigs“ spricht sich jedoch Alfons Maria Schneider aus.¹²⁷ Gegen die Beweiskraft der Weihinschrift in St. Peter zu Rom erhebt er folgende Einwendungen: Er bezweifelt, daß die Inschrift alt sei; denn zu Zeiten Kaiser Konstantins war die Peterskirche noch längst nicht fertig, Konstantin konnte mithin gar keine Inschrift setzen. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die dortige Absideninschrift¹²⁸ und meint, in dieser sicher echten Inschrift stehe *aula pudoris* ziemlich entwertet neben *iustitiae sedis, fidei domus*. Demgegenüber vertritt der Verfasser dieser Untersuchung die Ansicht, daß das Wort ‚aula‘ durchaus als eine Bezugnahme auf den *Christos Basileus*, den „König Christus“, zu deuten ist, und kann an den Worten der echten Apsisinschrift nichts Entwertendes herauslesen. Denn die Worte *aula pudoris, iustitiae sedis, fidei domus* sind doch als Attribute der Kirche in ihrem Doppelsinne (als „corpus Christi“ und als das dieses corpus Christi abbildende Gebäude) aufzufassen. Die Kirche ist doch nach christlicher Anschauung der Ort der Züchtigkeit, der Sitz der Gerechtigkeit und das Haus des Glaubens, zugleich aber doch auch „Hofstaat“ bzw. „Hofleute“¹²⁹ des „Königs Christus“.

Es bleiben schließlich noch zwei weitere Benennungen zu besprechen: *Hagia Sophia* und *Schiff*. Die *Sophia* (griech.: ‚Weisheit‘) erscheint in der Spekulation der Gnosis bald als weibliches Urprinzip, als Mutter des Welterschöpfers, bald neben Gott als Mutter des Gottessohnes, bald als Mittelwesen.¹³⁰ Der Ausdruck „*H a g i a S o p h i a*“ (= ‚Heilige Weisheit‘) jedoch erscheint in der Theologie des Ostens als Bezeichnung des „Christos Logos“; die „*Hagia Sophia*“ wird dem „Christos Logos“ gleichgesetzt. Das Christentum ist danach Philosophie, die Philosophie schlechthin, und Offenbarung. Der Logos ist das Prinzip der in der Welt waltenden Vernunft und göttlichen Offenbarung. Christus allein ist die volle Offenbarung des Logos. Dieser Logos ist in der christlichen Kirche, im Christentum gegenwärtig. Seine Erscheinungsform ist die Kirche. ‚*Hagia Sophia*‘ ist demnach nichts weiter als ein anderer Ausdruck für das, was auch die Vokabel „*Ecclesia*“ bezeichnet. Wenn also im 5. Jahrhundert die Hauptkirche von Konstantinopel, die bis dahin *Μεγάλη ἐκκλησία* genannt worden war, den Namen „*Hagia*

¹²⁷ A. M. Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung, S. 156 f. und Anm. 18 (S. 157).

¹²⁸ E. Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.*, Bd. I, Nr. 1753. Die Inschrift hat folgenden Wortlaut: *iustitiae sedis, fidei domus, aula pudoris / haec est quam cernis, pietas quam possidet omnis, / quae patris et filii virtutibus inclita gaudet / autoremq. suum genitoris laudibus aequat.*

¹²⁹ *aula*, ae, f. = I. Topf, II. 1. Hof, Haushof, 2. Atrium, 3. Herrscherhof, 4. Hofleute, Hofstaat (Stowassers Latein.-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, bearbeitet von Michael Petschenig, 7. Auflage Leipzig 1923, S. 86).

¹³⁰ Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen. Kröners Taschenausgabe, Bd. 125 (Stuttgart 1952), S. 454.

Sophia“ erhielt¹³¹ und auch zahlreiche andere Kirchengebäude des Ostens „Hagia Sophia“ genannt worden sind, so bedeutete das nur, daß man die Benennung „ecclesia“ durch eine andere ersetzte, die letzten Endes auch nur „Kirche“ bedeutet. Wir haben damit dieselbe Synonymität vor uns, die wir bereits bei den Worten „Kirche“ und „Ecclesia“ feststellten. Hinsichtlich der Symbolik bedeutet das, daß wir auch im Osten danach fragen müssen, in welcher Weise die materielle „Hagia Sophia“ (d. h. das Gebäude, das den Namen ‚Hagia Sophia‘ trägt) die geistige „Hagia Sophia“ (= Gemeinde, Christenheit, corpus Christi mysticum) abbilden sollte und abgebildet hat.

Welche Vorstellungen waren nun mit der Bezeichnung „Schiff“ verknüpft? Auch dieses Wort findet sowohl in der Benennung von Teilen des Kirchengebäudes — und zwar des Hauptraumes (Mittelschiff, Querschiff, Seitenschiffe) — als auch in Bezug auf die geistige Ecclesia Anwendung. Die Bezeichnung ist nicht von der Gestalt eines Seefahrzeugs abgeleitet worden, etwa von den Formen der Takelage, des Rumpfes und der Aufbauten eines Segelschiffes oder einer Galeere, sondern beruht auf theologischen Erwägungen, die die Ecclesia, d. h. die Gemeinde der Gläubigen, betreffen. — Es verhält sich hier also genau so wie mit den Worten „templum“ und „Basilika“, die ebenfalls nicht von materiellen Vorbildern (dem heidnischen Tempel, den zeitgenössischen Markt- und den Palastbasiliken) abgeleitet worden sind, sondern aus den religiösen Vorstellungen der Zeit erwachsen sind. — Das geht deutlich aus den literarischen Quellen hervor. Joseph Sauer schreibt über diese Symbolik folgendermaßen:¹³² „Die Gemeinschaft der Gläubigen erschien den ersten Christen gern unter dem Bilde des Schiffes: ein Vergleich, der sich in den gefahrvollen Zeiten der ersten Jahrhunderte von selbst nahelegte, auch wenn er nicht Anlehnungs- oder überraschende Vergleichspunkte an der Geschichte der Sintflut oder an dem Vorgang auf dem See Genezareth mit dem Petruschiffe gefunden hätte.“ Sauer verweist hierzu auf folgende Quellen: Tertullian, *De bapt.*, cap. 12 (Migne I, 1323); Melit. *Clavis*, cap. 13 (*Pietra, Analecta sacra* II, 107; Hippolyt, *De Antichristo*, cap. 59 (ed. Achelis I, 2, 39 sqq.).¹³³ Bei Tertullian findet sich die Gleichung Arche = Kirche, desgleichen Hippolyt. In seiner Erklärung zu Jesaja 18, 1. 2 (*De Antichristo*, c. 59) führt Hippolyt folgendes aus:¹³⁴ „Das Meer ist die Welt, in der die Kirche wie ein Schiff von dem Sturme umhergeworfen wird, aber nicht untergeht; denn sie hat bei sich den erfahrenen Steuermann Christus. In der Mitte trägt sie ja ein

¹³¹ A. M. Schneider, *Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung*, S. 157 Anm. 19. — Vergl. auch A. M. Schneider, *Die Hagia Sophia zu Konstantinopel* (Berlin 1939).

¹³² J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung* (1902), S. 100 f.

¹³³ Ebendort Seite 101 Anm. 1.

¹³⁴ Zitiert nach Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie.* (2. Aufl. Münster 1925), S. 277.

Siegeszeichen gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn bei sich hat; denn ihr Vorderteil ist der Osten, das Hinterteil der Westen, der Schiffsrumpf ist der Süden. Ihre beiden Steuerruder sind die Testamente, die ausgespannten Seile sind die Liebe Christi, die die Kirche zusammenhält. Das Wasser, das sie bei sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt . . .“

In gleicher Weise stützt sich der Vergleich der Kirche mit einem Schiff, der sich im pseudoklementinischen Brief des Klemens an Jacobus findet, ebenfalls einzig auf theologische Erwägungen:¹³⁵ „Petrus übergibt hiernach vor versammelter Gemeinde den Episkopat an Klemens und wiederholt dabei die Pflichten, die dem Bischof, den Priestern, Diakonen und Katecheten obliegen. Dann fährt er fort: „Wenn ihr eines Sinnes seid, so werdet ihr in den Hafen der (ewigen) Ruhe gelangen können, wo die Friedensstadt des großen Königs ist. Die gesamte Einrichtung (*πρῶγμα*) der Kirche gleicht nämlich einem Schiffe, das durch starken Sturm hindurch Männer trägt, die aus vielen Gegenden stammen, aber alle die eine Stadt des guten Reiches zu bewohnen trachten. Es sei euch nun der Herr dieses (Schiffes) Gott, und verglichen sei der Steuermann mit Christus, die Schiffsleute mit den Priestern, die Aufseher der Seiten mit den Diakonen, die Naustologen mit den Katecheten, die Fahrgäste mit der Menge der Brüder, die Tiefe (des Meeres) mit der Welt, die widrigen Winde mit den Versuchungen . . . Die Fahrgäste sollen sich fest an die Ordnung halten und an ihren Plätzen sitzen, damit sie nicht durch Unordnung eine Erschütterung oder ein Neigen des Schiffes nach der Seite hervorrufen. Die Naustologen sollen an den Lohn erinnern. Die Diakone sollen nichts von dem verabsäumen, was ihnen anvertraut ist. Die Priester sollen wie die Schiffsleute sorgsam jedem bieten, was ihm frommt. Der Bischof als wachsamer Proreta soll einzig allein die Mahnungen (*τοὺς λόγους*) des Steuermannes bei sich erwägen. (Unser) Christus und Heiland werde als Steuermann geachtet, und ihm allein soll man glauben, was er sagt. Alle aber sollen Gott nun um eine gute Überfahrt bitten.“

Ganz ähnlich ist der Vergleich, der sich in den Apostolischen Konstitutionen findet: Hier wird der „Bischof inmitten seiner in der Kirche versammelten Gemeinde mit dem Steuermann eines großen Schiffes“ verglichen, die ihm untergebenen Diakonen mit den Matrosen.¹³⁶ Die Gleichsetzung Bischof = Steuermann ist eine Weiterbildung gegenüber den Klementinen.¹³⁷ Die Diakonissen treten in dem Vergleich der Apostolischen Konstitutionen als Naustologen in Erscheinung, d. h. als die Schiffsordner, denen die Unterweisung der Fahrgäste obliegt. In den Klementinen ist der Vergleich auf die Katecheten bezogen.¹³⁸

Wenn wir die vorstehenden Quellenzeugnisse betrachten, erkennen wir, daß es stets darum geht, das Geführtwerden durch Christus, das Geborgen-

¹³⁵ Zitiert nach F. J. Dölger, *Sol Salutis* (S. 281 f.).

¹³⁶ J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes* (1902), S. 101.

¹³⁷ F. J. Dölger, *Sol Salutis*, S. 282 Anm. 3.

¹³⁸ Siehe Anm. 137.

sein in Gottes Schutz und das Eingebundensein in eine feste Ordnung zu veranschaulichen. Hierfür bot sich die straffe Ordnung an Bord eines Schiffes als willkommener Vergleich an.

Auch bei den Darstellungen der bildenden Kunst, die die Symbolik Kirche — Schiff behandeln, ist stets das Geführtwerden das eigentliche Thema der Komposition. Auf dem Fragment eines Marmorsarkophags zu Spoleto rudern die vier mit ihren Namen bezeichneten Evangelisten eine Barke; am Steuerruder steht Christus und lenkt das Fahrzeug dem Hafen bzw. dem Leuchtturm zu.¹³⁹

Der Gedanke an das Eingebundensein in eine feste Ordnung, an das Geführtwerden und an die Überfahrt ins Jenseits waren Grund genug, das Leben und Wirken in der Kirche mit der Tätigkeit einer Schiffsbesatzung zu vergleichen. Es muß im Rahmen unserer Untersuchung aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß nie Kirche = Schiff gesetzt wird. Das Schiff bildet letzten Endes nur das Gefäß, in dem sich das Leben der Schiffsbesatzung und der Fahrgäste abspielt, ist nur der Raum, in dem die Seearbeitung gilt. Übertragen auf das Kirchengebäude bedeutet das: Das „Schiff“ ist nur der Aufenthaltsraum der Gemeinde, der Raum, der die Gemeinde umschließt. Infolgedessen wird als „Schiff“ auch nicht das ganze Gebäude bezeichnet — dieses stellt ja symbolisch das „corpus Christi, d. h. das Gottesreich, dar —, sondern als „Schiff“ wurde sinngemäß nur der Raum bezeichnet, in dem sich die Gemeinde aufhält und in dem sich das kultische Leben abspielt. Und so ist es im Sprachgebrauch bis heute geblieben. „Schiff“ ist der Gemeinderaum. Da das Kirchengebäude aber das Abbild des „corpus Christi“ selbst ist, wäre es verfehlt, hier nach einer Schiffssymbolik suchen und das Gebäude vom materiellen Vorbild eines Seefahrzeugs ableiten zu wollen.¹⁴⁰

Wir kommen damit in unserm Kapitel über die literarischen Zeugnisse zu folgenden Ergebnissen:

- a) Die „ecclesia materialis“, d. i. das Kirchengebäude, wurde in altchristlicher Zeit und im Mittelalter als Abbild der allgemeinen Kirche (= corpus Christi mysticum = Gottesreich) aufgefaßt. Unsere Quellen bezeichnen dieses Abbild als „treffend“. Es muß also zu seiner Zeit gemeinverständlich gewesen sein und bedurfte keiner besonderen Erläuterung,

¹³⁹ J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1902), S. 101 Anm. 2. — Abbildungen des Marmorreliefs von Spoleto bringen C. M. Kaufmann, Sepulchrale Jenseitsdenkmäler, S. 183; Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Bd. I (Freiburg i. Fr. 1896), S. 98 (vgl. auch J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes — Sonderdruck der Nachträge zur zweiten Auflage, Freiburg i. Br. 1924, S. 393).

¹⁴⁰ Anspielungen auf die Formen des Seefahrzeugs finden sich erst recht spät, als nämlich die alte Symbolik nicht mehr verstanden wurde. Der Typus der ‚Schiffskanzel‘ z. B., die in ihrer Gestalt den Formen des Schiffes mit Takelwerk nachgebildet ist, wurde erst im 18. Jahrhundert entwickelt. Das früheste Beispiel ist wohl das in der Klosterkirche von Isree vom Jahre 1725 (Vergl. Johannes Jahn, Wörterbuch der Kunst, 4. Aufl. Stuttgart 1953, S. 594: ‚Schiffskanzel‘).

sonst hätte sich die zeitgenössische Literatur mehr um eine Deutung bemüht.

- b) Die übrigen Namen für das christliche Kultgebäude sind entweder Synonyme dessen, was das Wort *Ecclesia* (die ‚auserwählte‘ Gemeinde) bezeichnet: die Gemeinde Christi (= *corpus Christi* = Gottesreich) — so z. B. „*templum*“, „*aedes*“, „*Hagia Sophia*“, „*domus Dei*“ (= „*Gotteshaus*“), „*Wohnung Gottes*“ —, oder sie sind den Begriff „*ecclesia*“ näher bestimmende, durch den häufigen Sprachgebrauch zum Substantiv erhobene Adjektive, wie z. B. *βασιλική* (= ‚die dem König [Christus] gehörige‘), im Lateinischen „*basilica*“,¹⁴¹ oder *κυριακή* (= ‚die dem Herrn gehörige‘), woraus unser Wort „*Kirche*“ entstanden ist. Alle diese Namen finden ihre Erklärung einzig in den theologischen Anschauungen der damaligen Zeit — und zwar in der Lehre von der Kirche.

Für unsere Untersuchung bedeutet das folgende: Hinter den verschiedenen Namen verbergen sich nicht verschiedene Vorstellungen. Abzubilden war und abgebildet wurde stets die „*ecclesia*“, wie unsere Quellen bezeugen. „*Ecclesia*“ war aber nach der Terminologie der damaligen Zeit gleich „*corpus Christi mysticum*“ gleich „*Gottesreich*“.

Aus dieser Betrachtung müssen wir jedoch die Zisterzienserbauten herausnehmen. Die Zisterzienser wiesen die Namen „*ecclesia*“ und „*basilica*“ für ihre gottesdienstlichen Gebäude zurück, weil sie der Meinung waren, daß diese Namen zu hochtönend seien und in Widerspruch zu den Forderungen des Ordens nach Armut und Bescheidenheit (Demut) ständen. Das Kultgebäude der Zisterzienser solle „*Oratorium*“ heißen.¹⁴¹ Aus diesen Äußerungen ist zu schließen, daß die Zisterzienser mit ihrem Kultgebäude die „*ecclesia*“ (= *corpus Christi mysticum* = Gottesreich) nicht abbilden wollten und auch nicht abgebildet haben.

Der kreuzförmige Grundriß

In welcher Weise hat man nun im Kirchengebäude die allgemeine Kirche, das „*corpus Christi*“, nachzubilden oder auszudrücken gesucht? Schon früh hat dabei das Symbol des Kreuzes eine Rolle gespielt. Das ist schließlich nicht verwunderlich. Das Kreuz ist das Symbol der Christenheit, d. h. der Kirche Christi. Ferner darf man nicht übersehen, daß das lateinische Wort „*corpus*“ mehrere Begriffe umfaßt. So bezeichnet es unter anderm 1. den menschlichen (und auch den tierischen) Körper, den Leib, 2. die geordnete und sinnvoll zusammengefügte Gesamtheit (Cicero spricht von einem *totum corpus rei publicae*), 3. die Körperschaft, die Vereinigung, — „*Vereinigung*“ wieder in einem doppelten Sinne, nämlich im Sinne eines „*Vereins*“ (= geordneten Zusammenschlusses von Menschen) und einer unter bestimmten

¹⁴¹ Vergl. dazu A. M. Schneider, Die altchristliche Bischofs- und Gemeindekirche und ihre Benennung. S. 160 f.: Exkurs *basilica* — *βασιλική*.

¹⁴² Georg Dehio und G. von Bezold, Die kirchliche Kunst des Abendlandes, Bd. I (Stuttgart 1884), S. 518 f.

Ordnungsprinzipien angelegten „Sammlung“ (siehe den Ausdruck „*corpus iuris*“ als Bezeichnung für die Gesetzessammlung Justinians).¹⁴³ Das Wort „*corpus Christi*“ umfaßt also allein durch den Wortsinn zwei Vorstellungen: die des „menschlichen Leibes Christi“ und die der „Körperschaft“ (Gemeinde, Vereinigung), die Christus unter Gottes Wort gesammelt und die seine Nachfolger angetreten hat.

Mit der Vorstellung vom fleischlichen Leib des Herrn, in dem dieser bis zu seiner Kreuzigung auf Erden wandelte, verband sich sehr leicht der Gedanke an sein Ende am Kreuz, und an dieses Ende knüpft die gesamte Theologie des Kreuzes und die kirchliche Heilslehre an. So wurde das Kreuz zur *imago* (zum Bilde) der Erlösung. Von hier aus gewinnen wir ein Verständnis dessen, was Ambrosius meint, wenn er die kreuzförmige Nazariuskirche als *imago* der Erlösung,¹⁴⁴ des Sieges Christi, bezeichnet und über diese Kirche im Jahre 382 äußert:

*Forma Crucis templum est templum victoria Christi, sacra, triumphalis, signat imago locum.*¹⁴⁵

Es finden sich in der Literatur aber noch mehr Zeugnisse, aus denen eindeutig hervorgeht, daß der kreuzförmige Grundriß, den viele Kirchengebäude haben, als eine Bezugnahme auf das christliche Kreuzessymbol zu verstehen ist. In den *Gesta abbatum Trudensium* heißt es:¹⁴⁶

„*Erat suo tempore (zur Zeit Adelhards 1055—1082) in tantum de novo augmentata huius veteris ecclesie fabricata, ut de ipsa sicut de bene consummatis ecclesiis congrue secundum doctores diceretur, quod ad staturam humani corporis esset formata. Nam habebat et adhuc habere cernitur cancellum, qui sanctuarium, pro capite et collo, chorum stallatam pro brachiis et manibus, navim vero monasterii pro utero, et crucem inferiorem eque duabus alis versus meridiem et septentrionem expansam, pro coxis et cruribus.*“

Bei Durandus findet sich der Satz:¹⁴⁷

„*Dispositio autem materialis ecclesiae modum humanum corporis tenet.*“

Diese Zeugnisse über die gedankliche Verknüpfung des kreuzförmigen Grundrisses mit dem christlichen Kreuzessymbol entsprechen unserer Erkenntnis, daß das Kirchengebäude im allgemeinen und auch die Kirchengebäude, von denen in den oben wiedergegebenen Stellen die Rede ist, im besonderen damals als das Abbild der Kirche verstanden wurden und in

¹⁴³ Vergl. K. E. Georges Kleines Latein.-deutsches Wörterbuch (Leipzig 1875), S. 601 f.: „*corpus*“; Quellennachweise für den Gebrauch des Wortes „*corpus*“ siehe bei Aegidius Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Tomus I (Patavii 1805), S. 624.

¹⁴⁴ A. M. Schneider, Rezension zu Lothar Kitzschelt, Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem, in: *Gött. Gel. Anz.* 1939 Nr. 11/12 S. 502.

¹⁴⁵ E. Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.*, Bd. I, Nr. 1800.

¹⁴⁶ J. Schlosser, Quellen zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters (Wien 1896), S. 242; G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 65 Anm. 95.

¹⁴⁷ Durandus, *Rationale divinarum officiorum*, 1, 1 n. 14; vgl. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (2. Aufl. Freiburg i. Br. 1924), S. 111 Anm. 1.

ihren Formen die geistige Kirche nach der Auffassung der damaligen Zeit auch treffend veranschaulichten. Aber nicht alle Kirchengebäude haben einen kreuzförmigen Grundriß aufzuweisen. Der kreuzförmige Grundriß kann also nicht das entscheidende Merkmal gewesen sein; denn auch Kirchen ohne einen solchen Grundriß werden als Abbild der geistigen Kirche bezeichnet.

Die Zweigewaltenlehre

Aufgrund der Quellenzeugnisse, die besagen, daß das Kirchengebäude der Alten Kirche und des Mittelalters die allgemeine Kirche, d. h. das „corpus Christi“ oder „Gottesreich“ abgebildet hat, und aufgrund der Tatsache, daß alle Bezeichnungen für das Kirchengebäude ihre Begründung in der damaligen Lehre von der Kirche finden, können wir vermuten, daß auch die Formen des Kirchengebäudes auf die Lehre von der Kirche, vom corpus Christi, vom Gottesreich Bezug nehmen — und zwar in einer Weise, die den Christen der damaligen Zeit durchaus verständlich war. Das läßt ein Satz in dem Bericht Eusebs über den Bau der Apostelkirche zu Konstantinopel ganz deutlich erkennen, wo es heißt: ¹⁴⁸ *ἠκοδόμηει δ' ἄρα καὶ ἄλλο τι τῆς διανοίας σοπῶν, ὃ δὴ λανθάνον τὰ πρῶτα κατάφωρον πρὸς τῷ τέλει τοῖς πᾶσιν ἐγγίνετο* (= Er baute aber, indem er noch etwas anderes plante, was zuerst verborgen blieb, zum Schluß aber allen offenbar wurde).

Wie stellte man sich nun dieses „Gottesreich“, diesen „Gottesstaat“, vor, dessen Abbild das Kirchengebäude war. Wie war er gegliedert?

Nach der Auffassung des frühen Mittelalters und z. T. schon der alten Kirche wurde er von zwei „Gewalten“ regiert: vom Kaisertum (der königlichen Gewalt) und vom Priestertum. Ihre klassische Formulierung fand diese Anschauung in einem Schreiben, das Papst Gelasius I. im Jahre 494 an Kaiser Anastasius richtete: ¹⁴⁹

*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.*¹⁵⁰ (= Zwei Dinge sind es, erhabener Kaiser, durch die diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt.)

In der vielzitierten Vorrede zur 6. Novelle des Corpus juris, einem der großen Kirchengesetze Kaiser Justinians, das im Jahre 535 in gleichlauten-

¹⁴⁸ Eusebius, Vita Constantini IV, 60 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften: Eusebius, Bd. I (Leipzig 1902) S. 141].

¹⁴⁹ Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttum und des römischen Katholizismus (2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1901), Nr. 135.

¹⁵⁰ „Man beachte den Unterschied zwischen auctoritas und potestas; es ist darum nicht ganz richtig, wenn man von zwei ‚Gewalten‘ spricht“ (Peter Classen, Rom und Byzanz von Diokletian bis zu Karl dem Großen — Quellen- und Arbeitshefte für den Gesch.-Unterr., Stuttgart, Ernst Klett Verlag, o. J. —; S. 30 Anm. 8).

den Schreiben den Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem zugesandt wurde, heißt es:¹⁵¹

Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. (= Die größten aus himmlischer Gnade dargebrachten Geschenke Gottes für die Menschen sind das Priestertum und das Kaisertum: das eine dient den göttlichen Dingen, das andere beherrscht und besorgt die der Menschen. Aus einem und demselben Ursprung gehen beide hervor und ordnen das menschliche Leben.)

Die Gewalten, von denen die Christenheit regiert wird, stammen demnach „aus einem und demselben Ursprung“, sind „Gnadengaben Gottes“, stellen also eine göttliche Institution dar.

Die Lehre von dem Nebeneinander der zwei „Gewalten“ beherrschte die Anschauungen der Zeit weitgehend und hat in der konstantinischen Zeit auch in der Rechtsprechung ihren Niederschlag gefunden. So verordnete z.B. Kaiser Konstantin, daß ein Prozeß in Zivilsachen dem Bischof übertragen werden sollte, wenn eine der beiden streitenden Parteien das Urteil eines Bischofs begehre, und daß der vom Bischof in einem solchen Rechtsstreit ergangene Spruch endgültig rechtskräftig sei.¹⁵²

Seit wann und wie lange hat die Lehre von den zwei „Gestalten“ in der Kirche Geltung gehabt?

Das Ansehen des „Sacerdotiums“ (Priestertums) war in der Christenheit von jeher groß gewesen; die „geheiligte Autorität der Bischöfe“ war aus den Zeiten der Verfolgung äußerst gefestigt hervorgegangen. Das Priestertum hatte die christlichen Gemeinden durch alle Gefahren mit größtem Opfermut hindurchgeführt; viele Männer aus seinen Reihen hatten ihre Glaubensstreue mit dem Märtyrertode besiegelt. Durch sein Amt erlangte es höchste Achtung. Der Bischof galt bei der Feier der Eucharistie als Imitator des abendmahlspendenden Christus und wurde „wie der Herr selbst“ angesehen.¹⁵³ Aber nicht nur durch diese Amtshandlung stand der Bischof in hohem Ansehen; auf seinem Thron, der Kathedra, in der Apsis sitzend, galt er als Richter und Amtsperson und wurde als ein Abbild Gottes angesehen, der die Welt regiert.¹⁵⁴ „Er ist euer Haupt und Führer; an diesem Ort wird er, der an der Stelle Gottes regiert, so wie Gott verehrt, denn der Bischof sitzt euch ‚in typum Dei‘ vor“, heißt es in den Didaskalien vom Bischof.¹⁵⁵

¹⁵¹ Carl Mirbt, a.a.O., Nr. 141.

¹⁵² Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Beiträge zur historischen Theologie, herausgegeben von Gerhard Ebeling, Bd. 20), Tübingen 1955, S. 70 f.

¹⁵³ H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, Bd. II S. 49.

¹⁵⁴ Günter Bandmann, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch XV (Köln 1953), S. 32.

¹⁵⁵ II, 26. — Vergl. Franz Joseph Dölger, Ante apsidem, in: Antike und Christentum, Bd. 5 (Münster 1941) S. 196 ff.

Aber auch das Ansehen der „regalis potestas“, der kaiserlichen bzw. königlichen Gewalt, wurde seit urchristlicher Zeit als eine von Gott verordnete Institution betrachtet und entsprechend gewürdigt. Man zitierte in diesem Zusammenhang das Wort Jesu: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Luc. 20, 25), und schon der Apostel Paulus schreibt im 13. Kapitel des Römerbriefes:

„Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ (Röm. 13, 1).

Mit dem Augenblick, wo sich unter Konstantin d. Gr. das Kaisertum, die „regalis potestas“, zu Christus bekannte und ihn auch als seinen Herrn betrachtete, gehörte nun auch diese Gewalt zur Kirche, zum „corpus Christi“. Und damit war die Lehre von den zwei Gewalten in der Kirche (= corpus Christi) eine geschichtsmächtige Größe, die nun auch auf das politische Gebiet, auf das „Reich“, übertragen werden konnte, wie es z. B. in der Festrede des Eusebius von Caesarea anlässlich der Feier der dritten Dekade der Regierung Konstantins geschah.¹⁵⁶ Hier heißt es, daß der Kaiser sein Reich als ein „Abbild des himmlischen Reiches“ leite und in der „Nachbildung jenes höheren Reiches“ das Steuer über alle irdischen Dinge führe (*αὐτὸς δ' ἂν εἴη ὁ τοῦδε τοῦ σύμπαντος καθηγούμενος κόσμος, ὃ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὁρῶμένοις τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος, παρ' οὗ καὶ δι' οὗ τῆς ἀνωτάτου βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων τοῦς οἰκίας διακυβερῶν ἰθύνει*). In seiner Funktion als Herrscher erschien der Kaiser den Christen der damaligen Zeit als „Abbild Gottes“ (typus Dei) bzw. als „Abbild Christi als Weltenherrscher.“ So nannte Papst Johann VIII. (872—882) den König eine „imago Dei“ (Bild Gottes), und in dem Königsordo Innozenz' III. heißt es: „*cum mundi Salvatore, cuius typum gerit in nomine . . .*“

Aus der Tatsache, daß der Kaiser als „typus Dei“, ja sogar als „imago Dei“, also als „Abbild Gottes“, bezeichnet wurde, darf man nun aber nicht etwa Schlüsse der Art ziehen, wie es z. B. Herbert Paulus in der Besprechung von *Gerhard Kunze*, „Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen“¹⁵⁷ tut,

¹⁵⁶ Eusebius von Caesarea, Tricennatsrede, 1 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jhdte.. Eusebius I. S. 189 f.).

¹⁵⁷ Herbert Paulus, Besprechung „*Gerhard Kunze*, Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen“, in: Nachrichten des Instituts für merowingisch-karolingische Kunstforschung, 1955 Heft 9 Seite 7.

¹⁵⁸ Gegen die Deutung des Begräbnisses Kaiser Konstantins als eines Versuchs einer Apotheose des Kaisers wendet sich mit schwerwiegenden Argumenten Hermann Dörries in seinem Buche „Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins“ (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge Nr. 34, Göttingen 1954) auf den Seiten 413—424 („Konstantins Bestattung“). Auch Heinz Kraft (Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung — Beiträge zur historischen Theologie, herausgegeben von Gerhard Ebeling, Bd. 20 — Tübingen 1955), der sich in der Interpretation des Begräbnisses Kaiser Konstantins (a.a.O., S. 157 ff.) zwar wesentlich von den Ausführungen von Hermann Dörries unterscheidet, wendet sich gegen eine Deutung in dem Sinne, daß mit der Anlage des Kaisergrabes in der Apostelkirche und der Bestattung eine Apotheose, d. h. eine Vergötterung des Kaisers beabsichtigt gewesen sei.

wo er schreibt: „In dem Augenblick, wo Basilika und Rotunde für den kirchlichen Geschmack sozusagen ‚modern‘ wurden, hatten sie schon eine Bedeutung: sie waren ‚repräsentativ‘, d.h. sie dienten dem Staatskult; denn sie waren ja in erster Linie für die ‚Prozessionsliturgie des Kaisers‘, für die Epiphanie des ‚Dominus et Deus‘ gebaut worden.“ Eine solche Betrachtungsweise übersieht, daß zur damaligen Zeit die „Zwei gewaltenlehre“ die Herrschaftsvorstellungen beherrschte, und beruht zudem auf einer Mißdeutung von Bestattungsbräuchen und des Kaiserzeremoniells. Denn wir dürfen weder das Begräbnis Kaiser Konstantins in der Apostelkirche zu Konstantinopel als den Versuch einer Apotheose des Kaisers deuten,¹⁵⁸ noch das Zeremoniell der Festtagsprozessionen, das uns im Zeremonienbuch des oströmischen Kaisertums überliefert und von dem noch an späterer Stelle eingehender zu sprechen ist, in diesem Sinne interpretieren.

Die Zweigewaltenlehre beherrschte die Vorstellungen der Christenheit bis in die Zeit der Gotik hinein. In dem Ringen zwischen dem Papsttum und dem mittelalterlichen Kaisertum (im Investiturstreit und in den Auseinandersetzungen der Stauferzeit) ging es um die Frage, welche der beiden „Gewalten“ den Vorrang innerhalb der Christenheit hätte. Die Lehre von den zwei Gewalten selbst wurde damals zwar noch nicht verworfen. Doch gingen die Auffassungen der Parteien sehr weit auseinander:

Das religiöse und politische Glaubensbekenntnis Kaiser Friedrichs I. fand in der Festgestaltung der „Curia Christi“ des Jahres 1188 in Mainz einen sinnfälligen Ausdruck. Auf diesem Reichstag führte nicht der Kaiser den Vorsitz. Der Thronessel in der Mitte war für Christus, den wahren Kaiser des Reiches, freigelassen; zu seinen Seiten saßen die „Stellvertreter“ Christi auf Erden, der Kaiser und der päpstliche Legat. „Es war das letzte Mal, daß die große Einheit der einträchtig gedoppelten Gewalt von Regnum und Sacerdotium nach außen in Erscheinung trat.“¹⁵⁹

Demgegenüber war das Papsttum und insbesondere einige Jahre später Innozenz III. „bei der These angelangt, daß der Papst der eigentliche, wahre Kaiser im Abendlande und der Kaiser nur sein Stellvertreter, Vikar oder Prokurator sei. Daraus ergab sich, daß die imperiale Gewalt letztlich zwar immer noch von Gott, aber von ihm zunächst an seinen Stellvertreter auf Erden verliehen und erst von diesem ‚mediante potestate papali‘ an den Kaiser zur Ausübung weitergegeben sei“.¹⁶⁰

Unter Papst Bonifaz VIII. wurde die Zweigewaltenlehre grundsätzlich verworfen. In der Bulle *Unam sanctam* vom 18. 11 1302 erklärte dieser Papst:¹⁶¹

Igitur ecclesiae unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus scilicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor.
(= Die eine und einzige Kirche hat also nur einen Körper, ein Haupt, nicht zwei

¹⁵⁹ Franz Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelhülle (Diss. phil. Wien — ungedruckt — 1942), S. 79 f.

¹⁶⁰ Eduard Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters — mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik (2 Bde. Würzburg 1942), S. 266 f.

¹⁶¹ Carl Mirbt, a.a.O., Nr. 244.

wie ein Ungeheuer, nämlich Christus und als Stellvertreter Christi Petrus und den Nachfolger Petri.)

Wir stellen also fest, daß die „Zweigwaltenlehre“ die Vorstellung vom „Gottesreich“, d. i. vom „corpus Christi“ = der Kirche“, mindestens seit Kaiser Konstantin bis hin in die Zeit Kaiser Friedrichs II. bestimmt hat. Es ist zu vermuten, daß diese Lehre auch in der Gestalt des Kirchengebäudes einen baulichen Ausdruck gefunden hat, da ja, wie unsere Quellen behaupten, das Kirchengebäude die allgemeine Kirche, d. h. das „corpus Christi“, abgebildet hat.

Der bauliche Ausdruck

a) in altchristlicher Zeit

Für uns erhebt sich nun die Frage, in welcher Weise die Zweigwaltenlehre in der Gestalt des Kirchengebäudes zum Ausdruck gebracht worden ist. Zur Beantwortung dieser Frage gibt uns die Festrede des Eusebius anläßlich der Feier der dritten Dekade der Regierung Kaiser Konstantins d. Gr. (die sogenannte „Tricennatsrede“) den Schlüssel in die Hand. Darin erklärt Eusebius, daß das irdische Reich Konstantins das Abbild des des himmlischen Reiches sei.

Wie lagen nun die Verhältnisse im Reiche Konstantins hinsichtlich der Verteilung der beiden Gewalten des *corpus christianum*?

Im Jahre 330 hatte der Kaiser die Stadt Byzanz unter dem Namen Konstantinopel zur Reichshauptstadt erwählt. Der Sitz des „Imperium“ lag also in der östlichen Reichshälfte.

Als der „Erste der Priester“ galt der Papst in Rom. In der Novelle 131 bestimmte Kaiser Justinian „de ecclesiasticis titulis“ ausdrücklich:¹⁶²

c. 2. Ideo sancimus secundum earum definitiones sanctissimum Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praeponatur.

(= Wir bestätigen, daß der hochheilige Papst von Alt-Rom der erste aller Priester ist, daß aber der Erzbischof von Konstantinopel, Neu-Rom, den zweiten Platz nach dem heiligen apostolischen Stuhle zu Alt-Rom innehat, vor allen anderen Bischofssitzen aber den Vorrang besitze.)

Der Ausdruck „bestätigen“ (sancimus) läßt erkennen, daß es sich in dieser Verordnung des Kaisers nicht um eine neue Regelung handelt, sondern bestehende Anschauungen nur gesetzlich fixiert werden. Der Sitz des Oberhauptes des „Sacerdotiums“ befindet sich also im Westen des Reiches.

Unsere Untersuchung zeitigte folgende Ergebnisse:

1. Das Kirchengebäude wurde als Abbild des corpus Christi, d. h. des Gottesreiches oder der allgemeinen Kirche, verstanden.
2. Auch das Reich Konstantins des Großen und sinngemäß das Reich Justinians I. wird als Abbild des Gottesreiches verstanden.

¹⁶² Carl Mirbt, Quellen (1901), Nr. 143.

Wenn sowohl das Kirchgebäude als auch das Römische Reich Kaiser Konstantins in gleicher Weise als Abbild des Gottesreiches verstanden werden konnten, so ist daraus zu folgern, daß zwischen den Verhältnissen, die im Römischen Reiche gegeben waren, und der Gestalt der Kirche enge Beziehungen bestanden haben bzw. daß in beiden dieselben Vorstellungen ihren Niederschlag gefunden haben.

Welches sind nun die gemeinsamen Merkmale der konstantinischen Kirchenbauten?

1. Die großen Bauten der konstantinischen Zeit (Typus, Jerusalem, Bethlehem, Rom, Konstantinopel) waren durchweg mit einem Atrium versehen.¹⁶³

2. „Eine Ostung der konstantinischen Kirchen darf . . . als ausgeschlossen gelten. Die uns bekannten Basiliken Lateran, St. Peter, St. Paul, Martyrion, Apostoleion, Tyrus, sind sämtlich gewestet, aber wohl auch St. Laurentius und Heliopolis. Mamre dürfte in jeder Hinsicht ein Ausnahmefall sein“, meint Gerhard Kunze im ersten Teil seines Werkes „Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen.“¹⁶⁴ Wenn wir auch die Frage der „Ostung“, d. h. der Aufstellung des Altars im Innern der Kirche, nicht im Sinne Gerhard Kunzes beantworten und deswegen zunächst offen lassen möchten, so dürfen wir dem obigen Zitat doch entnehmen, daß die genannten Bauten ihre Apsis am westlichen Ende des Kirchengebäudes — oder besser gesagt: im westlichen Teil des Gebäudekomplexes¹⁶⁵ hatten.

Bei der Behandlung der konstantinischen Bauten und ihrer Symbolik muß an dieser Stelle auf eine Erkenntnis hingewiesen werden, die Werner Groß in seinem Aufsatz „Zur Bedeutung des Räumlichen in der mittelalterlichen Architektur“¹⁶⁶ niedergelegt hat und die sinngemäß auch auf die konstantinischen Komplexanlagen anzuwenden ist: „Bei der Frage nach dem künstlerischen Raumcharakter wird es wesentlich darauf ankommen, das damalige Bauwerk in seiner künstlerischen Totalität zu erfassen. Ein offenkundiger Mangel des bisherigen Deutungsverfahrens besteht darin, daß dieses sich vorwiegend auf die Mittelschiffsstruktur beschränkte.“

Die altchristliche und die frühromanische Apsis war, worauf Günter Bandmann hinweist,¹⁶⁷ der Raum der Kathedra, des Bischofsstuhles. Die Apsis „ist kein Vorführungsraum für die Kulthandlung; der Altar

¹⁶³ Alfons Maria Schneider, Atrium, in: Reallexikon für Antike und Christentum, herausgeg. von Theodor Klauser, Bd. I (Stuttgart 1950), Sp. 887.

¹⁶⁴ Gerhard Kunze, Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 4, Göttingen 1949), S. 77.

¹⁶⁵ Siehe Anm. 116.

¹⁶⁶ Werner Groß, Zur Bedeutung des Räumlichen in der mittelalterlichen Architektur, in: Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Vorträge der Ersten Deutschen Kunsthistorikertagung auf Schloß Brühl 1948, herausgegeben von Wolfgang Braunfels, (Berlin 1950), Seite 85.

¹⁶⁷ G. Bandmann, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch XV (1953), S. 31 ff.

gehört nicht in sie hinein“, schreibt Hans Gerhard Evers.¹⁶⁸ Bei Augustin († 430) und im Liber Pontificalis (um 515) wird die Apsis als „sedes episcopalis“ bezeichnet.¹⁶⁹ Sie ist ein eigener Hoheitsraum. Die Bedeutung des eigenwertigen Raumes läßt noch Durandus erkennen, wenn er sagt, die Apsis sei „ein vom Tempel oder Palatium etwas abgesondertes Gebäude.“¹⁷⁰ Über die Symbolik der Kathedra heißt es in der bereits erwähnten¹⁷¹ nestorianischen Expositio officiorum ecclesiae: „Der Bischofssitz ist der Sitz des Hohenpriesters, des Sohnes Aarons.“¹⁷²

Wenn wir im Kirchengebäude nun den Platz bzw. den Gebäudeteil bestimmen sollen, der das „Sacerdotium“ in diesem Abbild des Gottesreiches zu verkörpern hatte, dann müssen wir sagen: Dieser Raumteil war die Apsis. Das geht auch aus dem Gedicht hervor, das der Hofbeamte Paulos Silentarios bei der zweiten Einweihung der Hagia Sophia zu Konstantinopel am 24. Dezember 562 in Gegenwart des Kaisers und des Patriarchen vortrug und das uns eine Beschreibung des Baues bietet. An der Stelle, die uns das Vorhandensein einer Ikonostase mitteilt bzw. die Presbyteriumsschranken beschreibt,¹⁷³ wird die Apsis ausdrücklich als Bereich des Priesters bezeichnet:¹⁷⁴

686 οὐδὲ μὲν οὐ μόνους ἐπὶ τείχεσιν, ὁππόσα μύστην
ἄνδρα πολυγλώσσοιο διακρίνουσιν ὀμίλου,

688 γυμνάς ἀργυρέας ἔβαλλε πλάκας, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς
κίονας ἀργυρέοισιν ὄλους ἐκάλυψε μετᾶλλοις.

(= Aber nicht nur die Wände, welche den Priester trennen von der vielstimmigen Schaar, bedeckte er mit schlichtem Silberblech, sondern auch die Säulen selbst überzog er ganz mit Silber.)

Alfons Maria Schneider übersetzt:¹⁷⁵

„Ja, nicht allein die Wand, die den Chor vielstimmiger Sänger
Trennt vom gesonderten Raum für die Schar der heiligen Priester,
Überzog er mit Blech von schlichtem Silber, . . .“

¹⁶⁸ Hans Gerhard Evers, Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur (München 1939), S. 92.

¹⁶⁹ J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1924, S. 132 Anm. 5.

¹⁷⁰ Durandus, Rationale divinatorum officiorum, 1, 1 n. 19; vgl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (2. Aufl.), S. 132; G. Bandmann, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, a.a.O. S. 32.

¹⁷¹ Siehe Seite 45 f. und Anm. 108—110.

¹⁷² A. M. Schneider, Liturgie und Kirchenbau in Syrien, S. 52.

¹⁷³ Nach Paul Friedländer [Johannes von Gaza und Paulus Silentarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit, erklärt von Paul Friedländer — Sammlung wissenschaftl. Kommentare zu griech. u. röm. Schriftstellern, Bd. 8 —, S. 287] spricht man besser von Presbyteriumsschranken. Friedländer verweist hierzu auf Holl, Archiv f. Religionswiss. IX (1906) S. 369 ff.

¹⁷⁴ Paulus Silentarius, ΕΚΦΡΑΣΙΣ ΤΟΥ ΝΑΟΥ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΣΟΦΙΑΣ, Vers 686—689 (Johannes von Gaza und Paulus Silentarius [vollständiger Titel s. Anm. 173] S. 246).

¹⁷⁵ A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel. Bilderhefte antiker Kunst, herausgeg. vom Archäologischen Institut des Deutschen Reiches, Heft 6 (Berlin 1939), S. 15 f.

Die Apsis, die das Sacerdotium im Bilde des Gottesreiches, das uns das Kirchengebäude bieten will, verkörpert, bildet bei den großen repräsentativen Bauten der konstantinischen Zeit den Westteil der Anlage, so daß der Bischofssitz im westlichen Teil des Gebäudes liegt — analog den Verhältnissen im Römischen Reiche, in dem sich der Sitz des Papstes, des Rang-ersten in der Zahl der Bischöfe, ebenfalls in der westlichen Hälfte befand. Man wird es nach all dem wohl kaum als Zufall werten dürfen, daß in *St. Peter* und in *St. Paul vor den Mauern* die Gräber der Apostel ihren Platz in der Apsis der konstantinischen Anlagen hatten.¹⁷⁶

Kaiser Konstantin hingegen wurde im Atrium der Apostelkirche zu Konstantinopel beigesetzt. Nach der Darlegungen August Heisenbergs¹⁷⁷ war das Apostoleion eine Basilika mit der Apsis im Westen und einem Vorhofe (Atrium) im Osten, der von Hallen eingefast war und in dem die Grabrotunde lag. Das Atrium war — nicht nur in diesem Falle — seiner Form nach ein repräsentativer Hof. Es war bei den Griechen auch durchaus geläufig, diesen Gebäudeteil als *αὐλή*, „Hof“, zu bezeichnen,¹⁷⁸ ebenso wird in der lateinischen Sprache die Bezeichnung „aula“, „Hof“, auf das Atrium angewendet.¹⁷⁹ Und dieser Hof lag im östlichen Teil der konstantinischen Kirchenanlage, von Mauern und Hallen umgeben. Da das Kirchengebäude — genau so wie das Römische Reich Kaiser Konstantins — als ein Abbild des *corpus Christi*, des höheren Reiches, d. i. des „Gottesreiches“, verstanden wurde und der Bischofssitz sich in ihm — analog dem Sitz des Papstes — im Westen befand, ist zwangsläufig zu folgern, daß mit dem „Hof“ im östlichen Teil der Anlage eine Anspielung auf den Kaiserhof gemeint war, zumal die Worte „aula“ und *αὐλή* genau so wie das deutsche Wort „Hof“ sowohl den Gebäudehof als auch die Hofhaltung des Kaisers, Königs oder eines sonstigen Fürsten bezeichnen.

Von hier gewinnen wir auch ein zwangloses Verständnis einer Stelle in Eusebs „Vita Constantini“, die bereits zu mannigfachen Interpretationen Anlaß gegeben hat. Wir meinen den Bericht Eusebs über die Errichtung des Altars im Atrium der Apostelkirche, die der Kaiser zu seiner Grabesstätte ausersehen hatte:¹⁸⁰

Dies alles weihte der Kaiser, um für alle das Andenken der Apostel unseres Soter zu verewigen (*Ταῦτα πάντα ἀφιέρου βασιλεὺς διαινίζων εἰς ἅπαντας τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τὴν μνήμην*). Er baute aber, indem er noch etwas anderes plante, was zuerst verborgen blieb, zum Schluß

¹⁷⁶ Vergleiche auch Gerhard Kunze, a.a.O., S. 71 Abb. 19.

¹⁷⁷ August Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, I. II. Leipzig 1908.

¹⁷⁸ A. M. Schneider, Atrium, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I Sp. 887.

¹⁷⁹ Siehe z. B. Stowassers Lateinisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, 7. Aufl. Leipzig 1932, S. 86: „aula“.

¹⁸⁰ Eusebius von Caesarea, Vita Constantini IV, 60; der Wortlaut der deutschen Übersetzung ist dem Buche von Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, S. 416, entnommen.

aber allen offenbar wurde.¹⁸¹ Er selbst hat den Platz dort für die Zeit seines Todes ausersehen, in dem überwältigenden Drang seines Glaubens vorsorgend, daß sein Leib nach dem Tode Teilhaber des Ehrentitels der Apostel würde, derart daß der Wert der Gebete auch ihm zugute komme (wörtlich: daß er auch nach seinem Tode gewürdigt würde der Gebete), die hier zu Ehren der Apostel dargebracht werden würden. Deshalb ordnete er an, hier Kirche zu halten, und stellte einen Altar mitten hinein. (*αὐτὸς γοῦν αὐτῷ εἰς δέοντα καιρὸν τῆς αὐτοῦ τελευτῆς τὸν ἐνταυθοῖ τόπον ἐταμιεύσατο, τῆς τῶν ἀποστόλων προσορήσεως κοινωὸν τὸ ἑαυτοῦ σῆμα μετὰ θάνατον προνοῶν ὑπερβαλλούση πίστεως προθυμία γενήσεσθαι, ὡς ἂν καὶ μετὰ τελευτῆν ἀξιῶτο τῶν ἐνταυθοῖ μελλουσῶν ἐπὶ τιμῇ τῶν ἀποστόλων συντελεῖσθαι ἐρχῶν*).

Wenn man die Symbolik des Gotteshauses berücksichtigt, ist der Sinn dieser Worte eindeutig und mußte zu konstantinischer Zeit auch wirklich allen offenbar sein. Konstantin wollte in einem anschaulichen Bilde darauf hinweisen, daß in dem Kaiserhof (Atrium = Hof), in dem er leiblich zugegen war, ein Altar des Soter (lat.: „Salvator“) errichtet und das Christentum gepflegt worden sei und weiterhin gepflegt werde, d. h. zugleich: das Andenken der Apostel ehrend wachgehalten werde. Über den Zweck dieser Maßnahme meint Hermann Dörries:¹⁸² Der Kaiser möchte in den Genuß der Fürbitte der Gemeinde kommen. „Sein Absehen geht auf den Gewinn, den er für seine Seele aus den zum Gedächtnis der Apostel dargebrachten Gebeten erhofft. Das ist der Sinn der Grabanlage: ‚heilsamer Nutzen für seine Seele‘, Schutz, nicht kultische Verehrung!“ Noch besser steht die Interpretation, die Heinz Kraft gibt, mit der Symbolik des Kirchengebäudes in Einklang: „Was sich in Sarkophag, Säulen und Mausoleum ausdrückt, ist das Selbstbewußtsein des römischen Kaisers. . . . Die Attribute machen im christlichen Reich den Kaiser nicht zum Gott, aber sie erkennen an, daß Gott ihn an diese Stelle gesetzt hat und die Welt in dieser Weise geordnet hat.“¹⁸³

Die oben zitierte Stelle aus Eusebs „Vita Constantini“ ist zugleich das früheste Zeugnis für die Errichtung eines Salvatorialtares in dem Bereich des Kirchengebäudes, der als das Sinnbild des Kaisertums (der „regalis potestas“) galt.

Aus der dargelegten Auffassung der Kirchenanlage als ein Abbild des Gottesreiches ist auch jene alte Symbolik verständlich, die den Altar Christus gleichsetzte und ihren sichtbaren Ausdruck im „Altarkuß“ fand.¹⁸⁴ Diese Symbolik ist schon für die Zeit des Eusebius (Euseb. h. e. 10, 4, 68),

¹⁸¹ Vgl. auch S. 55.

¹⁸² Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, S. 424. — Die Aufstellung der Apostelsärge“ steht dazu nicht in Widerspruch, wie Hermann Dörries (a.a.O. S.420 ff.) aufzeigt. Denn bei diesen handelt es sich lediglich um Memorien, nicht aber um wirkliche Apostelgräber; diese Särge bargen auch keine Reliquien.

¹⁸³ Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, S. 159.

¹⁸⁴ „Ganz unklar ist, wie es zu der christlichen Symbolik Altar = Christus gekommen ist“, schreibt Theodor Klauser im Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I, Stichwort ‚Altar III (christlich)‘, Sp. 353.

des Ambrosius (Ambros. De sacramentis 5, 2 § 7) und bei Cyrill (Cyrill. Alex., Lib. X de oratione, p. 310) bezeugt und war bis in das Mittelalter lebendig. Im Pontificale Romanum heißt es in der Liturgie der Subdiakonsweihe: „Altare quidem sanctae Ecclesiae ipse est Christus“ (= Der Altar der heiligen Kirche ist Christus selbst).¹⁸⁵

Obwohl der Bischof in der Kirche thront und als ein Typus des abendmalspendenden Christus seines Amtes waltet und „wie der Herr selbst“ zu achten ist und obwohl das Kaisertum bzw. die königliche Gewalt im Kirchengebäude sinnbildlich dargestellt ist und der Kaiser als ein „Typus des Erlösers der Welt“¹⁸⁶ und als ein „Typus des Weltenherrschers“¹⁸⁷ angesehen und geehrt wurde, sind dennoch weder der Bischof noch der Kaiser die eigentlichen Herren dieses sinnbildlich dargestellten Reiches. Der wirkliche Herr ist Christus selber. Er wird am Altar gegenwärtig: im Evangelienbuch und in der Lesung mit seinem Wort, im Sakrament des Altars mit seinem Leibe und seinem Blut. Trotz aller Ehrungen, die dem Bischof und dem Kaiser in der Kirche zuteil wurden, fungierten sie innerhalb dieses Gebäudes, das als ein Abbild des „höheren Reiches“ verstanden wurde, nur als Diener und Beauftragte des wahren Herrn dieses Reiches, dem sie die schuldige Ehrerbietung durch den Kuß des Evangelienbuches und des Altars zu erweisen hatten. Beim Einzug des Kaisers in die Kirche wurde das „Ecce mitto angelum meum . . .“ gesungen.¹⁸⁸ Der Kaiser ist der Bote (angelus), der Beauftragte, des wahren Herrn. Die Laudes lassen klar erkennen, wer der eigentliche „rex“ ist: der „rex pacificus“, der „rex magnificus“, d. h. Jesus Christus.¹⁸⁹ Ganz deutlich ist das am Zeremoniell der großen Prozessionen des oströmischen Kaisertums ersichtlich, deren Ablauf in dem auf uns überkommenen Zeremonienbuch¹⁹⁰ aufgezeichnet ist. Für unsere Untersuchung sind die Angaben über die Prozessionen an den Hochfesten (Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Verklärung und Mariä Lichtmeß) bemerkenswert, von denen hier einige Auszüge in Übersetzung wiedergegeben seien, die das Zeremoniell der Kaiserprozession in der „Großen Kirche“, der Hagia Sophia, in Konstantinopel betreffen. Da heißt es:¹⁹¹

¹⁸⁵ Franz Joseph Dölger, Der Altarkuß, in: F. J. Dölger, Antike und Christentum, Bd. II (Münster 1930), S. 161—183.

¹⁸⁶ Siehe die Krönungsordines des Mittelalters.

¹⁸⁷ Siehe z. B. das Titelbild des Evangeliars Kaiser Ottos II. im Aachener Münsterschatz. Hier ist der Kaiser auf dem Throne des Weltenherrschers sitzend, von der Mandorla umgeben, dargestellt. Vergleiche dazu die von Percy Ernst Schramm (Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, Leipzig 1928, S. 81 ff.) gegebene Erläuterung.

¹⁸⁸ Kantorowicz, The „King's Advent“ and the enigmatic panels in the door of Santa Sabina, in: Art Bulletin XXVI, 1944, S. 217; G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 185.

¹⁸⁹ Siehe z. B. die bei G. Bandmann (Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 185) abgedruckten Laudes.

¹⁹⁰ A. Vogt, Le livre des cérémonies, Paris 1935.

¹⁹¹ A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, S. 22 ff.; vgl. A. Vogt, a.a.O., S. 61.

„Der sechste Empfang findet bei der ‚Kunsthur‘ (Horologion) der Sophienkirche statt. Es empfängt dort der Führer der Blauen mit der Gefolgschaft der Weißen . . . Von dort treten die Kaiser durch das ‚Schöne Tor‘. Innerhalb des Vorhanges, der von der Wölbung der Narthexvorhalle hängt, *nimmt ihnen der Oberkammerherr die Kronen ab*. Der Patriarch erwartet sie bereits an der Narthextüre, umgeben von seinem gewöhnlichen Gefolge. Die Majestäten treten so zu dem Patriarchen ein, *bezeigen zuerst dem Evangelienbuch, das der Archidiakon trägt, ihre Verehrung*, küssen dann den Patriarchen und gehen dann zur ‚Kaisertüre‘, wo sie, die Kerzen in der Hand, durch dreimaliges Verneigen Gott danken. Wenn der Patriarch sein Gebet beendet hat, beginnt der Einzug. Die Stab- und Insignienträger kommen herein und stellen sich links und rechts verteilt auf ihre Plätze. *Die Banner der Rhomäer und die Standarten mit dem Bild der Fortuna aber stehen zu beiden Seiten der Altarraumtüre*, das Kreuz des hl. Konstantin rechts davon. *Die Magistri und Prokonsuln samt den übrigen Senatoren und den Palastgarden nehmen ihre Plätze auf der rechten Kirchenschiffseite ein. Hier kommen auch die Majestäten durch*. Wenn sie vor die Chorschranken bis zur Porphyrscheibe gekommen sind, tritt der Patriarch allein durch die Schranken und stellt sich vor die *linke* zum Altarraum führende *Türe*. Die Kaiser danken Gott durch dreimaliges Neigen der Kerzen, verbeugen sich vor der Türe, wo der Patriarch steht, und treten ein. Wenn sie zum Altar gelangt sind, *küssen sie das Bild auf dem Altartuch*, welches vom Patriarchen hochgehalten und ihnen zum Kuß dargereicht wird. Dann breiten sie über den hl. Tisch die beiden weißen Linnentücher. *Sie verehren auch die hl. Kelche, Patenen und Kelchtücher . . .*“

Was ist aus diesen Anweisungen für unsere Untersuchung zu entnehmen? Außerhalb des Kirchengebäudes werden vor dem Betreten noch politische Empfänge und Huldigungsakte getätigt. Der eigentliche Kultraum beginnt an der ‚Kaisertüre‘, — so genannt, weil durch sie hindurch der Kaiser den gottesdienstlichen Raum betritt —. Die Narthexvorhalle ist derjenige Raum, in dem sich die Kaiser auf ihre gottesdienstlichen Handlungen vorbereiten. Sie legen die Kronen ab, denn im Kirchengebäude, d. h. im kultischen Hauptraum, fungieren sie nicht als Herrscher; hier ist Christus der wahre Herr, und den verehren sie. Wenn sie das Evangelienbuch, den Altar und die Altargeräte küssen, wird vom Schreiber des Zeremonienbuches stets hinzugefügt, daß es sich um Akte der Verehrung handelt; der Kuß des Patriarchen hingegen ist der Bruderkuß. Bei der Aufstellung der Banner und Standarten fällt auf, daß die Reichsinsignien rechts und links im Kirchengebäude verteilt werden, so daß die anwesende Gemeinde sinnbildlich „das Reich“ darstellt. Die Banner der Rhomäer und die Standarten mit dem Bilde der Fortuna, d. h. die Symbole des Herrscherhauses und des Kaisers selbst, sind zu beiden Seiten der mittleren Altarraumtüre gruppiert, die übrigens in den byzantinischen Liturgien auch die „heilige“ oder die

„königliche Tür“ genannt wird. Die Kaiser betreten den Altarraum aber durch die linke Tür. Die kaiserlichen Banner und Standarten sind also nicht zur Verherrlichung des kaiserlichen Einzugs aufgestellt; sie sind hier als die Symbole des „wahren Königs des Reiches“ gedacht. Die „Königstür“ („königliche Tür“) ist Christus vorbehalten; durch sie werden die heiligen Gaben getragen, wie das Zeremonienbuch an anderer Stelle berichtet. Der (irdische) Kaiser hingegen betritt den Altarraum durch einen Nebeneingang, die linke Seitentür, und ohne den Schmuck seiner kaiserlichen Insignien (Krone).

Der Prozessionsweg des Kaisers führt an der rechten Schiffsseite entlang, dort sind die kaiserlichen Beamten aufgestellt. Wir werden hier an das Bild einer Galeere erinnert, auf der die Ruderer zu beiden Seiten ihre Plätze haben. Auch die kaiserlichen Beamten (Senatoren und Prokonsuln) fungieren als die Bediensteten im Gottesreich, sie stehen an der rechten Schiffsseite, während die Priester und Diakonen, die an der gottesdienstlichen Feier nicht amtierend beteiligt sind, an der linken Seite Aufstellung nahmen. Sollte diese Aufstellung nicht auch sinnbildlichen Charakter gehabt haben und von der Vorstellung des „Kirchenschiffs“ veranlaßt worden sein?

Der Platz des „wahren Königs“ des Reiches, dessen Abbild das Kirchengebäude war, wurde auch durch andere Herrschaftssymbole jedem Kirchenbesucher, dem diese Symbole ja bereits seit heidnischer Zeit bekannt waren, kenntlich gemacht. E. Baldwin Smith hat in seiner erst nach seinem Tode erschienenen Arbeit „Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages“ überzeugend dargelegt, daß das Altarciborium, der Baldachin über dem Altar, ein Herrschaftsabzeichen war und auch als ein solches aufgefaßt werden sollte,¹⁹² durch das der Thron des „wahren Königs“, nämlich Christi, in derselben Weise kenntlich gemacht werden sollte wie der des weltlichen Herrschers in seinem Thronsaal. Der Baldachin des thronenden Kaisers ist als Tabernakel des Altars von der Kirche übernommen worden.¹⁹³ Ernst Langlotz nimmt darüberhinaus an, daß auch Akklamationen wie das ‚Kyrie eleison‘ und das ‚dignum et justum‘ letzten Endes als Ableitungen bzw. Anlehnungen an die Akklamationen des Kaisers entwickelt oder ins Christliche gewendet worden sind.¹⁹⁴

¹⁹² E. Baldwin Smith, *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages* (Princeton Monographs in Art and Archeology XXX, Princeton 1956), S. 107 ff.

¹⁹³ Ernst Langlotz, *Der architektonische Ursprung der christlichen Basilika*, in: *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlin 1951, S. 36; Alfred Stange, a.a.O., S. 72; Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 136.

¹⁹⁴ E. Langlotz, a.a.O., S. 36.

b) Die „Gottesreich“-Symbolik der früh- und hochmittelalterlichen Kirchenbauten

Aus den obigen Darlegungen geht eindeutig hervor, daß das altchristliche Kirchengebäude als Abbild des „Gottesreiches“ (= ecclesia = corpus Christi) vorgestellt wurde und dieses auch in seiner Gliederung zum Ausdruck gebracht hat. Wenn also Franz Unterkirchner in seiner Arbeit „Der Sinn der deutschen Doppelchöre“¹⁹⁶ feststellt, daß die Gegenchöre der ottonischen und staufischen Zeit ganz offensichtlich auf das Imperium und auf das Sacerdotium Bezug nehmen, so beruht das auf keinem Fehlschluß. Zurückzuweisen ist jedoch seine — inzwischen auch von andern übernommene¹⁹⁶ — Ansicht, daß diese Bedeutung erst in der ottonischen Zeit zugewachsen sei. Sie lag vielmehr bereits den altchristlichen Gegenchoranlagen (wie z. B. Baalbek, Erment in Oberägypten, Orléansville¹⁹⁷) zu Grunde und ist von dort in ununterbrochener Tradition ins Mittelalter hinein weitergeführt worden. Es verhält sich auch nicht so, daß dieser Bautypus nur auf Deutschland beschränkt gewesen ist.¹⁹⁸ Die „doppel-

¹⁹⁵ Franz Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre. Diss. phil. Wien 1942 (ungedruckt).

¹⁹⁶ z. B. G. Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, S. 228.

¹⁹⁷ Joseph Sauer, Doppelchöre, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von M. Buchberger, Bd. III (Freiburg i. Br. 1931), Sp. 413.

¹⁹⁸ Eine der frühesten Gegenchoranlagen war die Abteikirche von Abingdon (bei Oxford), die um 680 erbaut wurde; von ihr heißt es in der Klosterchronik: „erat rotundum, tam in parte occidentali quam in parte orientali.“ (A. W. Clapham, English Romanesque Architecture, Oxford 1930, S. 37. — Clapham vermutet, daß diese merkwürdige Anlage darauf zurückzuführen sei, daß das Kloster ein Doppelkloster für Mönche und Nonnen war). — Spanien besitzt zwei Beispiele: Santiago in Peñalba, dessen jetziger Bau im Jahre 937 geweiht und 1105 geringfügig verändert worden ist. Die andere spanische Doppelchorkirche ist S. Pedro del Bural (Lerida), bald nach 1000. — In Italien ist S. Pietro in Grado bei Pisa eine Gegenchorkirche, deren Westteil von manchen Forschern bereits in die Zeit von 420 datiert wird. Venturi läßt die beiden Teile in kurzem Abstand von einander gegen 1148 entstanden sein. Eine weitere Doppelchorkirche befindet sich auf Sardinien: S. Gavino in Portotorres. Venturi datiert die Kirche in den Anfang des 11. Jahrhunderts (Storia dell'arte italiana III S. 852), P. Toesca (Storia dell'arte italiana, Turin 1927, S. 557) an das Ende des 12. Jahrhunderts. Gegenapsiden hat auch die Kirche S. Pietro di Civate bei Bergamo, deren Ostapsis 1040 durch ein Ostportal durchbrochen und geöffnet worden ist. Eine zweite oberitalienische Doppelchorkirche ist S. Giorgio di Valpolicella, die nach einigen Autoren dem Ende des 11. Jahrhunderts entstammt, nach Schaffran in die Zeit des Langobardenkönigs Luitbrand (712—744) zurückreicht. Die Westapsis ist jetzt durch ein Portal durchbrochen, das wahrscheinlich schon im Mittelalter angelegt ist. — Frankreich hat im Dom von Nevers einen doppelchörigen Bau. Eine zweite Doppelchoranlage befand sich in La Marche bei Nevers, die jedoch am Anfang des 19. Jahrhunderts abgerissen worden ist. — In der Kirche von Martianz in Ungarn befindet sich auf den aus dem Jahre 1392 stammenden Fresken das Bild einer doppelchörigen Kirche. In der Reihe der Heiligenfiguren, die unter den Chorfenstern der Kirche dargestellt sind, befindet sich eine Heilige mit einer Krone in der Rechten und einer Gegenchorkirche in der Linken. Unterkirchner meint, man könne daraus keinen Schluß ziehen, ob es auch in Ungarn solche Kirchen gegeben habe.

polige“ Gottesreichidee war nicht auf die Grenzen des Deutschen Reiches beschränkt; sie beherrschte auch die Vorstellungen der Bewohner der Königreiche, die nicht unter deutscher Herrschaft oder deutschem Einfluß standen, ist dort jedoch im Verlauf des Mittelalters teilweise etwas früher aufgegeben worden als in Deutschland. Die Gegenchoranlage wies durch ihre Bauformen auf die sakrale Gleichstellung der beiden Gewalten des Gottesreiches hin; denn beide Gewalten stammen ja nach der Auffassung der betreffenden Bauherrn — gemäß der Formulierung Kaiser Justinians I. — „aus einem und demselben Ursprung.“ Ein „Pol“ ist stets als Sinnbild der königlichen bzw. kaiserlichen Gewalt ausgebildet, der andere als Sinnbild des Priestertums. Dabei ist bei den Gegenchorkirchen darauf hinzuweisen, daß in einigen von ihnen der „Sacerdotium“-Chor im Osten und der Chor der „königlichen Gewalt“ im Westen des Gebäudes liegt, in andern jedoch umgekehrt, so daß sich in diesen der Chor des Sacerdotiums im Westen, der des Kaisertums im Osten befindet.¹⁹⁹ Der Altar als Sinnbild des wahren Königs dieses Reiches stand zwischen den beiden Chören und bildete das Zentrum des gottesdienstlichen Raumes — wenn auch nicht die mathematische Mitte. Bei den Westwerkbauten hingegen befindet sich die Apsis als Wahrzeichen des Sacerdotiums stets im Osten, das Westwerk hingegen bildet stets das Sinnbild der königlichen bzw. kaiserlichen Gewalt. Wir dürfen unsere Erkenntnis, daß in der Gestalt des frühmittelalterlichen Kirchengebäudes bis etwa in die Zeit von 1250 hin auf die beiden Gewalten des Gottesreiches angespielt wird, nicht bloß auf die Gegenchöre und Westwerkbauten beschränken, sondern müssen auch die Kreuzbasiliken, Zentralturm- und Zentralbauten sowie die sogenannten Wehrkirchen in unsere Betrachtung einbeziehen. Wenn der Verfasser alle diese Bautypen erst in dem Kapitel über die mittelalterlichen Bauten behandelt, so will er damit nicht behaupten, daß diese Typen erst im abendländischen Kirchenbau erstmalig entwickelt worden sind, sie sehen vielmehr teilweise auf eine alte Tradition zurück, die ihre Wurzeln in altchristlicher Zeit hat.

Die Ausdrucksformen und Anspielungen auf die Gewalten des Gottesreichs (= ecclesia) sind mannigfaltig. Der Verfasser muß sich darauf beschränken, einige wenige herauszugreifen.

Günter Bandmann hat in seiner Arbeit „Zur Bedeutung der romanischen Apsis“²⁰⁰ aufgezeigt, daß sich bis in die romanische Zeit in der Apsis der Bischofskirchen die Kathedra gestanden hat. Im „Sacerdotiumschor“ erhob

E. Henszlmann (Die viertürmigen Kirchen in Ungarn, in: Mitt. der k. k. Zentralkomm. zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, Jg. XV, 1870, S. 20) bemerkt zu dieser Darstellung, daß es sich seiner Meinung nach nicht um die Darstellung einer konkreten Kirche handele, sondern um eine Kirche im allgemeinen; sie sei das Modell einer Kirche aus viel älterer Zeit mit doppeltem Turmchor, wie diese besonders in Rheingegenden vorkamen. — Die vorstehenden Angaben sind sämtlich der Dissertation F. Unterkirchners entnommen; daselbst finden sich weitere Literaturhinweise zu den genannten Bauwerken.

¹⁹⁹ z. B. die Dome zu Fulda, Bamberg und Mainz.

²⁰⁰ G. B a n d m a n n, Zur Bedeutung der romanischen Apsis, S. 28—46.

sich oftmals ein Petersaltar,²⁰¹ dort befand sich das Grab des geistlichen Kirchenstifters bzw. eines geistlichen Märtyrers, der Chor war gelegentlich dem Petrus geweiht.²⁰²

Hingegen wiesen der Gegenchor und bei den andern Kirchengebäudetypen die Ausgestaltung, Symbolik, Verwendung und Benennung deutliche Bezugnahmen auf das Kaisertum bzw. die weltliche Gewalt auf. E. Baldwin Smith hat darauf aufmerksam gemacht, daß die doppeltürmige Fassade und die Westturmfassade als Sinnbild imperialer Macht anzusehen sind.²⁰³ Es erscheint darum auch auf Grund der Gesamtsymbolik nicht verwunderlich, daß die Westapsis des Trierer Domes in den Quellen „turris“, „Turm“, genannt wird, wodurch dieser Bauteil ganz offensichtlich als Wehrbau charakterisiert werden soll²⁰⁴ und die Bezugnahme auf die weltliche Herrschergewalt anzeigt. Günter Bandmann gibt an, daß die Westwerke von Centula, Fontanella, Corvey, Fécamps, Lorsch, Reims, Hildesheimer Dom, Maastricht, Paderborn, Farfa, S. Pantaleon in Köln, Werden und Münstereifel in den Quellen „turris, opus, castellum“, gelegentlich auch „oratorium“ und „ecclesia“ genannt werden.²⁰⁵ Die drei erstgenannten Benennungen weisen offensichtlich auf Wehranlagen hin, also auf den weltlichen Machtbereich; die beiden letztgenannten besagen nur, daß der Bau eine Gebetsstätte (oratorium) enthält bzw. Teil der Kirche sind. Die Westwerke blieben häufig Akten vorbehalten, die sich mehr weltlichen Aufgaben und der Laienwelt widmeten: Taufe, Heirat, Pfarrgottesdienst, Osterkommunion und vor allem Sendgerichte.²⁰⁶ Das Westwerk des St. Patrokliedomes zu Soest, das schon äußerlich einem Kastell gleicht, barg in seinem Obergeschoß die Rüstkammer der Stadt. Im Turm der Dorfkirche St. Jacobi zu Lüdingworth, Krs. Land Hadeln, — einem Gebiet, das das ganze Mittelalter hindurch bis in die jüngste Vergangenheit seine bäuerliche Selbstverwaltung wahren konnte — befanden sich noch bis ins 19. Jahrhundert hinein drei Haftzellen des Kirchspielgerichts, d. h. der selbständigen Gemeindegerichtsbarkeit.²⁰⁷ In der Kirche St. Gereon zu Köln, die in fränkischer Zeit großes Ansehen genossen hat,²⁰⁸ befindet sich im westlichen, der

²⁰¹ z. B. Centula.

²⁰² z. B. Dom zu Bamberg.

²⁰³ E. Baldwin Smith, *Architectural Symbolism*, S. 52—70.

²⁰⁴ *Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Der Dom zu Trier* (Düsseldorf 1931), S. 83. — G. Bandmann (Zur Bedeutung der romanischen Basilika, S. 46) sucht die obige Deutung durch den Hinweis zu entkräften, die Bezeichnung „turris“ trügen in den mittelalterlichen Quellen allgemein Zentralbauten, so z. B. auch die Anastasis.

²⁰⁵ G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 207.

²⁰⁶ G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, S. 208.

²⁰⁷ Gerhardt Gerdts, *Die Kirche St. Jacobi zu Lüdingworth* (Neuhaus/Oste 1932), S. 18.

²⁰⁸ „Hier ließ sich König Chlodwig zum König erheben, hier nahm auch König Theoderich II. 612 die Huldigung der Franken entgegen“ (Günter Bandmann, *St. Gereon in Köln — Führer zu großen Baudenkmälern* 60 — [Berlin 1945], S. 2).

Apsis gegenüberliegenden Teil des Gotteshauses von alters her ein Wahrzeichen der Gerichtsbarkeit — und damit der „regalis potestas“. Günter Bandmann berichtet darüber in seiner Beschreibung dieses Gotteshauses:²⁰⁹ „In der Kirche steht noch am linken Pfeiler links vom Eingang der Stumpf einer mächtigen Granitsäule, die als heiliges Mahnmal galt und selbsttätig Verbrechen sühnte. Vor ihr soll eine unsichtbare Hand den König Theoderich, der seinen Bruder ermordet hatte, getötet haben. Ihr Ruf erhielt sich durch die Jahrhunderte, so daß sie Napoleon nach Paris entführen wollte; aber sie zerbrach unterwegs.“ Vor dem Löwenportal von St. Gilles, dem Mittelportal der Westfassade dieser Kirche leistete 1209 Graf Raimund VI. von Toulouse feierlich Buße für seine Unterstützung der Ketzerei; am 12. April 1229 beschwor sein Sohn Raimund VII. vor dem Hauptportal von Notre Dame zu Paris den Frieden mit dem König von Frankreich, der vom Papst mit der Durchführung eines Kreuzzuges gegen die südfranzösische Ketzer beauftragt worden war.²¹⁰ Über die Ausgestaltung der Ostapsis des Mainzer Domes, einer Gegenchorkirche, schreibt Franz Unterkirchner:²¹¹ „Wahrscheinlich um 1200, noch zu seinem (d. h. Erzbischof Konrads) Lebzeiten wurde die Ostapsis des Domes mit Bildern geschmückt, die ein beredtes Zeugnis für die Reichsidee sind, die den ganzen Dom beherrschen sollte. In der Conche des Ostchors war Christus dargestellt, ‚maximae staturae‘, wie er als Weltenrichter auf dem Thron sitzt; er war von den vier Wesen umgeben und zu beiden Seiten standen Heilige . . . Unter dieser Gruppe waren fünf Brustbilder ohne Inschriften; jede der dargestellten Gestalten war gekrönt, hielt in der Rechten ein Lilienzepter und in der linken eine Kugel;²¹² an den Schultern trugen sie Flügel. Es waren also Darstellungen von fünf Engelchören: Fürstentümer, Mächte, Gewalten, Herrschaften und Throne. Diese ikonographisch einzigartige Darstellung läßt keinen Zweifel darüber, daß der darüber thronende Christus als der himmlische Kaiser aufzufassen ist.“ Daß diese Deutung Franz Unterkirchners zutrifft und mit der Darstellung im Mainzer Ostchor wirklich die Vorstellung Christi als des himmlischen Königs, des Urbildes des irdischen Kaisers, verknüpft war, bestätigt eine Quellennachricht, in welcher der Ostchor des Mainzer Domes als *regia majoris ecclesiae* (= „Königsschloß der größeren Kirche“) bezeichnet wird. Die Nachricht bezieht sich bereits auf den — ebenfalls doppelchörigen — Bau des Erzbischofs Willigis (geweiht 1009). Im Jahre 1071 fand dort eine Synode statt — und zwar *intra regiam majoris ecclesiae ante cancellos altaris protomartyris Stephani, quod in orientali apside confectum est*.²¹³

²⁰⁹ G. Bandmann, St. Gereon in Köln, S. 2.

²¹⁰ Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte (Stuttgart 1953), S. 132.

²¹¹ F. Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre, S. 94 f.

²¹² Franz Unterkirchner vermerkt hierzu (a.a.O. Anm. 185), daß auch der hl. Michael als Patron des Reiches gelegentlich mit Lilienzepter und Reichsapfel dargestellt wurde.

²¹³ A. Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke, in: Westfälische Zeitschrift Bd. 100 (Regensburg und Münster 1950), S. 258.

Daß die Reichssymbolik des Kirchengebäudes im Mittelalter durchaus verstanden wurde, beweist der Bericht des Biographen des hl. Godehard von Hildesheim über die Synode, die 1027 zu Frankfurt abgehalten wurde.²¹⁴ Er bezeichnete die Sitzordnung dieser Synode im Innern des Gotteshauses als „schön und sinnvoll geordnet“: „*Pulchra erat ibi et rationaliter ordinata tam regalis quam et episcopalis sessio. Nam in orientali parte ante altare episcopus Aribo (von Mainz) cum suffraganeis . . . consedit. In occidentali vero parte imperator consedit.*“ Im östlichen Teil saß der höchste geistliche Würdenträger Deutschlands als Vertreter Sacerdotiums, im westlichen der Kaiser, als Inhaber der *regalis potestas*.

Aufschlußreich sind auch die Patrozinien der Altäre. In den Apsiden befanden sich gewöhnlich Altäre, die einem Apostel oder Märtyrer geweiht waren, in den Gegenapsiden bzw. in den Westwerken war häufig ein Salvatoraltar errichtet. Der Salvator wurde seit konstantinischer Zeit als das erhabene Vorbild des irdischen Kaisers angesehen.²¹⁵ Durch die Errichtung eines solchen Altars wurde der Raum, der die „*regalis potestas*“ versinnbildlichte, zu einem *oratorium*, einer Gebetsstätte, oder gar zu einer *ecclesia*; man erinnere sich der Anweisung Kaiser Konstantins, im Atrium des Apostoleions einen Altar aufzustellen und dort „Kirche“ abzuhalten.

Der zentrale Mittelpunkt des Gotteshauses war jedoch der Kreuzaltar.²¹⁶ Über ihm erhob sich gleichsam als ein gewaltiger Baldachin in den Kuppel- und Kreuzkuppelkirchen die Gewölbekuppel,²¹⁷ das Gleiche war in den byzantinischen Bauten der Fall. Er wurde durch das Triumphkreuz vor allen andern Altären ausgezeichnet.²¹⁸ In andern Kirchen wieder brachte man über dem Herrn dieses Reiches (man denke an die Symbolik „Altar = Christus selbst“) eine riesige Lichtkrone an, an die die Symbolik des „himmlischen Jerusalem“ geknüpft war.²¹⁹ Die Krone Christi war das himmlische Jerusalem. In den frühmittelalterlichen Kirchen, insbesondere denen der karo-

²¹⁴ Wolfred von Hildesheim, *Vita sancti Godehardi* — J.-P. Migne PL Bd. 141 S. 1184 C.

²¹⁵ Wolfgang Lotz, *Zum Problem des karolingischen Westwerks*, S. 69 f.

²¹⁶ Vergl. auch F. Unterkirchner, *Der Sinn der deutschen Doppelchöre*, S. 14.

²¹⁷ Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950), S. 31 f. und insbesondere S. 47 ff.: „Die Baldachinarchitektur“.

²¹⁸ Bereits in konstantinischer Zeit wurde der Hauptaltar vor den Nebentälären hervorgehoben. Im *Liber Pontificalis* wird unter den Geschenken, die Kaiser Konstantin der Lateranbasilika machte, ein Ziborium aufgeführt, das, wie Theodor Klauser darlegt, offensichtlich für den Hauptaltar der Kirche bestimmt war, während die sieben aufgezählten Nebentäläre kein Ziborium hatten. Vergl. Theodor Klauser, *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Bd. 43 (Freiburg i. Br. 1935), S. 179—186.

²¹⁹ Adelheid Kitt, *Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik*. Diss. phil. Wien 1944 (ungedruckt). — Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, S. 120—130.

lingischen Zeit, gab es zeitweise drei Hauptaltäre,²²⁰ bei denen je eine Sängerguppe (Chor) Aufstellung nahm. In Centula wurden nach der Gottesdienstordnung des Abtes Angilbert einem jeden dieser Altäre (Salvator-, Kreuz- und Richariusaltar) ein Chor von 100 Mönchen und 33 bzw. 34 Knaben zugewiesen.²²¹ In andern Gotteshäusern der damaligen Zeit wurde die gleiche Dreiteilung (jedoch mit andern Chorstärken) angewendet. Die Folge war, daß die Nazariuskirche zu Lorsch (geweiht 774) geradezu als „ecclesia triplex“ bezeichnet werden konnte.²²²

Auskunft über die Rangordnung der drei Hauptaltäre in der Auffassung ihrer Zeit erhalten wir aus der Anbringung der großen Lichtkronen der ottonischen und staufischen Zeit im Innern des Gotteshauses. Aus den Inschriften dieser Kronen geht eindeutig hervor, wie Adelheid Kitt nachgewiesen hat, daß sie jeweils mit einem Altar eng zusammengehören.²²³ Wenn die Quellen also Nachricht über die Anbringung einer solchen Krone übermitteln, geben sie uns damit zugleich Auskunft über die Aufstellung des dazu gehörenden Altars. Da die Kirchen der damaligen Zeit aber in der Regel nur eine bis drei dieser kostbaren Kronen aufzuweisen hatten, können wir daraus mit ausreichender Sicherheit Schlüsse auf die Rangordnung der Altäre ziehen.

Leider ist die Überlieferung aus ottonischer und staufischer Zeit über den Platz der großen Lichtkronen nur sehr spärlich; aus dem Platz, den sie im späten Mittelalter hatten, sind keine Rückschlüsse auf die ursprüngliche Anbringungsstelle möglich, da nach dem Fallenlassen der Zweigewaltenlehre sich die Vorstellungen wandelten und wesentliche Veränderungen in der Gliederung des Kirchenraumes und in der Aufstellung der Ausstattung vorgenommen wurden. Dennoch geben uns die wenigen auf uns überkommenen frühen Nachrichten genügend Anhaltspunkte.

Die *Chronica abbatum monasterii sancti Michaelis* berichtet über die Krone, die Bernward im Jahre 1020 in St. Michael zu Hildesheim aufhängte: „*In medio ecclesiae monasterii St. Michaelis S. Bernwardus Fundator anno 1020 magnam Coronam, opere manuum factam preciosissimam appendi fecit, . . .*“²²⁴ Die Krone wurde demnach in der Mitte der Klosterkirche aufgehängt. Bei dem zugehörigen Altar kann es sich nur um den Kreuzaltar gehandelt haben.

²²⁰ Hans Sedlmayr (Die Entstehung der Kathedrale, S. 29 f.) und Günter Bandmann (Zur Bedeutung der romanischen Apsis, S 39 f.) sind der Ansicht, daß es in der mittelalterlichen Kirche zwei gleichwertige, zwei Hauptaltäre gegeben habe. Sie übersehen dabei den Salvatoraltar im Westwerk bzw. Gegendchor.

²²¹ Angilbert von Centula, De restauratione monasterii Centulensis — J.-P. Migne, PL Bd. 99 S. 841 ff.

²²² Chronicon Laureshamense — Mon. Germ. SS. XXI, 352,6. — Vergl. Alois Fuchs, Entstehung und Zweckbestimmung der Westwerke (Westfälische Zeitschrift Bd. 100), S. 244 f. und die dort in den Anmerkungen 32 und 33 angegebene Literatur.

²²³ Adelheid Kitt, Der frühromanische Kronleuchter und seine Symbolik. Diss. phil. Wien 1944 (ungedruckt), Teil II S. 57.

²²⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, Scriptorum rerum Brunsvicensium, Bd. II (Hannover 1707), S. 399.

Bischof Mengoz von Eichstätt (991—1014) ließ die von ihm für den Eichstätter Dom gestiftete Krone „*in medio templi cathedralis*“ aufhängen;²²⁵ von der Lichtkrone der Kathedrale St. Lambert zu Lüttich, die beim Brande der Kirche am 28. April 1187 zugrunde ging, heißt es: „*quae pendeat in medio*“ (welche inmitten hing).²²⁶ Die Krone der Abteikirche zu Malmedy befand sich „*in medio oratorii*“ (in der Mitte des Bethauses).²²⁷ In St. Pantaleon zu Köln hing der Kronleuchter nach der Beschreibung des Aegidius Gelenius vom Jahre 1645²²⁸ „*in media Basilica navi*“ (mitten im Schiff der Basilika). Die Kirche St. Severin zu Köln besaß zwei Kronen, die aus der Zeit zwischen 1124 und 1145 stammten; von diesen hing die größere, die an großen Festtagen angezündet wurde, *mitten im Schiff* bzw. *im Mittelschiff*.²²⁹ Von der Kirche St. Maria im Kapitol zu Köln heißt es in einem Kapitelsprotokoll des 16. Jahrhunderts,²³⁰ der *Kreuzaltar* habe „*unter der Cronen*“ gestanden. Von dem Kronleuchter, der den Goslarer Dom zierte, wird berichtet, daß er im Jahre 1658 beim Einsturz der Gewölbe des Mittelschiffs schwer beschädigt worden sei;²³¹ danach muß er im Mittelschiff des Domes aufgehängt gewesen sein.²³² Die Kirche St. Maximin zu Trier besaß zwei Kronen; von ihnen war die eine im Chor, die andere, die die bedeutendste der beiden Kronen und eine Stiftung Poppos von Stablo (1024—1048) war, „*in corpore ecclesiae*“ angebracht.²³³ Adelheid Kitt schreibt hierzu: „Zu der Krone, die ursprünglich im Mittelschiff der Kirche hing, ist noch zu sagen, daß sie höchstwahrscheinlich über dem Hl.-Kreuz-Altar ihren Platz hatte.“²³⁴

²²⁵ *Idem Episcopus Mengozus lucernam sive lycchum orbicularem seu circularem in medio templi cathedralis in honorem S. Willibaldi conficiendum curavit* (J. Gretser, *Catalogus historicus omnium Episcoporum, qui post Sanct Willibaldum cathedram Eystettensem tenuerunt*, in: J. Gretseri Opera omnia, Bd. X, Regensburg 1717/37, S. 837 ff.

²²⁶ Mon. Germ. SS. XX p. 620; Otto Lehmann-Brockhaus, *Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien* (Berlin 1938), 1869.

²²⁷ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 75 und Anm. 116.

²²⁸ Aegidius Gelenius, *De admiranda, sacra et civili magnitudine Coloniae libri IV* (Köln 1645), S. 373: *In media Basilica navi ad usum solemnem candelarum suspensa est maxima deaurata corona.*

²²⁹ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 53 ff., daselbst auch Quellenangaben in den Anm. 89—92 (S. 125).

²³⁰ Hugo Rathgens, *Die Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln* (Düsseldorf 1913), S. 189 f.; A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 60.

²³¹ H. W. H. Mithoff, *Kunstdenkmale und Altertümer im Hannoverschen*, Bd. II (Hannover 1875) S. 43.

²³² A. Kitt (a.a.O., Teil I S. 24 f.) möchte eher annehmen, daß der Leuchter seinen Platz in der Vierung hatte, kann diese Vermutung aber durch kein literarisches Zeugnis belegen.

²³³ Franz Xaver Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Bd. II (Freiburg i. Br. 1896), S. 183.

²³⁴ A. Kitt, a.a.O., Teil I, S. 92 f.

In der alten Kathedrale zu Bayeux (Frankreich hing die große Lichterkrone, ein Geschenk des Erbauers dieser Kirche, Odon von Conteville (1046 bis 1077), „im Schiff, vor dem Kruzifix“, also ganz offensichtlich über dem Kreuzaltar.²³⁵

In den Statuten des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny (von 1122 bis 1156 Abt des Klosters) wird bestimmt, daß an den fünf höchsten Feiertagen des Jahres sowie am Tag der Weihe der Kirche und am Feste Allerheiligen die Kerzen der großen Krone, die „in der Mitte des Chores“ hing und aus Erz, Gold und Silber in kostbarster Weise gearbeitet war, angezündet werden durften.²³⁶ Viollet-le-duc berichtet, zwar ohne Quellenangabe, daß der Mittelurm der großen Abteikirche von Cluny „clocher des lampes“ genannt worden sei, weil unter seinem Gewölbe eine Lichterkrone gehangen habe.²³⁷ Adelheid Kitt folgert aus dieser Angabe Viollet-le-duc's, es müsse sich also noch ein zweiter Kronleuchter an dieser Stelle befunden haben;²³⁸ sie übersieht dabei, daß der Raumteil der Vierung in den Cluniazenserkirchen „Chor“ genannt wird. Also auch in Cluny befand sich die Lichterkrone über dem Kreuzaltar.

Die Lichterkrone der Kathedrale von Toul, ein Geschenk des Erzbischofs Pibo von Toul (1070—1107) hing „in medio sinu basilicae“,²³⁹ offensichtlich also unter der Vierungskuppel.

In dem Bericht der „Chronica Gervasii“ über die Wiederherstellungsarbeiten an der Kathedrale von Canterbury in den Jahren 1175—1178 wird eine vergoldete Krone erwähnt, die wahrscheinlich aus der Zeit der Bautätigkeit der Bischöfe Lanfranc (1070—1089) und Anselmus (1093—1109) stammte. Sie hing in der Mitte der Kirche: „In medio huius ecclesiae corona dependet deaurata“,²⁴⁰ also ebenfalls über dem Kreuzaltar.

Auch die Kirche des Klosters Monte Cassino hatte einen Kronleuchter. Von diesem ist überliefert, Abt Desiderius (1057—1087) habe ihn an einer genügend festen eisernen Kette außerhalb des Chores vor dem größeren Kreuz aufhängen lassen (*eamque extra chorum ante crucem maiorem satis firma ferrea catena . . . suspendit*),²⁴¹ d. h. am Kreuzaltar.

²³⁵ *Item en la nef, devant le crucifix, est une couronne ronde de grande ciruite, pendante à une grosse chaîne de fer* (Inventarmanuskript von Bayeux aus dem Jahre 1476, in: Revue de l'Art chrétien 1898, p. 238).

²³⁶ Statuten des Petrus Venerabilis (Bibl. Clun. col. 1368 B), Cap. 52; vgl. auch A. Kitt, a.a.O., Teil I 154 (S. 131).

²³⁷ M. Viollet-le-duc, Dictionnaire raisonné du mobilier français, Paris 1868, Bd. I S. 136.

²³⁸ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 108.

²³⁹ Gesta episcoporum Tullensium, c. 47 — Mon. Germ. SS. VIII p. 631—648 (Otto Lehmann-Brockhaus, Schriftquellen, 1976).

²⁴⁰ Chronica Gervasii pars prima, in: Historical works of Gervase of Canterbury, ed. W. Stubbs, Rerum britannicarum medii aevi scriptores n. 73 t. I p. 3 ff. [A. Kitt, a.a.O., Teil I Anm. 170 (S. 133)].

²⁴¹ Chronica monasterii Casinensis, lib. III c. 32; O. Lehmann-Brockhaus, a.a.O., 2578; A. Kitt, a.a.O., S. 116.

Der Hildesheimer Dom besaß drei Kronleuchter. Abelheid Kitt berichtet: „Der größte und älteste der erhaltenen Kronleuchter hängt im Mittelschiff des Domes zu Hildesheim und erfüllt mit seinem gewaltigen Durchmesser die ganze Breite des Schiffes.“ Adelheid Kitt wundert sich über „sein scheinbar unmotiviertes Hängen mitten im Schiff (das aber zweifellos der ursprüngliche Platz ist)“ und sucht es damit zu erklären, daß im Altarraum kein Platz mehr gewesen sei.²⁴² Auf Grund unserer obigen Darlegungen ist die Anbringung mitten im Schiff durchaus nicht unmotiviert. Diese Lichtkrone gehörte offensichtlich zum Kreuzaltar, der sich einst hier befunden hat.

Das „Chronicon Atinense“ berichtet, daß der Bischof Leo von Atina in Lucanien († 1072) seiner Kirche drei Kronen stiftete: zwei kleine (coronulae) — die eine über dem Altar, die andere inmitten des Chores — und eine große (corona) über dem Kreuzaltar.²⁴³

Drei Kronleuchter hatte einst auch der Dom zu Krakau, und zwar zwei silberne und einen goldenen;²⁴⁴ der goldene war offensichtlich für den damaligen Hauptaltar bestimmt, d. h. für den Kreuzaltar.

Adelheid Kitt erwähnt ferner die drei Kronen des Salzburger Domes. Ihr Bericht bestätigt unsere Darlegungen:²⁴⁵ „Als im Jahre 1127 der Salzburger Dom abbrannte, wurden durch das Feuer auch drei Kronen mit ‚picturis et celaturis‘ reich gearbeitet, zerstört. Wahrscheinlich waren das mit Darstellungen geschmückte größere Kronen, da sie unter den Ausstattungsstücken eigens genannt werden. Bischof Konrad beschloß, das alles (quae omnia), also auch die Kronen, wiederherzustellen. Das scheint auch geschehen zu sein, als der Dom nach einen nochmaligen Brande 1167 wieder aufgebaut wurde; denn 1238 stiftete Erzbischof Eberhard II. (1200 bis 1248) eine Anzahl Lichter für seinen Dom, darunter fünf für einen Radleuchter auf dem hohen Chor.“ Es muß sich bei diesem Leuchter um ein verhältnismäßig kleines Exemplar gehandelt haben, da er nur fünf Kerzen

²⁴² A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 36 und Teil II S. 57.

²⁴³ Chronicon Atinense p. 908 f: Posuit et coronulam deauratam super ipsum altare, et tres iconas similiter deauratas ad hoc, sanctissimae Trinitatis. Fecit et coronulam in medio chori et aliam coronam aeream habens in gyro turres duodecim, in quibus duodecim sculpti erant apostoli, quam catenis ferreis suspendit coram crucibus in medio ecclesiae. (A. Kitt, a.a.O., Anm. 168, daselbst auch Quellennachweis).

²⁴⁴ A. Essenwein, Die mittelalterlichen Kunstdenkmäler der Stadt Krakau (Leipzig 1869), Beilage XIX; vgl. auch Dagobert Frey, Krakau (Berlin 1941), S. 6; A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 70.

²⁴⁵ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 83. — A. Kitt stützt sich auf die *Annales sancti Rudberti Salisburgensis (ad annum 1127 — Mon. Germ. SS. IX p. 758—810; vgl. O. Lehmann-Brockhaus, a.a.O., 1271)* und auf die *Regesten der Salzburger Erzbischöfe* (Andreas von Meiller, Regesten der Salzburger Erzbischöfe, Wien 1866, S. 272, Nr. 468).

hatte, aber es war auch schließlich nicht der Radleuchter des damaligen Hauptaltars.²⁴⁶

Die Kirche des Klosters Abdinghof zu Paderborn stattete Bischof Meinwerk (1009—1036) mit Lichterkronen aus, und zwar hing eine mit zwölf Lichtern vor dem Hochaltar, die zweite mit zweiundsiebig (!) Lichtern in der Mitte der Klosterkirche (in medio Monasterii)²⁴⁷ am Heilig-Kreuz-Altar.

Zum Abschluß dieser Betrachtung sei noch der Lichtkronen in der Klosterkirche St. Nazarius zu Lorsch gedacht. Das „Chronicon Laureshemense“ berichtet, daß Reginbald, seit 1018 Abt von Lorsch, die Kirche mit Lichtkronen habe schmücken lassen; es heißt da folgendermaßen: „*Ad hoc etiam faciem templi coronis decoravit.*“²⁴⁸ Friedrich Behn²⁴⁹ hat diese Nachricht auf den Außenbau bezogen und meint, Reginbald habe die „Kirchenfront“ (Angesicht der Kirche = Fassade) mit „Kränzen“ geschmückt. Adelheid Kitt weist mit Recht darauf hin, daß es sehr unklar sei, was mit ‚coronae‘ an einer Fassade gemeint sei, und gibt zu bedenken, daß der Ausdruck „in facie templi“ uns wiederholt in unmißverständlichem Zusammenhang mit dem Innenraum begegne.²⁵⁰ Unsere Ausführungen über das Verständnis des Wortes „templum“ im mittelalterlichen Sprachgebrauch (Synonym für ‚Gemeinde der Gläubigen‘) und über die Gliederung des frühmittelalterlichen Kirchenraumes lassen erkennen, was mit den Worten „im Angesicht der Gemeinde“ gemeint war. Die Gemeinde schaut nach dem Altar hin. Es handelt sich bei den „coronae“ von Lorsch, mit denen Reginbald „das Angesicht“ der Kirche geschmückt hat, also offensichtlich um Lichtkronen. Diese Deutung findet ihre Bestätigung in einer Stelle der *Vita Meinwerci*, die über die Lichterkrone des Paderborner Domes berichtet.²⁵¹ Dort heißt es: *corona spectabilis magnitudinis et magnifici operis faciem templi ornavit* (= eine Krone von ansehnlicher Größe und prächtiger Ausführung schmückte das Angesicht des „Tempels“).

Die Nachrichten über die Anbringung der großen Lichtkronen in den Kirchen der romanischen Zeit lassen also deutlich erkennen, was damals als der kultische Mittelpunkt des gesamten Gotteshauses galt: es war der Kreuzaltar, inmitten der „ecclesia“, inmitten der Gemeinde.“²⁵²

²⁴⁶ A. Kitt meint, daß der Radleuchter mehr Kerzen gehabt habe, ohne dafür jedoch Quellen angeben zu können.

²⁴⁷ Otto Lehmann-Brockhaus, a.a.O., 2752; A. Kitt, a.a.O., Teil I Anm. 128 (S. 129)

²⁴⁸ Chronicon Laureshemense p. 406.

²⁴⁹ Friedrich Behn, Die karolingische Klosterkirche von Lorsch an der Bergstraße (Berlin und Leipzig 1934), S. 130.

²⁵⁰ A. Kitt, a.a.O., Teil I S. 71.

²⁵¹ Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis, c. 161 — Otto Lehmann-Brockhaus, Schriftquellen zur Kunstgesch. d. 11. u. 12. Jhs. f. Deutschland, Lothringen und Italien (Berlin 1938), 2752; A. Kitt, a.a.O., Teil I Anm. 128 (S. 129).

²⁵² Die Aachener Palastkapelle scheint hiervon eine Ausnahme gemacht zu haben; sie war eine ausgesprochene Eigenkapelle des Herrschers, ohne einen einem Apostel geweihten Altar. Es erscheint nach unsern obigen Darlegungen fraglich, ob

Das Ende der „zweigepoligen Gottesreichsidee“ im Kirchenbau.

Das Aufgeben der Zweigewaltenlehre hatte tiefgreifende Folgen für den Kirchenbau. Rein äußerlich ist der Wandel in der Abwendung vom doppelhörigen Bauen feststellbar. Die zeitliche Grenze liegt um 1300. In den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts werden die Dome von Worms (1234), Bamberg (1237) und Mainz (1239) geweiht. Der gotische Westchor von Naumburg wird 1249 begonnen. Hier lebt noch die alte Vorstellung von der Gliederung des Kirchengebäudes.²⁵³ Der Westchor ist noch der Chor der „regalis potestas“; hier werden die Figuren der adligen, nicht dem Priesterstand angehörenden Stifter aufgestellt. St. Sebald in Nürnberg wird um 1250 begonnen. Noch Anfang des 14. Jahrhunderts wird die Pfarrkirche zu Nabburg in der Oberpfalz als doppelhörige Kirche begonnen und planmäßig durchgeführt; sie wurde gegen die Mitte des Jahrhunderts beendet.²⁵⁴ Dann hört das Bauen von Gegenchorkirchen auf — von wenigen Ausnahmen abgesehen, die aber die alten Gedanken nicht mehr fortführen.²⁵⁵

Entscheidend sind aber die Veränderungen, die im Innern der Kirchen vorgenommen werden. Zwar wird auch weiterhin das Kirchengebäude als ein Abbild der allgemeinen Kirche bzw. des Gottesreiches aufgefaßt. Jan van Eyck († 1440) malt mehrfach die Madonna in der Kirche = dem Gottesreich,²⁵⁶ und Hieronymus Bosch (1462—1516) stellte auf einem von seiner Hand geschaffenen Triptychon das Gottesreich in der Gestalt eines auf Wolken schwebenden Himmelsbaues vor.²⁵⁷

Im Innern der Kirche zeigte sich die Abwendung von der Zweigewaltenlehre durch grundlegende Änderungen in der Gliederung an. Bezeichnend

sie überhaupt als „ecclesia“, als Abbild des Gottesreiches, gedacht war oder als ein privates „oratorium“, eine Gebetsstätte für den privaten Gebrauch des Kaisers, des Inhabers der „regalis potestas“.

²⁵³ Vergl. hingegen Franz Unterkirchner (a.a.O., S. 112), der die Meinung äußert, bei der gegenhörigen Anlage von Naumburg handele es sich um „eine bloße Nachahmung einer Stilform, ohne daß ihr eigentlicher Sinn gewollt war.“

²⁵⁴ Kunstdenk. des Königreichs Bayern, Oberpfalz und Regensburg, Bd. XVIII: Bezirksamt Nabburg, S. 38.

²⁵⁵ An die um 1262 und 1360 erbaute hochgotische Katharinenkirche zu Oppenheim wurde von 1400—1439 ein spätgotischer Westchor angebaut, dieser aber gegen die übrige Kirche durch eine Mauer und in den oberen Teilen durch Fenster abgeschlossen; ein Portal stellt die Verbindung zwischen den beiden Teilen der Kirche her. Der Westchor war „allein für die Stiftsgeistlichen bestimmt (G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, Bd. IV S. 366), war also nicht in den Kirchenraum einbezogen. — Die St. Jakobskirche in Rothenburg o. T. (1373—1436 erbaut) erhielt von 1453 bis 1471 einen Westchor als Erweiterungsbau, dieser ist aber von der übrigen Kirche durch eine Straße getrennt. Vergl. F. Unterkirchner, Der Sinn der deutschen Doppelchöre, S. 111 f.

²⁵⁶ z. B. die sogenannte „Kirchenmadonna“ in Berlin, die thronende Madonna mit dem Kinde in der Kirche auf dem sogenannten Reisealtären Karls V. in der Dresdener Gemäldegalerie und das Gemälde der Maria mit dem Kinde und dem Kanzler Rolin im Louvre zu Paris.

²⁵⁷ Das Triptychon ist verlorengegangen, uns aber durch einen Stich von H. Cock bekannt. Vergl. H. Seydler, Die Entstehung der Kathedrale, S. 134 und Abb. S. 133.

ist die Einführung des Lettners, der die Kirche in einen Mönchsteil und einen Teil für die Laien teilt. Der Kreuzaltar verliert seine Bedeutung als Hauptaltar und wird zum „Laienaltar“, zum Hauptaltar wird der Hochaltar, der Altar im Chor des Sacerdotiums, die Bischofskathedra wird aus der Apsis entfernt. An die Stelle der alten Gliederung im Kirchengebäude tritt eine neue, die der Bulle *Unam sanctam* entspricht: Der Herr der Kirche ist Christus, sichtbar in der Monstranz auf dem Altar oder in der Hand des Priesters. Es schließen sich die Zelebranten an, dann der Klerus und schließlich die Laien, vom Klerus durch den Lettner getrennt. Es würde zu weit führen und den Rahmen unserer Arbeit sprengen, wollte der Verfasser im einzelnen darlegen, in welcher Weise sich mit dem Aufgeben der Zweigewaltenlehre die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung wandelte.

Zusammenfassung

Somit können wir das Ergebnis unserer Untersuchung wie folgt zusammenfassen:

- a) Das altchristliche Kirchengebäude (spätestens seit der Zeit Konstantins) und das mittelalterliche (bis etwa 1300) wurde als Abbild der allgemeinen Kirche, d. h. der göttlichen Weltordnung, aufgefaßt und legt — mit wenigen Ausnahmen (z. B. die Zisterzienserbauten) — Zeugnis ab von der damaligen Lehre von der Kirche, d. i. der „Zweigewaltenlehre“.
- b) Die verschiedenen Benennungen des christlichen Kultgebäudes in dieser Zeit (*ecclesia*, *templum*, *kyriaké* = Kirche, *aedes*, Gotteswohnung usw.) sind mehr oder weniger Synonyme des Begriffes „*ecclesia*“ = „Gemeinde“ = „*corpus Christi*.“
- c) Der Kreuzaltar war der Hauptaltar des frühmittelalterlichen Gotteshauses.
- d) Die Aufgabe der Zweigewaltenlehre war nicht nur für das Verhältnis von Staat und Kirche, sondern auch für die Gestaltung des Kirchengebäudes von entscheidender Bedeutung und hatte tiefgreifende Veränderungen zur Folge. Die Abwendung von dieser Lehre erfolgte um 1300.

Johannes Bugenhagen als Mittler in den politischen Eheverhandlungen zwischen Pommern und Sachsen 1535/36

Ergänzungen zum Bugenhagen-Briefwechsel

Von Roderich Schmidt

Zum 400. Todestag Bugenhagens am 20. April 1958

Vor 70 Jahren, im Jahre 1888, erschienen zwei Werke, die bis heute für die Kenntnis der Persönlichkeit des Johannes Bugenhagen grundlegend geblieben sind oder zumindest noch immer den Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit seinem Leben und der von ihm entfalteten Wirksamkeit bilden: Der Hallenser Professor Hermann Hering schrieb die Bugenhagen-Biographie, die unter dem Titel „Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation“ in den „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“ veröffentlicht wurde.¹ Der pommersche Pfarrer Otto Vogt gab im Auftrage der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Altertumskunde „Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel“ heraus.²

Diese über Bugenhagen hinaus für die gesamte Reformationsepoche wichtige Quellenveröffentlichung³ enthält „alle eigentlichen Briefe, Buchinschriften und dgl. von Bugenhagen, welche aufzufinden waren“; aber noch mehr: „Unentbehrlich zum Verständnis der von B. geschriebenen Briefe, wie der sachlichen und persönlichen Verhältnisse, von welchen sie uns Kunde geben sollen, ist Kenntnis des Inhalts der an ihn geschriebenen Briefe“,⁴ die deshalb ebenfalls in großer Zahl abgedruckt worden sind.

¹ Nr. 22, Halle 1888.

Über Bugenhagen zuletzt E. Wolf, in: NDB III, 1957, S. 9—10. Die Bugenhagen-Literatur ist jetzt zusammengestellt von H. G. Leder, in: Johann Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag, hrsg. v. W. Rautenberg, Berlin 1958, S. 123—137.

² Stettin 1888; auch als Band 38 der Baltischen Studien erschienen. Nachtrag in: Balt. Stud. 40, 1890, 1—16; s. ferner unten Anm. 5.

³ Vgl. L. Enders in: ThLZ 13, 1888, 611—613; H. Hering, in: Theol. Stud. u. Kritiken 62, 1889, 801—803.

⁴ Vogt, a.a.O., S. VI f.

So sehr O. Vogt sich auch bemühte, den gesamten Bugenhagen-Briefwechsel möglichst vollständig zu erfassen, so sind doch danach immer wieder neue Briefe aufgetaucht. Einige der Nachträge sind in dieser Zeitschrift publiziert oder besprochen worden.⁵ Ihnen seien hier weitere hinzugefügt.

Es ist bekannt, welche Verdienste Bugenhagen für die Einführung der Reformation in Norddeutschland und insbesondere in seinem Heimatlande Pommern gehabt hat. Im Dezember 1534 erschien er auf Bitten der pommerschen Herzöge Barnim IX. und Philipp I. auf dem Landtag zu Treptow a. d. Rega, um mitzuhelfen, daß auch in Pommern der neuen Lehre eine feste Ordnung gegeben werde. So entstand die pommersche Kirchenordnung von 1535, und so wurden unter seinem Vorsitz die Visitationen im Lande durchgeführt.⁶ Am 9. 11. 1534 teilte Bugenhagen den Herzögen seine Zusage zur Teilnahme am Treptower Landtag von Belzig aus mit,⁷ Anfang Dezember 1534 traf er in Treptow ein.⁸ Die letzte Station seiner

⁵ Nachträge zum Bugenhagen-Briefwechsel, in: ZKG 12, 1891, 566—575 (H. Virck); 16, 1896, 124—128 (O. Vogt); 28, 1907, 48—57 (A. Uckeley); 34, 1913, 568 f. (Weber).

Theol. Stud. u. Kritiken 62, 1889, 787—792 (L. Enders); 69, 1896, 349 f. (G. Buchwald); 76, 1903, 640—643 (K. Graebert); 79, 1906, 614—627 (G. Kawerau). MIOG 12, 1891, 154—159 (R. Thommen).

Mittheilungen d. Vereins für Lübeckische Geschichte und Alterthumskunde 8, (1897/98), 67—69 (P. Hasse).

Balt. Stud., N.F. 2, 1898, 57—64 (O. Vogt); 3, 1899, 127—136 (G. Buchwald u. O. Vogt).

Zeitschr. d. Hist. Vereins für Niedersachsen 1899, 297 f. (K. Graebert).

Hans. Geschbl., Jg. 1902, Leipzig 1903, S. 163—172 (J. Girgensohn).

Pomm. Mbl. 22, 1908, 6—8 (P. Gantzer).

Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschung 24, Halle 1910, 100 (F. Bode).

„Solange es Heute heißt“. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 244—247 (R. Schmidt).

⁶ Über den Treptower Landtag vgl. F. L. Baron von Medem, *Gesch. der Einführung der evang. Lehre im Hertzogtum Pommern*, Greifswald 1837; K. Graebert, *Der Landtag zu Treptow a. d. Rega Lucie 1534*, Diss. Berlin 1900; E. Beintker, *Beiträge z. Gesch. d. Reformation in Pommern*, in: *Balt. Stud.*, N.F. 5, 1901, 211—238; 6, 1902, 27—42 u. 159—164; H. Heyden, *Der Landtag zu Treptow a. d. Rega Lucie (13. Dez.) 1534*, in: *Blätter f. Kirchengesch. Pommerns* 12, 1934, 31—65. Die pommersche Kirchenordnung von 1535 ist abgedruckt von M. Wehrmann, in: *Balt. Stud.* 43, 1893, 128—210; danach von H. Heyden, in: *Bll. f. Kirchengesch. Pommerns* 15/16, 1937, 3—127. — Über die Visitationen vgl. M. Wehrmann, *Von Bugenhagens Visitationstätigkeit in Pommern*, in: *ARG* 10, 1912/13, 350—356; ders., *Die pomm. Kirchenvisitationen des 16. Jhs.*, in: *Bll. f. Kirchengesch. Pommerns* 3, 1929, 17—28; A. Uckeley, *Bughenhagens Tätigkeit in Pommern 1534—35*, in: *Pomm. Mbl.* 49, 1935, 133—161.

⁷ Vogt, a.a.O., S. 135, Nr. 55.

⁸ Das genaue Datum ist nicht überliefert.

⁹ V. Medem (s. Anm. 6) S. 269—272; danach bei E. Sehling, *Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jhs.*, Bd. 4, Leipzig 1911, S. 517 f.

Visitationsreise in Pommern war Pasewalk, wo er am 19. 6. 1535 bezeugt ist.⁹ Am 25. 8. 1535 war Bugenhagen wieder in Wittenberg.¹⁰

Aus dieser für die pommersche Geschichte so entscheidenden Zeit, die zugleich von allgemeinerer Bedeutung ist, weil in ihr sich auch die politische Hinwendung Pommerns zur Sache der Reformation oder richtiger ein Anschlußsuchen bei den evangelischen Reichsständen anbahnte und die politischen Verbindungen insbesondere mit Sachsen aufgenommen wurden,¹¹ ist in der Vogtschen Sammlung kein einziger Brief enthalten. Und doch hat Bugenhagen — den Alfred Uckeley einmal als den „Politiker unter den Wittenberger Reformatoren“ bezeichnet hat¹² — auch an dem Zustandekommen des Bundes zwischen Pommern und Sachsen mitgewirkt.

Ein Jahr nach seiner Rückkehr aus Pommern, am 29. 8. 1536, schrieb er — dieser Brief ist in der Briefwechselausgabe von Vogt abgedruckt¹³ — an den Kurfürsten Johann Friedrich den Großmütigen von Sachsen:

„Ich war fro in Pomern das ich ursache gewan E. g. mit einer geringen müge zu dienen, fur die grosse ehre und kost von E. g. an mich gewand in meinen Doctorat. Aber darüber hat mich E. g. durch meinem lieben herrn Doctorem Bruck Cancellarium, mit einem verguldeten dubbelten Schower¹⁴ verehret, also das mir wol zu wunschen were, das ich oft wurde solch ein Coppeler, wie mich E. f. g. zu Torgau gnediglich heis.“

Dieser Brief besagt, daß Bugenhagen dem sächsischen Kurfürsten einen persönlichen Dienst erwiesen hatte. Bugenhagen spielt zuletzt auf die Hochzeit an, auf der am 27. Februar 1536 die Stiefschwester des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich, Maria, mit dem Pommernherzog Philipp I. durch Luther getraut wurde. Bugenhagen war bei dieser Trauung zugegen gewesen, ja er hatte sogar, da Luther einen Schwächeanfall erlitt, statt seiner am nächsten Tage die Benediktion vorgenommen und eine Predigt gehalten.¹⁵

Die zitierte Briefstelle verrät aber darüber hinaus, daß Bugenhagen für den Kurfürsten offenbar in Angelegenheiten des Ehebundes, durch den die Verbundenheit Pommerns mit Sachsen auch nach außen bekräftigt wurde, schon in Pommern tätig gewesen war. Dasselbe bestätigt der pommersche Chronist Thomas Kantzow, der von den Heiratsplänen Herzog Philipps I.

¹⁰ s. u. S. 85 u. Anm. 36—38. „Pomeranus est laetus rediit, et acceptus est ab omnibus nobis“, schreibt Luther am 27. 8. 1535 an Justus Jonas (WA, Briefwechsel 7. Bd., 1937, Nr. 2230, S. 243 f.).

¹¹ Auf die Verhandlungen, die zur Aufnahme Pommerns in den Schmalkaldischen Bund führten, gedenke ich auf Grund der entsprechenden Akten, die sich im Thür. Landeshauptarchiv zu Weimar befinden, anderen Orts zurückzukommen.

¹² Uckeley (s. Anm. 6), S. 135.

¹³ Vogt, a.a.O., Nr. 59, S. 140.

¹⁴ Schower, Schauer = Becher, großer Trinkbecher (Grimm, Dt. Wb., 8. Bd., Leipzig 1893, Sp. 2330).

¹⁵ Vgl. hierüber: Roderich Schmidt, Die Torgauer Hochzeit 1536. Die Besiegung des Bundes zwischen Pommern und Sachsen in der Zeit der Reformation, in: „Solange es Heute heißt“. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 234—250.

berichtet, daß dieser sich in seinem Gemüt am meisten zu der Prinzessin Maria von Sachsen hineigte, und der dann fortfährt:¹⁶

„So lede he ersten doctor Bugenhagen up, de sake dorch schrifte to vorkoken. De dede id und fand, dat de churfurste nicht ungeneigt darto was.“

In diese Verhandlungen führen nun die Schriftstücke hinein, die hier — soweit mir bekannt — erstmalig im Wortlaut mitgeteilt werden. Es handelt sich um Originale, Abschriften und Konzepte, die sich heute im Thüringischen Landeshauptarchiv zu Weimar befinden:¹⁷

1. Der Kurfürst Johann Friedrich teilt seinem Kanzler Dr. Gregor Brück¹⁸ am 6. 7. 1535 mit, er habe einen lateinischen Brief von Bugenhagen, seine Schwester betreffend, durch einen pommerschen Boten erhalten. Er übersendet ihm ein Konterfei der Prinzessin, das Lucas Cranach geschaffen hat und das Brück an Bugenhagen weiterschicken soll, damit dieser es dem Pommernherzog übergebe.¹⁹ Weiter trägt er ihm auf, Bugenhagen durch den Boten schriftlich mitzuteilen, daß Herzog Philipp sich die Prinzessin selber oder durch Vertraute besehen möge. Der Anhang bezieht sich auf den Prozeß, den der Abt des Klosters Alten-Kamp beim Kammergericht in Speyer gegen die Pommernherzöge angestrengt hatte, weil diese das Tochterkloster Neuenkamp in Vorpommern (ebenso wie die anderen pommerschen Feldklöster) nach dem Treptower Landtag eingezogen hatten. Darauf hatte der Kaiser am 8. 5. 1535 die Aufhebung des Treptower Landtagsbeschlusses verfügt. Die sich hieraus ergebenden außen- und innenpolitischen Verwicklungen waren der Hauptantrieb dafür, daß Pommern bei den evangelischen Reichsständen Anschluß suchte.²⁰
2. Gregor Brück mahnt Bugenhagen am 5. 8. 1535, weil er auf das ihm im Auftrage des Kurfürsten durch den Boten übersandte Schreiben noch

¹⁶ Des Thomas Kantzow Chronik von Pommern in niederdeutscher Mundart, hrsg. von G. Gaebel, Stettin 1929, S. 112.

¹⁷ Sie gehören zu den Beständen des Sächsisch-Ernestinischen Gesamt-Archivs und sind in dem Aktenband Reg.D. (Sächs. Handel) 73 enthalten (alte Signatur: Reg. D. pag. 36, No. 65). Dafür, daß dieser Aktenband nach Greifswald übersandt wurde und von mir zu diesem Zweck benutzt werden konnte, sei dem Thür. Landeshauptarchiv zu Weimar und insbesondere seinem Direktor, Herrn Prof. Dr. W. Flach, an dieser Stelle auf das herzlichste gedankt.

¹⁸ Über Gregor Brück vgl. Muther, in: ADB 3, 1876, 388—392; E. Fabian, in: NDB II, 1955, S. 653 f.; ders. Dr. Gregor Brück. Lebensbild u. Schriftenverzeichnis des Reformationskanzlers I. U. D. Gregor Heinze-Brück zu seinem 400. Todestage, Tübingen 1957.

¹⁹ Einen Hinweis gab bereits M. Wehrmann mit einer kurzen Notiz „Ein Gemälde des Lukas Cranach“, in: Pomm. Mbl. 25, 1911, 43 f.

²⁰ Vgl. hierzu R. Heling, Pommerns Verhältnis zum Schmalkaldischen Bunde, 1. Teil, in: Balt. Stud., N.F. 10, 1906, 14 ff.; ferner H. Hoogeweg, Die Stifter u. Klöster der Provinz Pommern, Bd. II, Stettin 1925, S. 183 ff. (Kloster Neuenkamp). — Über das kaiserliche Mandat vom 8. 5. 1535 s. V. L. v. Seckendorf, Commentarius Historicus et Apologeticus De Lutheranismus, Lipsiae 1694, Lib. III. Sect. 15. Addit. II. not. t, S. 141 b; vgl. dazu v. Medem (s. Anm. 6), Nr. 35, S. 197 bis 199.

keine Antwort erhalten habe. Aus dem Brief geht hervor, daß Herzog Philipp jemanden zur Besichtigung der Prinzessin Maria nach Sachsen zu schicken beabsichtigte, und Brück schlägt nun als Ort Torgau vor, wo sich der Kurfürst und die Prinzessin derzeit aufhielten.

3. Nach Kantzow „schickeden do beide fursten twe erer rede, alse hertoch Philips Jost van Dewitzen²¹ und hertoch Barnym sinen canzler Bartholomeus Schwaven.²² De togen hen und besegen dat froichen. Dat gefil en averut wol, und makeden do der saken einen bescheid, dat de churfurste hertoch Philips sine schwester wolde geven . . .“²³ Diese Angabe bezieht sich auf die Unterredung, die am 28. 8. 1535 zwischen dem sächsischen Kanzler Gregor Brück, dem pommerschen Rat Jobst von Dewitz und Bugenhagen stattgefunden hat. Das hier abgedruckte Protokoll der Unterredung ist von Bugenhagen eigenhändig niedergeschrieben.

Über den Verhandlungsort ist in ihm keine Angabe enthalten. P. Gantzer, der den Inhalt des Protokolls in seiner „Geschichte der Familie von Dewitz“²⁴ kurz mitteilt, nimmt Torgau als Tagungsort an. Aus den von mir unter 4., 6. und 7. mitgeteilten Briefen ist aber klar ersichtlich, daß die Unterredung zu Wittenberg stattfand. Das bezeugt auch der Kanzler Brück in einem Schreiben an den Kurfürsten, in dem er diesem über die Unterredung berichtet.²⁵ Es ist vom 13. 9. 1535 datiert. Daß aber — trotz der inzwischen verstrichenen Zeit — die Unterredung gemeint ist, über die das Protokoll Bugenhagens vorliegt, geht u. a. daraus hervor, daß sich Brück ausdrücklich entschuldigt, daß er erst jetzt den Bericht erstattet. Eine weitere Bestätigung für Wittenberg als Tagungsort bietet ein Brief Luthers vom 29. 8. 1535 an Melancthon nach Jena,²⁶ in dem er schreibt: „D. Brück hodie advenit.“

Diese Briefstelle stimmt allerdings nicht mit dem Protokoll überein. Seine Zeitangabe lautet: „in vigilia decollationis Ioannis“, was nach allgemein üblichem Gebrauch auf den Vortag des Tages der Enthauptung des Johannes bezogen werden muß.²⁷ Danach hat die Unterredung also am Sonnabend, den 28. 8. 1535, stattgefunden. Wenn Luther schreibt, daß Brück erst am 29. 8., am Sonntag, in Wittenberg eingetroffen sei, so dürfte er sich im Irrtum befunden haben; möglich, daß er — da er nämlich krank war — erst am Sonntag von der Anwesenheit Brücks in Wit-

²¹ Über Jobst von Dewitz vgl. Roderich Schmidt, Art. „Dewitz“, in: NDB III, Berlin 1957, S. 629—630.

²² Über Bartholomäus Swave (später Bischof von Kammin) vgl. M. Wehrmann, in: ADB 54, 1908, 641—643.

²³ Kantzow (s. Anm. 16), S. 112.

²⁴ Bd. I, 1912, S. 352 f., Nr. 814.

²⁵ Thür. Landeshauptarch. Weimar, S.E.G.A., Reg.D. 73 (alte Signatur: Reg D pag 36 No. 65), fol. 20 ff.

²⁶ WA, Briefwechsel 7. Bd., 1937, Nr. 2231, S. 244 f.

²⁷ Vgl. H. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Bd. I, Hannover 1891, S. 200.

²⁸ s. Anm. 26.

tenberg erfahren hat. Luther fährt in dem genannten Brief nach der Nachricht über die Ankunft Brücks fort: „. . . quem cras adibo, si potero. Nam heri et hodie perpetua diarrhoea laboravi et debilitatus sum corpore, eo quod somnus me fugit, et cibum nullum cupio, et potu destitui-mur . . . Quindecim sedes habui hoc biduo.“²⁸ Vermutlich ist das die Folge einer Zusammenkunft, die am 27. 8. 1535 stattgefunden hatte und über die eine Notiz in einem Rechnungsbuch berichtet: „5½ Stubigen der hern von pomern, martinus, landvogt mit einander geessen am freytag nach bartholomei.“²⁹ Die pommerschen Herren waren offenbar Jobst von Dewitz und Bartholomäus Swave.

Nach der oben zitierten Schilderung Kantzows könnte angenommen werden, daß auch Swave bei der Unterredung zu Wittenberg zugegen war. Das Protokoll nennt ihn jedoch nicht. Und er war auch in der Tat nicht anwesend. Das wird wieder durch das schon erwähnte Schreiben Brücks an den Kurfürsten vom 13. 9. 1535 bestätigt, in dem es heißt: „Dieweil der Pomerisch Cantzler vor meinem ankommen gegen Wittenberg, abgereiset vnnd der von Dewitzen allein do plieben . . .“³⁰ Dagegen scheint folgende Notiz bei Gantzer³¹ zu sprechen: „1535, August 31 ‚dinstags nach Bartholomej‘ Torgau. Der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen erteilt den pommerschen Gesandten, Jobst von Dewitz und Bartholomeus Swave, eine Antwort auf ‚mundtliche werbung‘.“ Dieses Schriftstück ist nun aber nach der Abschrift, die sich im Thüringischen Landeshauptarchiv zu Weimar befindet,³² nicht, wie Gantzer schreibt, dinstags nach Bartholomej (= 31. 8.) ausgestellt, sondern „Geben zu Torgau Dienstags Bartholomej 1535“, d. h. also am Bartholomäitage selbst (24. 8.), der 1535 auf einen Dienstag fiel. Es steht also mit der Angabe Brücks, daß Swave bei seiner Ankunft in Wittenberg (28. 8.) bereits abgereist war, durchaus im Einklang.

Aus einem Brief, den der Kurfürst an Bartholomäi seinem Kanzler Brück von Torgau aus schrieb,³³ geht hervor, daß der Kurfürst sich zuvor in seinem Jagdschloß Lochau aufgehalten hat. In dieser Zeit ist, wie „wir euch durch vnser schreiben von der Lochau, aus zuerkennen gegeben“, „doctor Johan Pogenhagen, sampt vnser Freundlichen lieben ohemen vnd schweger der hertzogen zu pomern Potschafft allhie zu Torgau, ankomen“. Am 23. 8. ist diese Botschaft dem Kurfürsten vorgetragen worden: „Als habenn wir gemelten Bogenhagen vnnd die Potschafft, do wir anher komen, allhie funden, Vnnd die Potschafft irer werbung gestern ge-

²⁸ Thür. Landeshauptarch. Weimar, S.E.G.A., Bb. 2810, fol. 201^b. Zitiert nach: G. Buchwald, Lutherana, in: ARG 25, 1928, S. 87.

³⁰ s. Anm. 25; fol. 20.

³¹ Geschichte der Familie von Dewitz, I, 1912, S. 353, Nr. 815.

³² S.E.G.A., Reg. H. 108 (alte Signatur: H. fol. 101, Nr. 43), fol. 8—16. Die „Werbung“ bezieht sich nicht eigentlich auf die Hochzeit, sondern auf die Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund.

³³ Thür. Landeshauptarchiv Weimar, S.E.G.A., Reg.D 73 (alte Signatur: Reg D pag 36 No. 65), fol. 16—17.

hort.³⁴ Daß aber nicht Bugenhagen allein, sondern auch von Dewitz und Swave die „Werbung“ überbracht haben, bestätigt das bereits erwähnte, vom 24. 8. datierte Schriftstück, das die Antwort des Kurfürsten festhält, „So wir den Hochgebornen fursten, Vnser freundlichen Lieben ohemen, vnnd schweger, Hern Barnymen vnd hern philipsen, geuettern, hertzogen zu Stetin vnnd Pomern etc. gesandten, Nemlich Jobsten von Dewitzen, vnnd Bartholomeuß Swaiuen Cantzler, vff ire, Von irer Liebden wegen, an vns gethane mundtliche werbung gegeben“.³⁵ Am Tage darauf waren die Gesandten und Bugenhagen dann bereits in Wittenberg. In einer Rechnungsnotiz³⁶ werden die Räte „des hertzog von pommern, die den pfarrer hieher beleit haben an der mitwochen nach bartholomej“,³⁷ erwähnt.³⁸

Bugenhagen ist also mit den pommerschen Gesandten von Dewitz und Swave gemeinsam gereist, und nicht nur von Torgau nach Wittenberg, sondern überhaupt von Pommern nach Sachsen. Das geht aus einem Brief hervor, den der Kurfürst Johann Friedrich am 16. 8. 1535 von Torgau aus an Brück geschrieben hat.³⁹ In ihm teilt er diesem mit, daß ein an Brück gerichtetes Schreiben von Bugenhagen in Torgau eingegangen sei, das er in seiner Abwesenheit erbrochen habe. Aus ihm sei zu ersehen, „das gedachter doctor, mit des hertzogen geschickten vff dem wege ist, der meynung zu vnns gein Torgau ader Lochau, weil wir dieser zeit hier nyden sein, zukomen“.

Von der Heimreise Bugenhagen spricht auch Luther am 19. 8. 1535 in einem Brief an Justus Jonas: „Pomeranus est in itinere ad nos“;⁴⁰ über seinen Aufenthalt am kurfürstlichen Hofe in Torgau aber scheint er nichts Näheres gewußt zu haben, schreibt er doch am 24. 8. ebenfalls an Jonas: „Miror, cum Pomeranus cessit ad nos accedere, cum iam paene octiduo circum Wittembergam, nescio ubi, versetur.“⁴¹ Am Tage darauf (25. 8.) sind Bugenhagen, Dewitz und Swave dann in Wittenberg angekommen.⁴²

Am 27. trafen die pommerschen Gesandten mit Luther zusammen, danach (merkwürdigerweise fast gleichzeitig mit der Ankunft Brücks) ist Swave abgereist, und am gleichen Tage, am 28. 8., fand die Unterredung statt, bei der Bugenhagen das Protokoll niederschrieb.

³⁴ Ebd. fol. 16.

³⁵ s. Anm. 32, fol. 15.

³⁶ s. Anm. 29 (ebd.).

³⁷ = 25. 8. 1535.

³⁸ Zitiert nach Buchwald (s. Anm. 29), Anm. 5 (vgl. auch Burkhardt, Luthers häusliche Verhältnisse, in: Theol. Stud. u. Kritiken 69, 1896, 160, der fälschlich die Anwesenheit der pommerschen Herzöge statt ihrer Räte annimmt).

³⁹ Thür. Landeshauptarchiv Weimar, S.E.G.A., Reg.D. 73 (alte Signatur: Reg D pag 36 No 65), fol. 15.

⁴⁰ WA, Briefwechsel 7. Bd., 1937, Nr. 2223, S. 232 f.

⁴¹ Ebd., Nr. 2228, S. 241 f.

⁴² s. o. u. Anm. 36—38.

Über die offen gebliebenen Fragen sind die weiteren Verhandlungen wieder durch Vermittlung Bugenhagens geführt worden. Darüber gibt ein Brief Bugenhagens vom 9. 9. 1535 an Jobst von Dewitz Aufschluß, den P. Gantzer veröffentlicht hat.⁴³ Daß Dewitz den in diesem Schreiben erwähnten Brief Brücks erhalten hat, bestätigt der am 27. 9. 1535 verfaßte Antwortbrief Dewitz' an Bugenhagen, den ich in der Festgabe für Rudolf Hermann erstmalig im Wortlaut mitgeteilt habe.⁴⁴

Am 1. 10. 1535 übersendet Bugenhagen dann dem Kanzler Brück ein ihm zugegangenes Schreiben von Dewitz in der gleichen Angelegenheit, aus dem er einzelne Stellen zitiert bzw. wiedergibt. Dieses Schreiben ist von G. Buchwald und O. Vogt in den Baltischen Studien publiziert worden.⁴⁵ Wenige Tage später, am 9. 10. 1535, schrieb Dewitz auch direkt an Brück. Dieser Brief ist ebenfalls in der Hermann-Festgabe abgedruckt.⁴⁶

4. Am 8. 10. 1535 teilt der Kurfürst Bugenhagen mit, daß er zur Klärung der schwebenden Fragen in der Heiratssache eine Unterredung zwischen je zwei Bevollmächtigten beider Fürsten für notwendig erachte, und bittet, einen diesbezüglichen Brief Brücks, den dieser Bugenhagen im Auftrag des Kurfürsten zustellen wird, an Dewitz weiterzuschicken, diesem gleichzeitig die Meinung des Kurfürsten brieflich mitzuteilen und sich der Sache weiterhin anzunehmen. Als seinen Bevollmächtigten nennt er — offenbar für die Zeit seiner Reise an den kaiserlichen Hof nach Wien, die er Mitte Oktober 1535 antrat⁴⁷ — den Fürsten Wolfgang von Anhalt,⁴⁸ der als sein Statthalter bezeichnet wird.
5. Der am 9. 10. 1535 verfaßte Brief Brücks an Bugenhagen enthält nähere Einzelheiten über die vorzunehmenden Verhandlungen.
6. Nachdem der Kurfürst durch Brück über die Bugenhagen von Dewitz übersandten Briefe unterrichtet war, bat er Bugenhagen am 11. 10. 1535, die von der sächsischen wie von der pommerschen Seite aufzustellenden Noteln wechselseitig zu vermitteln und zuzuschicken.
7. Das gleiche Begehren äußert Brück in seinem Schreiben vom gleichen Tage. Der Austausch der Noteln erfolgte, wie vorgesehen, zum Gallustage,

⁴³ „Ein Brief Bugenhagens an Jobst von Dewitz“, in: Pomm. Mbl. 22, 1908, 6—8.

⁴⁴ Hermann-Festgabe (s. Anm. 15), S. 245.

⁴⁵ „Drei Briefe Bugenhagens“, in: Balt. Stud., N.F. 3, 1899, S. (127—136) 129 bis 131. Der Brief ist hier richtig auf den 1. 10. 1535 datiert („feria sexta post Michaelis“), während Gantzer (s. Anm. 31), Nr. 816, S. 353 f., fälschlich den 9. 9. 1535 als Datum angibt.

⁴⁶ Hermann-Festgabe (s. Anm. 15), S. 245 f.

⁴⁷ Zur Reise des sächsischen Kurfürsten nach Wien vgl. G. Mentz, Johann Friedrich der Großmütige (1503—1554), Bd. II, Jena 1908, S. 57—68; daneben O. Winkelmann, Über die Bedeutung der Verträge von Kadan und Wien (1534 bis 1535) für die deutschen Protestanten, in: ZKG 11, 1890, S. (212—252) 226 ff. und Heling (s. Anm. 20), S. 17—19.

⁴⁸ Über Fürst Wolfgang von Anhalt vgl. F. Kindscher, in: ADB 44, 1898, S. 68—72; weitere Literatur in: Schottenloher Bd. I, Nr. 29 020 bis 29 035.

d. h. zum 16. 10. 1535. Am 7. 11. 1535 nahm Brück dazu Stellung, und am 30. 11. 1535 antwortete Dewitz. Dieses Schreiben habe ich ebenfalls dem Aufsatz über „Die Torgauer Hochzeit 1536“ in der Hermann-Festgabe beigefügt.⁴⁹ Die endgültigen Abmachungen erfolgten während des Hochzeitsfestes Ende Februar 1536 zu Torgau.⁵⁰

1.

Kurfürst Johann Friedrich an Gregor Brück

Weimar, 6. Juli 1535

Konzept: Weimar, Reg.D 73, fol. 8—10⁵¹

An D. Brucken

Wy er sich gegen D. Pommern der Pommerischen heiratt vnd einnehmung halben in die Euangelische Bundtntiß soll in antwort vernehmen laßen. 1535.

Johansfridrich etc.

Vnnsern grues zuuor. Hochgelarter lieber Radt vnnd getreuer. Wir gebenn euch genadiger Meynung zu erkennen, das nechten ain schriefft an euch haltende, bey ainem Pomerischen Potenn, von doctor Johann Pomern, anher pracht worden, Welche vnns furder zuhanden gestalt, die habenn wir im bestenn erbrochenn, Vnnd, weil sie lateinisch gewest, vordutschen lassenn. Nachdeme wir dan daraus befunden, das es sachenn sein, den hertzogen zu Pommern, vnd vnnsere liebe schwester belangende, darumb ir hieuer gedachten doctor Pomer geschriben, So hetten wir vnns gleichwol⁵² nit vorsehen, das dieselben sachenn eurm schreiben zu wider so lange solten worden vertzogen sein. Weil wir aber vormergken, das doctor pommers schreibenn vff zweien wegen stehet, wie ime des hertzogen meynung durch ainen seiner vortrauten also angetzeigt wordenn, Nemlich das ime vnnsere schwester Conterfeit zugeschickt solt werden, auch das er⁵³ sie besehen lassen mocht etc. So haben wir vnnsere schwester, weil maister lucaß, gleich itzt, alhie bey vnns gewest, durch ine Conterfeien lassen, welch Conterfeit wir euch himit vbersenden, vnd muget dasselbige furder, doctor pommern solchs dem hertzogen zuuntergeben, zuschickenn. Das wir aber vnnsere schwester, zu vnnsere muhmen der Maggrefin⁵⁴ gein Witembergk, schickenn solten,

⁴⁹ Hermann-Festgabe (s. Anm. 15), S. 246 f.

⁵⁰ Vgl. hierzu Roderich Schmidt, Die Torgauer Hochzeit als Beispiel für Rechtsform und Rechtsanschauung im 16. Jahrhundert, in: ZRG, germ. Abt., 75. Bd., 1958.

⁵¹ Die zahlreichen, inhaltlich aber belanglosen Streichungen (z. T. einfache Verschreibungen) sind zugunsten des dafür Eingesetzten weggelassen und nicht weiter angegeben.

⁵² Am Rande.

⁵³ Am Rande hinzugesetzt und wieder gestrichen: „der Herzogk“.

⁵⁴ Gemeint ist die Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg, Gemahlin Joachims I., Tochter des Königs Johann von Dänemark, Schweden und Norwegen. Im Gegensatz zu ihrem Gemahl war sie ebenso wie ihr Bruder König Christian II. von

das sie doselbst besehenn mocht werden, Solchs ist vnß itziger sterbsleufft,⁵⁵ auch ander mehr bewegenden vrsachen halben nit gelegen. Do aber des hertzogen gemuet, ie dorauff, beruhet, vnser schwester zuuor selbst zubesehenn, oder besehen zulassen, So wollen wir vff den vhalh vnbeschwert sein, vnns etwa an ain gelegen ort vnser furstenthumbs, dohin sich sein lieb mochte begeben zuuorfugen, vnnd vnser schwester vnndt frauen zimer mit vns zubringen. Wo aber s. l. in dem beschwerung het, So mochte s. l. iemands der iren so s. l. vortrauet, heraus schickenn, vnnd vnser schwester besehenn lassenn, Domit ie doran nit mangel were,⁵⁶ wie dan solchs, durch diesen wegk, als ob s. l. anderer sachen halben zu vns schickte am bequemsten vnd vnuormarkt beschen mochte.⁵⁶ Alsdan wurde es der almechtige got, Nach seinem gotlichen willen vnnd vorsehung⁵⁷ ane zweiuell⁵⁷ wol wissen zuschicken. Dann solt die sache durch vnser schwester hin vnd wider schicken ader auch in andere wege, ruchtbar gemacht⁵⁸ werden, vnnd alsdan zuruckgehen, vnnd die that nicht volgen, Solchs woltenn wir nicht gerne, wurde auch vnser schwester zu Nochteil vnnd vorcleynerung gereichen. Darumb ist vnser genedigs begerrn, ir wollet euch gegen vorgeantanten doctor Pommer, vff sein schreiben, welchs ir euch himit zuschicken solcher gestalt widerumb vornhemen vnd gegenwertigen boten domit abfertigen lassen.

Mit diesem anhang. Weil dannoch zu⁵⁹ vormercken, das ko(nigl). durch(laucht) vff des⁶⁰ Abts vonn Campa anlangen, dem Chammergericht wider die hertzogen zu pommern zuprocediren beuolhen,⁶⁰ Vnnd es villeicht dorauff stunde, das die Euangelisch vorstentums⁶¹ vnser vnd der andern Religion mituerwanten⁶¹ weil sie nuhmer vhost ans were erstrackt wurde werdenn, Ob nicht Ire liebden der neygung vnnd willens weren, Darumb sich dan doctor Pommer, als fur sich fuglich, erkunden mochte, sich vff berurten vhalh auch mit darein zulassenn vnnd zubegebenn, welchs wir dan also bey der andern vnsern mitverwanten, iren liebden zum bestenn zu furdern, helffen, ane zweiuell nicht wurden mängel sein lassenn, etc. Vnnd das er je, vnser schwester sachenn, zumbestenn souiel muglich zu furdern vnd zuvleissigen nit vnderlassen wolte etc. Das habenn wir euch nicht wollen

Dänemark der lutherischen Lehre zugetan. Im März 1528 entflohen sie aus Brandenburg und begab sich nach Sachsen, wo sie Aufnahme fand, häufig in Wittenberg weilte und mit Luther Umgang hatte. Vgl. über sie K. Lohmeyer, in: ADB 6, 1877, 14 f.

⁵⁵ Über die Pest in Wittenberg vgl. WA, Briefwechsel, 7. Bd. 1937, S. 206 f.

⁵⁶ Am Rande.

⁵⁷ Am Rande.

⁵⁸ Am Rande.

⁵⁹ Eingefügt.

⁶⁰ Am Rande eingesetzt anstelle des gestrichenen Satzes: „der hertzogen zu Pommern ansuchen, dem Chammergericht beuolhen, inn sachenn, den Apt zu N. (= Neuenkamp) betreffende, gegen iren liebden, mit den angefangen processen, stille zustehenn“ (s. o. Anm. 20).

⁶¹ Am Rande.

vorhalten vnd tuet vnns doran zu genedigem gefallen. Datum zu Weimar dinstags Nach vldaricij 1535.

An d. Brucken.

2.

Gregor Brück an Johannes Bugenhagen

Torgau, 5. August 1535

(Konzept: Weimar, Reg.D. 73, fol. 13—14)

An Doctor Pomer In Doctor brucken nhamen der
Pomerischen heirat halben 1535.

Mein freuntlich dienst zuuor. Erwürdiger vnnd hochgelarter besonnder gunstiger lieber her pfarher.

Ich will mich vorsehenn, mein schreibenn sey euch numals bey meins gnedgen hern hertzog philipssen etc. bothen, so negst zu weymar gewest, neben dem vberschickten Conterfet zukomen, daraus ir, zu gueten mass, meins g(nedig)sten hern des churf. zue Sachssen etc. wolmeynung der sachen halben, wie euch bewußt, werdet vernhomen haben. Nun hette ich wol verhofft, ir wurdet mir etwas eher widergeschriebenn habenn. Dieweil es aber vorplieben, vnnd ich wol bedencken kan das ir mit meher gescheften vnnd sachen beladen, So hab ich nit vntherlassen wollen, deshalb bey euch erinnerung zuthun.

Vo nu die sachen bey hochgedachten meinem gnedigen hern hertzog philipssen etc. dohin gericht, das sein f. g. iemandes der seinen, der besichtigung halben, zuschicken bedacht, So thue ich euch zuwissen, das hochgedachter mein g(nedig)ster her, etzlicher gescheft halben, itziger zeit zu torgau, mit seiner churf. g. frauenziemern ist, aldo auch noch etzliche tage verharren werdenn. Wo man nun des teils zu schicken fur hette, vormercke ich das sein churf. g. weil sie nach der landarth weren, das es furderlich beschege, wol leiden mochten, vnd gerne sehen, das ir euch vmb⁶² allerlay vrsachen willen mit demselben geschickten selbs⁶³ hieraus begebenn, vnd zu seiner churf. g. verfuget hettet. Wie dan sein churf. g. gnediglich an euch begern, vnd mir solchs euch vortreulich antzuzaiigen beuolhenn haben. Vnnd bitte demnach freuntlich, ir wollet dem gnedigen vertrauen nach, so mein g(nedig)ster her, zu euch tregt, die sachen nachmals souil an euch zum besten verfurdern, Vnnd wie es allenthalben steet, vnnd der hern gemuth in deme vermarktet wirdet mir bei diesem knaben, furderlich zuerkennen gebenn, Damit ich solchs hochgedachten meinem g(nedig)sten hern zuberichten, vnnd sein churf. g. sich auch darnach zurichten habenn.

Welchs ich euch als meinem gunstigen lieben hern nit hab verhalten wollen vnnd euch zudienen bin ich willigk. datum Torgau donerstag nach vincula petri Anno d(omi)nij 1535.

D. B.

⁶² Eingefügt, über der Zeile.

⁶³ Eingefügt, über der Zeile.

An Ern Johann
Bugenhagen doctor etc.

3.

*Bughagens Protokoll der Unterredung zwischen Brück, von Dewitz
und Bugenhagen*

(Wittenberg), 28. August 1535

(Original: Weimar, Reg.D. 73, fol. 19)

Anno Mdxxxv in vigilia decollationis Ioannis.

Verzeichung der vngeferligen vnterrede D. Brucken, Er Josts von Dewitz vnd D. Pomerani von wegen der heiratung etc.

- 1 Das der braütschatz solte sein xx^M goltgulden oder guldengrosschen.
- 2 Die Morgengabe CC gulden ierlich, bei leben des fursten anzufahen.
- 3 Leibgeding iij^M nach des fursten absterben zuhaben, so sie im lande bleibt, an nützung vnd einkommen, doch das ij^M floren an gelde zu ⁶⁴ fallen. Bleibt sie aber nicht, als denne solchs abzukeüffen mit ⁶⁵ xxxv^M goltgulden oder guldengrosschen, doch das die xv^M floren besserung widervmb, nach der furstinnen absterben, an das Häüs zu Pommern fallen.⁶⁶
- 4 Auff Galli⁶⁷ von hinnen dorthin vnd von dort hiehehr, auff diese stücke, wie der herrnn gemüte vermerckt, zu erkennen zu geben.
- 5 Vngeferlich auff Epiphanie oder nicht lange dar nach, wen der furst zubesichtigen kompt, mit seiner f. g. vetternn H. Barnym vnd den seinen, bei zulegen, vnd das selbige nicht zu rechnen in den brautschatz. Auch die bräüt alsbald mit sich heimzufuren.
- 6 Der bezalung des braütschatzs, vnd vberweisung halben des leibgedings, zuhalten wie der gemeine gebrauch ist, als das beiderley zugleich bald nach dem beilager geschehe. Auch burgen zustellen.

Dieß habe ich Joannes Bugenhagen Pomer D. mit
meiner hand also vngeferlich verzeichnet.

- 7 Dieser nachfolgender artikel wärd aüch vnterredet, aber ⁶⁸ Er Josten nicht verzeichnet gegeben, den man sagte do, das zu beiden heüsern die frawseite nicht erbet, weils aber itzt auch fur gut wird angesehen, will ich diesen artikel Er Josten zuschreiben wen ich botschafft habe, nemlich.
- 7 Das das freulein sol, iegen vorbestympter abfertung, den Erbfellen des häüses zu Sachssen vertzicht thün.

⁶⁴ Gestrichen: „zu“.

⁶⁵ Eingefügt.

⁶⁶ Am Rande von anderer (späterer) Hand hinzugesetzt: „Rückfall der Wie-
lage“.

⁶⁷ 16. Oktober.

⁶⁸ Gestrichen: „dem“.

4.

Kurfürst Johann Friedrich an Johannes Bugenhagen

Weimar, 8. Oktober 1535

(Abschrift: Weimar, Reg.D. 73, fol. 36—38)

Johannfriderich Churf.

Dem Wirdigenn vnnnd Hochgelarttten vnnserm liebenn andechtigenn,
ern Johan Buggenhagen pomern pfarhernnn zu Wittenberg.

Des Pommerischen Heirats halben

1535.

zuhanden.

Vonn gots gnadenn Johansfriderich Hertzog zu sachsen vnd Churfurst
etc.

Vnnsern grus zuuor. Wirdiger vnnnd Hochgelartter lieber andechtiger.
Nachdem ir euch bißher in sachenn den heyradt, wie ir wißt, betreffend
vnuerdrossenn ertzaigt, Welchs wir zu gnedigem gefallenn vonn euch vor-
mercken, Vnnnd euch wissenndt ist, was negst zu wittenberg vnnserr Rath,
vnnnd lieber getreuer Doctor Gregorius Bruck, vf vnnsern beuelich, nebenn
euch, mit Jobstenn vonn Dewitzen, des gemeltenn Heiradthalbenn, vor
vnuorgreifenliche vntherrede gehabt, die ir, denn sachenn zugut vortzai-
chet, darauf der abschiedt gewest, das ir ieder solche vnuorgreifenliche
vntherrede an seinen Hernnn wolt gelangenn vnnnd sich desselbenn gemuth
darinn zu⁶⁹ erkunden. Vnnnd wes sich ir ieder erkundet, das solt euch vf
bestimptenn Sandt Gallenn tagk⁷⁰ durch ire schrieffte vberschickt werden.
So wollenn wir euch nit pergen das vnns gnanter doctor Bruck Die Artikel
furgetragenn, vnnnd allenthalbenn bericht, darbei gethann.⁷¹ Dieweil aber
solchs allain, ein vngeuerliche vntherrede gewest vnnnd die notturft, vnnsers
achtens sein will, die Ding, dermassenn eigenntlich abtzuhandeln, damit
es allenthalbenn freuntlich, vorstendtlich vnnnd gleichmessig gemacht, Auch
noteln, darauf die vorschreibungenn zuuoltziehenn, gestelt mugen werdenn.
Welchs aber, nit annderß, noch bequemlicher bescheenn magk, dan das
vnnserr freuntlicher lieber ohem, Hertzog philips, vonn pomern, vnnnd wir,
zwene vnnnd zwene, vnnserr iedes vertrauetenn Rethe, vonn denn sachenn fer-
ner zurhedenn, vnd wie es allenthalbenn, durch vorleihung des Almechtigenn
abgeredt wirdet, inn schriefftenn zuuorfassenn, vf ein gelegenn vnnnd be-
quemenn tag, vnd Malstadt zusamen verordenen, daran wir dann vnnserr
halbenn nit mangel sein lassen. So habenn wir, vorgnanten doctor Brucken
beuolhenn Euch solchs fur vnnserr bedenckenn, vnd wolmeynung zuerkennen
zugebenn, damit ir dieselbe sein schriefft, dem vonn Dewitzenn, vf vnnserr
vncostenn, inn eurem schreiben verschlossenn soltet zuschickenn, vnnnd denn

⁶⁹ Gestrichen und unterpunktet.⁷⁰ s. Anm. 67.⁷¹ Brief vom 13. 9. 1535; vgl. o. S. 83 und Anm. 25 sowie S. 84.

botten dermassen abfertigen damit gnanten von Dewitz sein brief vff den tagk Gallj⁷² gewißlich muge zukomen, vnnd vberantwort werden.

So thun wir auch hiebey, vnserm Gleitsman zu wittenberg beuelhen was ir an bottenlon, derhalbenn ausgegebenn, vnnd ietzt weither ausgeben werdet, Euch dasselbe alsbaldt, widerumb zuentrichten.

Vnnd ist demnach an Euch, vnser gnedigs begern ir wollet dem vonn Dewitz, gedachts doctor Bruckenn brief zuschicken, vnnd ime darbey schreiben, das er aus demselben befindenn wurde, was vnser wolmeynung vnnd gutbeduncken zu notturfftiger abhandlung, dieser sachenn sey, Auch als fur euch bey ime anhalten dieselbe sachenn ferner zum besten zum bestenn (!) zu⁷³ furdern. Was euch auch, von genanten vonn Dewitz vf den tagk gallj, dem berurten wittenbergischenn abschiedt nach widerumb angetzaigt wirdet werdenn, Das wollet vnserm liebenn ohemen Furst wolffen vonn Anhalt, als vnser lieben schwester Muter bruder, vnd vnnsers abwesenns vnserm Stadthalter zu seinen aigen handenn zuschreibenn vnd vberschicken.

Dan wir wollen euch ferner gnediglich vnd vortreulich nit pergenn wo vnserm ohemen hertzog philipssen die zusamenschickung zwaier vnner iederseits, vertraueten, auch gefelligk sein wurde, Als wir vnns vorsehen vnd des handels notturfft, vnuormeidlich erforderenn wil, Das wir dem vonn Anhalt, vonn vnsern wegen neben ainem vnner vertraueten Rethe, zu solcher vnntherrede, vnnd handlung verordenet. Dauon ir aber, dem vonn Dewitz nichts antzaigenn sollet. Wo auch die zusammenkunfft gegen wittenberg bescheenn vnnd hertzog philipssen gefallenn wurde, Vorsehenn wir vnns ir werdet nebenn vnsern verordeneten, nachmals, vnnd wie ir bißhier gethann die sachenn zu guetem ende, zufurdern helfen nit vnnderlassenn. Das wolten wir euch, gnediger meynung nit pergenn. Vnnd thut vnns doran zu gnedigen gefallenn. Datum zu Weymar Freitags nach Francisci Anno d(omi)nij etc. xxxv ten

Jo: Fridrich: Churfurst:
m: prop: sst:⁷⁴

5.

Gregor Brück an Johann Bugenhagen

Jena, 9. Oktober 1535

(Abschrift: Weimar, Reg.D. 73, fol. 54—55)

D. Gregorius Bruck,⁷⁵

Dem Erwidrigenn vnnd Hochgelartenn herrn Johann Bogennhagenn, der hailigen schrifft doctor vnnd pfarner zu Wittenberg meinem gunstigem liebenn hern vnndt sonnderlichenn gutenn Freundt⁷⁶

⁷² s. Anm. 67.

⁷³ Eingefügt.

⁷⁴ Eigenhändige Unterschrift des Kurfürsten.

⁷⁵ Von anderer Hand als der Text des Briefes.

⁷⁶ Von der gleichen Hand wie der Briefftext.

wegen ansetzung eins tags, vnd malstadt, zu W eigentlicher vnd klarer abredung der Pommerischen heirats Noteln vnd Burgschafften etc. 1535.⁷⁷

Mein Freuntlich willig Dienst zuuor. Erwirdiger vnnnd Hochgelarter Gunstiger lieber herr pfarnner, sonderlicher guther Freundt. Ir wist was vnngewerlicher vnderredung sich negst inn eurem beisein, zwischenn Er Jobstenn vonn Dewitzen, haubtman zu wolgast, vnnnd mir, des hairats halbenn, euch bewust, zugetragen, Welche abrede ir auch datzumal vngeferlich vortzaichenet. Dieweill dann der abschid desmals wahr, das gnannter Er Jobst, auch ich, ann vnser iderseits herschafft, gemelte vnuorgreifffentliche vnderrede tragen vnnnd wes sich vnser ider darauff erkundet, das solchs euch zugefertigt werdenn soltt.

So wais ich euch vortrawlicher maynung nicht zuuorhalten, das ich meinem gnedigsten herrn, dem Churfurstenn zu Sachssen etc. von gemeltem handlung, Auch was ich dornach, der Funfftzehenntausentt gulden halbenn, So dem hauß zu Pomern wider annhaim fallenn solten, Dauon zwischen Er Jobstenn vnnnd mir, als wir beyainander wahrenn nichts geredt warth, Desgleichenn des vnuortzaichenten artickels halbenn, des Frewleins vortzicht belangennndt, mit euch geredt, vnnnderthenigenn bericht getann.⁷⁸ Dorauff ich bey seiner Churf: gnadenn nit anders gespurt, dan ganntz freuntlichenn willenn vnnnd naygung, gegen meinem gnedigenn herrn, hertzog Philipsenn, vonn pommern, Das auch sein Churfurstlich gnad zu diesem handdell vnnnd sachenn, So es vonn got dem Allemechtigen also vorsehenn, gutenn willen tragen. Vnnnd wiewoll mir sein Churfurstlich gnadt ir gemut auff die vortzaichennte artickell antzutzaigen woll genaigt gewest, domit ich euch solchs fernner hette mugenn vormelden, dem vonn Dewitzer zuerkennenn zugebenn, So haben doch sein Churfurstlich gnad erwogen, das die notturfft erforderenn wolle, wie es dann auch meins achtens, an ime selber, die warhait ist, das die vnnnd andere mehr artickell So inn solchen sachenn pflegenn abgered, vnnnd in vorschreibungenn bracht werdenn, zuuor allenenthalbenn, aigentlich vnnnd clerlich abgeredt vnnnd Nottelnn, dorauff baiderseits, die vorschreibungen, burgschafften vnnnd anders, vltzogenn, musten gestalt, begriffenn vnnnd abgeredt werdenn. Domit nu dasselb ehe dann der beischlaff eruolgte seine aigenntliche vnd clare abrede habenn muge, So bedenkenn sein Churfurstlich gnad vnnnd achten bequeme vnd der ding notturfft sein, das Sein Churfurstlich gnad vnd mein gnediger herr, hertzogs Philips, vor oder baldt nach Martini,⁷⁹ idestails zwo vortrawete personenn, zusammen schickten, vonn denn sachenn mit ainander vortraulich fernner zuhandeln, vnnnd wie die artickell erledigt vnnnd abgeredt wurdenn, inn vorschreibung vnd Notteln auff zeit des beischlaffs, durch baiderseits ire Chur vnd Furstlich gnadenn, entlich zuuoltzihenn, vnd zuuorsigeln, zubringenn. Dortzu dann mein gnedigster herr, bereit,

⁷⁷ Von anderer Hand (der gleichen wie bei Anm. 75) als der Text des Briefes.

⁷⁸ s. Anm. 71.

⁷⁹ 11. November.

ie zwaien beuelich gegebenn, ab sein Churf. gnad vor Martini oder etzliche tag dornach vonn Konig(l.) Mt. nicht wurdenn aus Osterreich widder anhaim kommenn, Die vonn seiner Churf. gnadenn wegenn, solche hanndlungenn sollen furnehmenn, vnd abhandeln helffen. Vnnd ist der ayne vordernter Seiner Churf. gnaden mein gnediger herr Furst Wolff vonn Anhalt, Seiner Churf. gnadenn derselbenn abwesnens Stathalter, vnd des Freuleins negster Freund der mutter halben. Vnd wo es meinem gnedigenn hernn hertzogk Philipsenn vonn pommern, nit beschwerlich, So achtetenn sein Churf. gnad wittenberg die bequembste malstat dortzu zusein, dieweil es des sterbens halben, von den gnaden Gottes nicht gefhar hatt.⁸⁰ Denn tag aber, hettenn sein Furstlich gnad euch durch Er Jobstenn vonn Dewitz zuerkennen zugebenn, vnnd densuselben nach seiner Furstlichenn gnadenn, gefallenn vnnd gelegenhait, anzusetzenn. Doch wo sein Furstlich gnad gemelte malstat, nichtt woltte gelegen sein, So stelt es mein gnedigster herr dohin, das sein Furstlich gnad ain andere bequeme malstat ansetzenn, Vnnd euch die durch Er Jobstenn mochtenn zuerkennenn geben lassenn. Vnndt was euch hierauff, vonn gedochtem Er Jobstenn widervmb, wirdet zuantwurt, einkommenn, Vnd ob meinem gnedigem hern hertzog Philipsenn der vier vortrauetenn, Auch ann welchem ort vnd auff was zeitt will gefallenn, Ist seiner Churf. gnaden gnedigs begerenn, an euch, das ir solchs vnuorzuglich, meinem gnedigenn herrn Furst Wolffenn von Anhalt, wollt zuerkennen gebenn, Domit sein Furstlich gnad, Sambt dem zugeordenntem vortraueten Rath Sich auff zeit vnnd malstatt, Wie die bestimbt wurden zu meins gnedigen hernn vonn pommern Reten, haben zuuorfugenn, vnd die sachenn, nach dem willenn des Allmechtigenn, abzuhandelnn. Ann deme allenn, tut ir meinem gnedigstem hern dem Churfurstenn, zu sonderlichem gnedigem vnnd gutem gefallenn. So bin ich eur erwirden fur mein personn altzeith Freuntlich zuuordienenn willig. Datum zu Ihene am Sonnabent nach Franciscj Anno etc. xxxv ten

Gregorius Bruck, der
Rechtenn doctor etc.

6.

Kurfürst Johann Friedrich an Johann Bugenhagen

Jena, 11. Oktober 1535

(Konzept: Weimar, Reg. D. 73, fol. 59)

An d. Johann Pomern von wegen der hey: handlung 1535.

Johansfrid. churf. etc.

V.g.z. Wirdiger vnd hochgelarter lieber andechtiger. Wir seint itzt, von dem auch hochgelarten vnserm Rat vnd lieben getreuen Gregorien bruck, doctor, bericht was euch der von Dewitz dem genaueren wittenbergischen

⁸⁰ Vgl. Anm. 55.

abschiedt nach, in sachen denn heiradt antreffendt, geschriben, vnd zu furderung des handels furgeslagenn.⁸¹ Weil vns dan solch des von Dewitz antzaig vnd bedencken auch gefelligk, haben wir gedachten D. brucken euch derwegen ferner zuschreiben beuelich gegeben⁸² wie ir⁸³ aus demselben seinem schreiben vernhemem werdet.⁸³

Vnnd ist demnach vnnsere gnedigs begern, wan euch die noteln von dem von Dewitz wirdet zukommen, ir wollet dieselbe genanten Doctor brucken furderlichst zuschicken, vnnd dann sein, das vnser noteln, dem von Dewitz vmb sandt gallen tagk⁸⁴ auch zukommen,⁸⁵ vnd was ir zu bottenlon dieser sachen halben bedurfftigk wollet vf beiliegenden brief von vnserm gleitsman zu witten(berg) fordern, der werdests euch . . .⁸⁵ Vnd wollet⁸⁶ euch die sachen wie bißher bescheen⁸⁷ zufurdern treulich⁸⁷ beuolhen sein lassen wie wir vns des, zu euch gnediglich vorsehen. Das seint wir in gnaden vnd guten⁸⁸ gegen euch⁸⁸ zuerkennen gneigt. Datum Jhene, Montags nach Dionisij 1535.

An d. Pomern.

7.

Gregor Brück an Johann Bugenhagen

Jena, 11 Oktober 1535

(Konzept: Weimar, Reg. D. 73, fol. 57—58)

Mein freuntlich willig⁸⁹ dinst zuuor. Erwirdiger, vnnd hochgelartert gunstiger lieber Her pfarher, sonnderlicher gueter Freundt. Eur erwidren schreiben mit vbeschickung Jobsten von Dewitzen amptmans zu wolgast, an euch gethane⁹⁰ schrieften⁹¹ vf den negsten vnd allerseits genomenen abschiedt zu witten(berg) in sachen denn heiradt an⁹²treffendt, habe ich empfangenn, vnnd alles inhalts vorlesen.

Vormercke daraus, das gedachter von Dewitzen⁹³ vor gut ansiehet das vnser ieder vf gallj negstkunfftig euch ein notel der heiradtvorschreibung, dem andern weiter zutzufertigen vberschicke⁹³ weil ich dan solchs auch fur

⁸¹ Vgl. Anm. 91.

⁸² s. Brief Nr. 7.

⁸³ Am Rande als Verbesserung hinzugefügt.

⁸⁴ s. Anm. 67.

⁸⁵ Am Rande (unleserlich).

⁸⁶ Eingefügt.

⁸⁷ Gestrichen und durch unleserliche Worte ersetzt.

⁸⁸ Am Rande.

⁸⁹ Über der Zeile hinzugefügt.

⁹⁰ Am Rande hinzugefügt und wieder gestrichen: „lateinische“.

⁹¹ Es handelt sich offenbar um den Brief Dewitz' an Bugenhagen vom 27. 9. 1535 und einen zweiten, von dem Bugenhagen am 1. 10. 1535 Brück Kunde gibt (vgl. o. S. 86 und Anm. 44 u. 45).

⁹² Verbessert anstelle von „be . . .“.

⁹³ Statt des ursprünglichen dick durchstrichenen Wortlautes an den Rand geschrieben.

gut⁹⁴ vnd das es die sachen furdern solte ansegehe, So wil ich gewertig sein, das ir mir sein noteln wan sie euch vf gallj zukompt vberschicket. So solts ir ime meine noteln der heyradvorschreibung vnd vortzicht,⁹⁵ widerumb euch⁹⁶ vberschicken, vnd wil zu got hoffenn seine vnd meine noteln werdenn also zusammen stymen, vnd sich in den artickeln zu⁹⁷ solchen handeln abtzedden vnnnd zuuorsichern von notten vorgeleichen, Das es ferner handlung nit bedurffenn soll. Im fal aber, das der von Dewitz in meinen Noteln ichtwas beschwerlichs vormercken wurde, ader ich widerumb in seiner, So wolt darnach meins achtens der schleunigst vnnnd richtigst wegk sein, das von wegen meins g(nedigs)ten hern des churf. zu sachssen etc. zwo vnd von wegen meins g. hern von pomern auch zwo vertrauete personen vnd Rethen zu einer gelegenen Malstadt vnd zeit, zusammen verordenet wurdenn, Wes ieder furstlicher teil in den vberschickten noteln mangels funde, solchs endlich abtzuhandeln vnd vrkunt daruber zumachen. Vnnnd solt meins achtens witten(berg) dieweil das sterbenn nachgelassen,⁹⁸ vor die Malstadt ein bequemer orth sein. Der tagk mochte von wegen meins gnedigen hern von pomern nach s.f.g. vor, ader kurtz nach Martinj⁹⁹ angesetzt werden. Dan ich wil euch vortreulich nit pergenn, das ich nit vnderlassenn hab meinem g(nedigs)ten hern dem Churf. zu sachssenn, vor s.c.f.g. abraisenn zu Romischer ko(nigliche)r Ma(jestä)t¹⁰⁰ antzaig zuthun. Vnnnd habenn sein churf. g. inen die handlung dermassen wie berurt allenhalbenn fur zunemen ge-

⁹⁴ Von hier an ist der (z. T. an den Rand geschriebene) Wortlaut die zweite Fassung, die die erste (hier in der Anmerkung mitgeteilte) ersetzt:

weil ich dan solchs auch fur gut angesehen . . . vnd dauon auch meinem g(nedigs)ten hern vntherdenigen bericht furgewandt, der ime solchs auch nit hadt misfallen lassen hab ich ein vnuorgreifenliche noteln solchen heyradvoltziehung, vnd den vortzicht gestalt, wie ir die hierbey vorwarth befinden werdet Vnd, Ist demnach mein freuntlich bith, ir wollet dyselben noteln gedachtem von Dewitz vf gallj schriftl. vf meins g(nedigs)ten hern vncosten zuschicken vnnnd seine noteln so er euch in gleichnus zufertigen wirdet mir auch zuhanden schicken. Vnnnd wil euch weiter vf vertrauen nit verhalten, do wir vns, vf solche vberschickten baiderseits noteln, hernach durch vnser hin vnd widerschreiben nit vorgeleichen mochten, das mein g(nedig)ster her, bedacht zweie seiner churf. g. vertrauten Rethen gegen zwaiien meins g. hern h. Philipssen Rethen zuuerordern also das dieselben, vf zeit wen es h. philipssen gefellig zu witten(berg) vnuermarckt in s. churf. schloß doselbs zusammen komen vnnnd deshalb sich notturtiglich vorgeleichen solten, wie dan sein churf. g. disfals den iren vor derselben abraisenn beraittan beuelich gethann, vnd wolte mein g(nedig)ster her gerne, do es dohin komen solt, das es durch euch dohin gericht, damit gnannter von Dewitz von h. philipssen der aine geschickte sein mocht, welchs ir also wol werdet zufurdern vnd bey der sachen wie bißher bescheen, vleis zuthun wissen, werdet hochgedachter mein g(nedig)ster her in allen gnaden gegen euch erkennen. So bin ichs fur mein person zuuordienen willigk. Datum.

⁹⁵ Gestrichen: „euch“.

⁹⁶ Eingefügt.

⁹⁷ Anstelle des gestrichenen: „in“.

⁹⁸ Vgl. Anm. 55.

⁹⁹ Vgl. Anm. 79.

¹⁰⁰ Vgl. Anm. 47.

fallen lassen. Auch vf den fal, das der handel die ¹⁰¹ zusammenschickung der vier vertraueten Rethe bedürffen ¹⁰² wurde ¹⁰³ seit dartzue ¹⁰³ zwo vertrauete personen ¹⁰⁴ seiner c.f.g. abwesens verordenet, vnd sonderlich fur ainen mein g. hern furst wolffen von anhalt meins g. freueleins vedtern dieser zeit seiner churf. g. heimverordenent Stadthalter, etc.¹⁰⁵ Das alles hab ich eur Erwirden als meinem hern ¹⁰⁶ mit erbiethung meiner willigen dinst gueter meynung nit verhalten wollen. Vnnd wollet ¹⁰⁷ dem von Dewitz ¹⁰⁸ von meinewegenn antzaigenn, wo ich ime mit meinem armuth dienen kan, das ich solchs auch wiligk vnd gerne thun will. Datum Jhene, Montags nach Dionisij 1535.

An d. pomern.

¹⁰¹ Übergeschrieben.

¹⁰² Gestrichen: „solt“.

¹⁰³ Am Rande.

¹⁰⁴ Gestrichen: „dartzu“.

¹⁰⁵ Vgl. Anm. 48.

¹⁰⁶ Gestrichen: „gueter meynung“.

¹⁰⁷ Gestrichen: „mich auch meinem gunstigen hern“.

¹⁰⁸ Gestrichen: „beuelhen, vnd“.

Zur Religionskritik Max Stirners

Von Dr. Dr. Wilh. A. Schulze

Da Stirner in den Geschichten der Philosophie meist nur ganz kurz erwähnt wird, sei es gestattet, zuerst einen Blick auf seinen Lebensgang zu werfen, ehe wir uns dem eigentlichen Thema zuwenden. Es wird sich zeigen, daß auch dieser Lebensgang kirchen- und geistesgeschichtlich erheblich ist und zum Verständnis des Werkes beiträgt.

Der Name Stirner ist ein Pseudonym für Joh. Caspar Schmidt, ein Pseudonym, das auf einen Spitznamen zurückgeht, den Kommilitonen dem Studenten Schmidt gaben wegen seiner auffällig hohen Stirn, und an dem anscheinend der damit Gemeinte selber Spaß hatte.

Dieser Joh. Caspar Schmidt ist nach seinem selbstverfaßten lateinischen Curriculum vitae¹ am 25. Oktober 1806 in Bayreuth geboren. Der Vater, ein Flötenmacher, starb bald. Die Mutter verheiratete sich ein zweites Mal mit einem Apotheker und zwar nach Kulm im damaligen Westpreußen. Trotzdem besuchte der Junge vom 12. Jahre an nicht in Kulm, sondern in Bayreuth, anscheinend bei den Großeltern wohnend, das Gymnasium. 1826—28 studiert er in Berlin Theologie und Philologie bei Hegel, Marheineke, Schleiermacher, sowie bei Böckh, Carl und Heinrich Ritter. Dann geht er für ein Semester nach Erlangen, wo der Theologe Winer auf ihn Eindruck macht. Nun muß er anscheinend wegen Geldmangel sein Studium 2 Jahre lang unterbrechen, hört dann noch ein Semester in Berlin und meldet sich dann zum sog. Oberlehrerexamen. Es werden für die oberen Gymnasialklassen nicht weniger wie 5 Examensfächer verlangt, nämlich Religion incl. Hebräisch, Latein und Griechisch, Deutsch und Geschichte, für die unteren Klassen auch noch Mathematik und Geographie.² Zwei schriftliche Arbeiten müssen kurzfristig fertiggestellt, drei Probelectionen gehalten werden. Das Examen schleppt sich fast ein halbes Jahr hin, da der Kandidat immer wieder Terminverlängerungen beantragt und sie mit Geisteskrankheit der Mutter begründet, die von Kulm nach Berlin — anscheinend in die Klinik — gebracht worden ist. Das Examen in Religion wird gut bestanden, in Hebräisch aber zeigt der Kandidat nur geringe Kenntnisse, er kann kaum den Text lesen. In Mathematik zehrt er lediglich von den Erinnerungen der eigenen Schulzeit. Da der in Mathematik prüfende Schulmann auch in Deutsch prüft, fällt auch auf dies Fach ein Schatten. In Philosophie

¹ Der Biograph, der englische Dichter John Henry Mackay, hat es seiner im Jahre 1898 verfaßten Lebensbeschreibung beigegeben. S. 237 f.

² Diese Häufung der Fächer entspricht den Vorschriften für die Lehrerprüfung von 1831, die auf Johannes Schulze zurückgehen. Der Humboldtsche Gedanke der Allgemeinbildung und die Bekämpfung des Fachlehrersystems stehen dahinter. Vgl. Fritz Blättner, Geschichte der Pädagogik, 1955, S. 138.

prüft Trendelenburg. Obwohl dem Prüfling bescheinigt wird, daß er „spekulativ“ zu denken verstehe, ist Tendelenburg nicht mit den Kenntnissen zufrieden. So bekommt Schmidt durch das Urteil der Prüfungskommission vom 29. April 1835 nur die bedingte facultas docendi.

Ein Jahr lang volontiert Schmidt dann an der Berliner Realschule vor allem in Latein, ja er setzt aus Liebe zur Sache diesen unentgeltlichen Unterricht noch ein halbes Jahr lang fort. Erst im Frühjahr 1837 sucht er um bezahlte Anstellung nach. Der Bescheid des Provinzialschulkollegiums verweist ihn an die Schuldirektoren, von denen aber keiner ihn einzustellen geneigt ist. Das ungünstige Examenzeugnis versperrt ihm anscheinend den Weg. Trotzdem verheiratet sich Schmidt mit der Nichte seiner Quartierwirtin. Diese stirbt aber schon nach einjähriger Ehe bei der Geburt eines Kindes, das auch nicht am Leben bleibt. Auf 1. Oktober 1839 bekommt Stirner dann eine Anstellung an der Privaten Mädchenschule der Madame Gropius am Köllnischen Fischmarkt.

Er verkehrt im Kreise der Berliner Freien, radikaler Linkshegelianer. Zu ihnen hatten u. a. Karl Marx und Bruno Bauer gehört, ebenso der Einjährig-Freiwillige Friedrich Engels, Edgar Bauer, Faucher, Koeppen, Meyen, Buhl. Stirner soll in dieser Tafelrunde wenig geredet, aber viel zugehört haben. Er war also wohl der schweigsamste dieser radikalen Kritiker alles Bestehenden. Der Grund war der, daß er sie alle zu überbieten dachte. Er arbeitete längere Zeit schon an einem Werk,^{2a} das dann unter dem Titel: „Der Einzige und sein Eigentum“ im Frühjahr 1845 erschienen ist.

Inzwischen war Bruno Bauer als Bonner Privatdozenten der Theologie die *venia legendi* entzogen worden, und er war nach Berlin in der Absicht zurückgekehrt, seine Restitution zu betreiben, ein Vorhaben, das bekanntlich nicht gelungen ist. Auch die Freundschaft zwischen Karl Marx und Bruno Bauer war zerbrochen, da die Berliner Freien auf den steigenden Einfluß von Arnold Ruge und Herwegh eifersüchtig waren, die in der von Moses Hess und Karl Marx redigierten „Rheinischen Zeitung“ nach Meinung der Berliner Freien zu oft zu Worte kamen, und Bauer sich mit ihnen gegen Marx solidarisch erklärte.³ Sowohl Ruge wie Herwegh hatten schon vorher die „Freien“ besucht und waren mit ihnen in Streit geraten.⁴

An den Abenden der „Freien“ nahm auch eine junge Dame teil, Marie Dähnhardt, eine mecklenburgische Apothekerstochter. Sie wurde Stirners zweite Frau. Die Trauung ist kirchengeschichtlich so interessant, daß wir sie auch in dieser gedrängten Skizze nicht übergehen möchten. Es war, wie im individualistischen 19. Jahrhundert sehr häufig, eine Haustrauung. Man wählte dazu den Oberkonsistorialrat Marot,⁵ einen Hugenottenproß, der denselben Namen wie der Schöpfer des Hugenottenpsalters trug. Bruno Bauer hatte ihn vorgeschlagen, da Marot als ein Mann freierer Ansichten galt. Als Marot eine Bibel verlangte, war keine vorhanden. Ebenso erschien die 20jährige Braut nicht im Brautstaat, sondern sie trat in einem einfachen Straßenkleid aus einem Nebenzimmer herein. An Ringe hatte man auch nicht gedacht. Doch hat Bruno Bauer solche improvisiert. Er zog zwei Messingringe von einer Geldbörse ab, die er dem Pfarrer reichte. Der Pfar-

^{2a} Anonym hatte er schon 1842 herausgegeben: Gegenwort des Mitgliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der 75 Berliner Geistlichen: „Die christliche Sonntagsfeier, ein Wort der Liebe an unsere Gemeinden“ Leipzig 1842.

³ Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) I, 1, 2 S. 285—292.

⁴ Mackay a.a.O., S. 84 f.

⁵ Vgl. über ihn Otto Lerche in ZKG 1943/4 S. 288.

rer wurde wie üblich eingeladen, lehnte aber ab und empfahl sich. Dann nahm das Fest einen recht ausgelassenen Verlauf. Denn es fehlte keineswegs an Geld; die Braut brachte ein ansehnliches Vermögen mit.

Inzwischen war „der Einzige“ fertig geworden.⁶ Der Leipziger Verleger Wigand, der damals linksradikale „scharfe Sachen“ übernahm, war bereit, das Buch herauszubringen. Und Stirner kündigte auf 1. Oktober 1844 seine Stellung in der Höheren Töchterschule — gegen den Protest seiner Frau; diese meinte, das Gehalt sei immerhin doch wertvoll. Aber Stirner war anscheinend davon überzeugt, daß das Werk einen solchen Erfolg bringen werde, daß er als freier Schriftsteller werde leben können. In der Tat hat auch die vormärzliche preußische Regierung alles getan, um das Werk bei allen freiheitlich Eingestellten zu empfehlen. Sie beschlagnahmte es und gab es dann schließlich auf Stirners Vorstellungen hin wieder frei — mit der Begründung, es sei — absurd, um zu wirken⁷ — eine Reklame, wie sie sich der Autor und der Verleger nicht besser wünschen konnte.

Bekanntlich huldigt „der Einzige“ einem extremen Egoismus.⁸ Absichtlich wird Ich immer groß geschrieben. Mir geht nichts über Mich, so heißt es häufig. Neben dem Ich hat auch keine Gottesvorstellung Platz — Nietzsches Wort: Gäbe es Götter, wer hielte es aus, nicht ein Gott zu sein — ist bei Stirner vorgeformt.⁹ „Ich hab mein Sach auf Nichts gestellt“, das ist ebenfalls eine von Stirner oft zitierte Redewendung. Von diesem Wort gehen Verbindungsfäden hin zu Sartres „Être et Néant“, die wir aber in diesem Rahmen nicht aufzeigen können.¹⁰ Der Liberalismus des Vormärz wird ebenso verworfen, wie der Kommunismus der Weiting, Moses Hess, Karl Marx und Friedrich Engels. Ebenso wird die Religionstheorie Feuerbachs, wie sie in seinem „Wesen des Christentums“ vorliegt, abgelehnt. Alle drei geistigen Erscheinungen sind ihm noch viel zu fromm, zu heilig. Gegenüber Feuerbachs Reduktion des Gottesgedankens auf den der menschlichen Gattung erklärt Stirner, nur das Ich existiere, die menschliche Gattung sei ein Spuk, ein Sparren. Er ist — darin hat Wilhelm Lütgert¹¹ durchaus Recht — ein extremer Nominalist, für den nur das Einzelwesen, sein Ich, reale Existenz hat.

Ebenso lehnt Stirner die Reduktion der Religion auf die Moral, wie sie die Kantianer betrieben, radikal ab. Auch der französische Sozialreformer Proudhon, der anfangs von großem Einfluß auf Marx und Engels war, lehnte die Religion ab,

⁶ Das Motto: „Ich hab mein Sach auf Nichts gestellt“ geht nach K. A. Mautz zurück auf Goethes *vanitas vanitatum vanitas* (Die Philosophie Max Stirners als ein Gegensatz zum Hegelschen Idealismus, Berlin 1936).

⁷ Kierkegaard urteilt darüber: „Es ist das nihilistische Lebensresultat einer sehr großen Individualität“ (Tagebücher ed. Ulrich S. 145). Da auch Kierkegaards Schrift: „Das eine, was nottut“ mehrmals gegen Stirner ankämpft (S. 5 II, 224, VI. 204 und 208), muß doch wohl angenommen werden, daß Kierkegaard den „Einzigen“ auch gelesen hat (Gegen Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 1953 S. 270, 383, 451 Anm. 733). — Stirners Werk ist übrigens Marie Daehnhardt gewidmet (Reclam-Ausgabe S. 10).

⁸ Vgl. Karl Heim, *der Evang. Glaube und das Denken der Gegenwart* Bd. IV, 1949 S. 244 und Bd. VI, 1952 S. 120.

⁹ Die These, Nietzsche habe den „Einzigen“ nicht gelesen (vgl. Paul Lauterbach bei Reclam, Univ.-Bibliothek Nr. 3057—60a S. 8 Anm. 2), ist mit Overbeck, Karl Vorlaender (Gesch. d. Philosophie III, 1927 S. 195) und K. Löwith (Von Hegel zu Nietzsche 1953 S. 204 f.) abzulehnen.

¹⁰ Hans Meyer meint (Gesch. der abendl. Weltanschauung V, 472), daß Stirners Solipsismus bei Sartre durch eine Kommunikationslehre abgelenkt würde. Doch weist Sartres bekanntes Wort: „l'autre c'est l'enfer“ in andere Richtung.

¹¹ Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende III, 214.

wolle aber die Ewigkeit und Absolutheit der Moral festhalten. Dann, sagt Stirner, tritt eben die Moral an die Stelle Gottes. Damit sei nur ein Gespenst durch das andere verdrängt.¹² „Die Sittlichen schöpften das beste Fett von der Religion ab, genossen es selbst und haben nun ihre liebe Not, die daraus entstandene Drüsenkrankheit loszuwerden“ (S. 59). Gegen Feuerbachs „Wesen der Religion“ wird gesagt: „Um ein höchstes Wesen handelt es sich bei beiden, und ob dasselbe ein menschliches oder übermenschliches sei, das kann Mir, da es jedenfalls ein Wesen über Mir, gleichsam ein übermeiniges ist, nur wenig verschlagen. Zuletzt wird das Verhalten zum menschlichen Wesen oder zum Menschen, hat es nur erst die Schlangenhaut der alten Religion abgestreift, doch wieder eine religiöse Schlangenhaut tragen“ (S. 60). Den Gott aus seinem Himmel zu vertreiben und der Transzendenz zu berauben, das kann doch keinen vollkommenen Sieg begründen, wenn er dabei nur in die Menschenbrust gejagt und mit unvertilgbarer Immanenz beschenkt wird. Nun heißt es, das Göttliche ist das wahrhaft Menschliche! (S. 61). Nach der Vernichtung des Glaubens wähnt Feuerbach in die sichere Bucht der Liebe einzulaufen. Hier gilt *homo homini Deus est*. Also, sagt Stirner, ist der Deus geblieben. Feuerbachs Satz: „Die Theologie ist Anthropologie“, heißt bloß: Die Religion muß Ethik sein, die Ethik ist allein Religion. Das aber bedeutet nur eine Umstellung von Subjekt und Prädikat, eine Bevorzugung des letzteren. Wie konnte Feuerbach hoffen, die Menschen von Gott abzuwenden, wenn er ihnen das Göttliche beließ? (S. 72). Feuerbach bleibt ein aufgeklärter Protestant, wenn er die sittlichen Verhältnisse zwar nicht als Gottes Ordnung, dafür aber um des ihnen einwohnenden Geistes willen heilig spricht. Feuerbachs Apotheose der Ehe — natürlich als freien Bundes der Liebe und der Freundschaft — zeige das deutlich (S. 109). Feuerbach, der die Religion als Illusion bekämpfe, gebe sich selber der Illusion hin: er meine, wenn er das Göttliche vermenschliche, so habe er die Wahrheit gefunden. Nein, sagt Stirner, „hat Uns der Gott gequält, so ist der Mensch imstande, Uns noch marternder zu pressen“ (S. 204). „Die menschliche Religion Feuerbachs ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion“ (S. 206).

An die Stelle des Fichteschen „absoluten Ich“, hat das konkrete Ich zu treten (S. 213). Darum muß auch die Feuerbachsche Gattung abgelehnt werden.¹³ Das Ideal des freien Menschen, das Feuerbach und seine Anhänger hegen — das ist nichts als eine neue Religion, weil ein neues Ideal, ein neues Sehnen, ein neues Abquälen, eine neue Andacht, eine neue Gottheit, eine neue Zerknirschung (S. 283).

An dem Feuerbachschen Kultus der Liebe — die ja *eros* und *agape* in Einem sein soll — ist auch nach Stirner ein Wahrheitsmoment, nämlich das, daß alle Religion Kultus der Gesellschaft ist. Aber das ist ja gerade der Grund des Übels. Kein Gott ist der ausschließliche Gott eines Ichs, sondern immer der einer Gesellschaft oder Gemeinschaft, sei es der Gesellschaft, Familie (Lar, Penaten) oder eines Volkes (Nationalgott) oder aller Menschen. Somit hat man allein dann die Aussicht, die Religion bis auf den Grund zu tilgen (!) wenn man die Gesellschaft und alles, was aus diesem Prinzipie fließt, antiquiert (S. 363). Von hier aus ist Stirner ein fanatischer Gegner des Kommunismus; er greift mehrfach (ohne Namens-

¹² Solche Formulierungen lassen die Ansicht Löwiths, Stirner bekämpfe das Christentum so wenig, wie er es verteidige (a.a.O. S. 381), als sehr fraglich erscheinen.

¹³ Hier berührt sich Stirner mit F. Schlegel vgl. Arthur Drews, *Gesch. der Philosophie VII*, 1922 S. 23.

nennung¹⁴) Marx und Moses Hess (mit Namensnennung¹⁵) ebenso an wie Proudhon und Weitling.¹⁶

Feuerbach verlange zum Beispiel, die Bibel recht unbefangen anzuschauen. Das mache z. B. das Kind, wenn es mit der Bibel spiele. Die Dinge, das ist Stirners Meinung, schaut man dann recht an, wenn man aus ihnen macht, was man will. (Unter Dingen sind hier Objekte, Gegenstände überhaupt verstanden, wie Gott, unsere Mitmenschen, ein Liebchen, ein Buch, ein Tier). Und darum sind die Dinge und ihre Anschauung nicht das Erste, sondern Ich bins, mein Wille ist's (S. 394). Hier ist der idealistische Ausgangspunkt Stirners sehr deutlich zu sehen. Die Welt hat sich nach dem Ich zu richten, nicht nach dem absoluten Ich Fichtes, sondern nach dem hypostasierten Einzel-Ich Stirners. Darum muß auch der alte homomensura-Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, dahin ausgelegt werden, daß das Stirnersche Ich dieses Maß sei (S. 412).

Feuerbach poche immer auf das Sein. Insofern sei und bleibe er bei aller Polemik gegen Hegel Hegelianer, er bleibe in der Abstraktion stecken. Feuerbachs Ich sei ein abstraktes Ich, nur das Stirnersche konkrete Ich ist Alles und Nichts, kein bloßer Gedanke, sondern voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Das Sein ist bei Mir so gut überwunden als das Denken. Es ist mein Sinn, wie jenes mein Denken (S. 398).

Scharfsinnig urteilt Stirner, daß Feuerbach weithin dem Materialismus das Wort rede; er bekleide nur den Materialismus seiner „neuen Philosophie“ mit dem bisherigen Eigentum des Idealismus, der „absoluten Philosophie“ (S. 399). Wenn die Religiösen sagen: „Gebt Gott die Ehre“, oder die Liberalen: „Gebt der Wahrheit die Ehre“, so bemerkt Stirner: „Es gilt Mir aber gleich, ob Gott oder die Wahrheit siegt, zuvörderst will Ich siegen“ (S. 403).

Die „Feuerbachsche Kritik ist bis auf den heutigen Tag ein Werk der Liebe geblieben; denn wir üben sie allezeit einem Wesen zu Liebe. Alle dienstbare Kritik ist ein Liebesprodukt, eine Besessenheit, und verfährt nach jenem neutestamentlichen: Prüfet Alles und das Gute behaltet. Das Gute ist der Prüfstein, das Kriterium. Das Gute unter tausenderlei Namen und Gestalten wiederkehrend, blieb immer Voraussetzung, blieb der dogmatisch feste Punkt für diese Kritik, blieb die fixe Idee“ (S. 410). So lange Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich, und bist ein Diener, ein religiöser Mensch. Du allein bist die Wahrheit, oder vielmehr, Du bist mehr als die Wahrheit, die vor Dir gar nichts ist (S. 414). Die Wahrheiten sind Kraut wie Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in Mir (S. 415). Der Wahrheit einen Dienst zu leisten, ist nirgends meine Absicht, sie ist Mir nur ein Nahrungsmittel für meinen denkenden Kopf, wie die Kartoffel für meinen verdauenden Magen, der Freund für mein geselliges Herz. „Wie für den Christen die Wirklichkeit oder Weltlichkeit, so ist für mich die Wahrheit eitel und nichtig.“ Sie existiert gerade so gut, als die Dinge dieser Welt fortexistieren, obgleich der Christ ihre Nichtigkeit bewiesen hat; aber sie ist eitel, weil sie ihren Wert nicht in sich hat, sondern in Mir. Für sich ist sie wertlos. Die Wahrheit ist — eine Kreatur.

Die alte Frage nach dem Dasein Gottes hat auch Feuerbach bejaht, aber eben nur in der Form, daß das Göttliche Dasein habe (S. 425). Aber auch dieses hat kein Dasein, und die letzte Zuflucht, daß das „Rein Menschliche“ realisierbar sei, wird auch nicht lange mehr Schutz gewähren (ibid.). „Keine Idee hat Dasein;

¹⁴ z. B. S. 205.

¹⁵ S. 210, 284.

¹⁶ S. 219, 279 f., 293.

denn keine ist der Leibhaftigkeit fähig“, verkündet Stirner und gibt damit dem Idealismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Abschied.

Ebenso vollendet Stirner den verkappten Atheismus der Linkshegelianer, der sich zuerst als Pantheismus gab, zu einem radikalen Atheismus, wenn er sein Hauptwerk mit den emphatischen Worten schließt: „Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleuchtet erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell ich auf Mich, den Einzigem, meine Sache, dann steht sie auf dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: „Ich hab mein Sach auf Nichts gestellt“ (S. 429).

Damit hat Stirner unbewußt auch die Parole seines weiteren Lebensganges ausgesprochen. Der finanzielle Erfolg des Einzigem blieb aus. Man nahm sein Werk trotz vieler geistvoller Gedanken und Einfälle nicht mehr ernst. Stirner machte sich an die Übersetzung der englischen Nationalökonomien Adam Smith, Ricardo, Say, die ja auch Friedr. Engels beschäftigten und die Veranlassung gaben, daß auch Marx sie, zunächst in französischen Übersetzungen, las. Als das Vermögen Marie Dähnhardts immer mehr zusammenschmolz, entschloß sich das Paar zu einer gewerblichen Unternehmung. Eine Molkerei¹⁷ wurde eingerichtet, Verträge mit den Bauern der Umgebung abgeschlossen, Kellerräume, Büros und Stallungen gemietet. Die Arbeit lief an, die Milchlieferungen setzten ein, aber der Absatz stockte. Die Reklame war nicht wirkungsvoll genug gewesen. Die größten Milchmengen wurden sauer und mußten weggegossen werden. Die Molkerei machte Bankrott.

Schließlich verließ Marie Dähnhardt den Gatten, begab sich nach England und lebte dort von deutschen Sprachstunden. Dann entschloß sie sich zur Auswanderung nach Australien. Sie erlebte dort sehr schwere Jahre und wurde katholisch. Wer das Wesen des Christentums von Feuerbach kennt, weiß, daß dort¹⁸ der Katholizismus gegen den Protestantismus immer lobend herausgehoben wird; das ist auch in vielen Schriften von Friedrich Engels¹⁹ und selbst beim „Einzigem“²⁰ der Fall. Der Feuerbachianer Daumer ist bekanntlich ultramontaner Katholik geworden,²¹ und in ähnlicher Weise dürfte auch Marie Dähnhart in schwerer Notzeit im römischen Katholizismus den Rettungsanker erblickt haben. Anfangs der siebziger Jahre kehrte sie nach London zurück und trat eine kleine Erbschaft von ihrer verstorbenen Schwester an. Als Mackay sich an sie wandte mit der Bitte um Material für seine Stirnerbiographie, gab sie zunächst einige Auskünfte, verbat sich aber dann weitere Anfragen, da sie sich „auf die Ewigkeit vorbereite“.²²

Sie hatte Bruno Bauer ein Darlehen von 2000 Thalern gegeben, das sie immerhin aus dem Bankrott der Molkerei zu retten vermochte, und zwar dadurch, daß Bruno Bauer an der von Stirner so sehr verspotteten Sittlichkeit festhielt, indem er das ganze Kapital, wenn auch in kleinen Monatsraten von zunächst 5 und 10 später aber 50 Thalern, in Jahrzehnten zurückzahlte. Stirner selber kam aus den

¹⁷ Löwith (a.a.O. S. 82) macht daraus einen „Milchladen“, aber in Wirklichkeit waren Stallungen gemietet und Vieh angeschafft worden. Ein Teil der Milch allerdings wurde aus umliegenden Dörfern bezogen.

¹⁸ Vgl. Ausgabe von Reclam S. 140 *Mariae Himmelfahrt* verteidigt, S. 141 ff. *Mariologie* gewürdigt, S. 225 *Lehre von der unbefleckten Empfängnis* gerechtfertigt, S. 256 *Zölibat* verteidigt.

¹⁹ MEGA I, 2 S. 383.

²⁰ S. 64, 257.

²¹ Vgl. meine Abhandlung, *Der Vorwurf des Ritualmordes gegen die Christen im Altertum und in der Neuzeit* ZKG Bd. 65 S. 305.

²² Mackay S. 255.

Schulden nicht mehr heraus, er mußte dauernd seine Zimmer wechseln auf der Flucht vor seinen Gläubigern, kam mehrmals in den Schuldurm und starb schließlich am 25. Juni 1856, noch nicht 50 Jahre alt, an den Folgen einer Infektion, die ein Mückenstich in den Nacken verursacht hatte. Unter den wenigen Leidtragenden bei seiner Bestattung befanden sich Ludvig Buhl und Bruno Bauer.

Mackay hat sich an den alten in London lebenden Friedrich Engels gewandt mit der Bitte, ein Bild Stirners im Profil zu zeichnen. Engels entsprach diesem Wunsch,²³ doch hatte die lange Zeit sicher seine Erinnerung getrübt. Der 2. Halbband der MEGA I²⁴ enthält eine zeitlich viel frühere Karikatur von der Hand von Friedrich Engels, die den Ereignissen näher steht und Stirner daher besser darstellen dürfte (sofern man das von einer Karikatur sagen kann).

Feuerbach hat Stirners Kritik nicht schweigend hingenommen. Er veröffentlichte im zweiten Bande der Wiegandschen Vierteljahrsschrift von 1845 eine Metakritik, anonym, von sich selber in der 3. Person sprechend. Er hat sie später in seine Sämtlichen Werke aufgenommen, wo sie heute im VII. Band ed. Bolin und Jodl, 1903, S. 294—310 steht. Die Überschrift lautet: „Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum“.

Feuerbach will Stirner mit seinen eigenen Waffen schlagen. Da das Nichts auch noch ein Prädikat Gottes sei, habe der Egoist seine Sache doch auf Gott gestellt²⁵ (S. 295). Er gehöre also auch zu den frommen Atheisten, auch wenn er es nicht wahrhaben wolle. Der Satz, Gott sei das Nichts, finde sich nämlich nicht nur bei allen orientalischen Religionen, sondern auch bei christlichen Mystikern²⁶ und Schwärmern. Der Vorwurf, Feuerbach übersehe das menschliche Individuum, sei unberechtigt, denn gerade am Schlusse der Arbeit würde doch die Gottheit des menschlichen Individuums ausgesprochen (S. 297). Wenn nämlich Essen und Trinken ein göttlicher Akt sei, so könne das ja nicht die Idee, sondern nur das Individuum tun. Mit der Negation Gottes sei ohne weiteres die Position des Individuums ausgesprochen. Er, Feuerbach, gebe dem einzelnen Individuum nicht weniger, als ihm gebühre, aber auch nicht mehr. Individuum sein, heiße zwar sicher auch Egoist sein, es heiße aber auch unbedingt Kommunist sein. Damit sei die Gemeinschaft gegeben. Zudem sei das Individuum geschlechtsbestimmt. Insofern sei es in sich unvollkommen und der Ergänzung durch den anderen Geschlechtspartner bedürftig. Da diese Ergänzung auf das Kind ziele, sei wiederum die menschliche Gattung gegeben. Übersehe man die Gattung, dann komme man wieder auf die christliche Gottheit hinaus; denn dann bliebe neben dem Individuum eine Lücke, die wieder durch die Vorstellung eines Gottes, d. h. eines personifizierten Wesens der Gattung, ausgefüllt würde. Keine Religion haben, heiße an sich selbst denken, Religion haben, heiße an Andere denken. Feuerbach bestreitet, daß er aus dem Glauben in die Liebe flüchte. Die Liebe sei praktischer Atheismus, die Negation Gottes im Herzen. Das Christentum sei nicht die Religion der Liebe, sondern des supranaturalistischen geistlichen Egoismus, ebenso wie das Judentum die Religion des weltlichen, irdischen Egoismus sei. Gewiß sei alle Liebe unter Menschen Eigenliebe; trotzdem sei ein Unterschied. Bei der Liebe zur Hetaere werde ein Höheres

²³ Mackay S. 243 anno 1892.

²⁴ S. 227 Tafel VI.

²⁵ Vgl. die gute Interpretation bei Löwith: „Feuerbach behauptete, in Stirners Nichts komme noch ein göttliches Prädikat und in seinem einzigen Ich die christliche Individualseligkeit zum Vorschein“ (a.a.O. S. 364).

²⁶ So sucht zum Beispiel Jacob Böhme die christliche Lehre von der creatio ex nihilo formal beizubehalten und sie inhaltlich zu umgehen, indem er erklärt: „Das Nichts ist Gott selber“, De sign. rerum VI, 8.

dem Niederen dienstbar gemacht, bei der Liebe zur Geliebten aber das Niedere dem Höheren. Feuerbach mache nicht die Moral zum Maßstab des Menschen, sondern dem Menschen zum Maßstab der Moral. Feuerbach sei weder Materialist noch Idealist, sondern Kommunist.²⁷ Die Herausgeber beilen sich zu bemerken, daß damit ein vormärzlicher Begriff von Kommunismus gemeint sei, der nicht konform gehe mit dem heutigen. Doch will mir scheinen, daß die Zusicherung Feuerbachs an Engels,²⁸ er sei bereits auch schon Kommunist (MEGA III, S. 14) dieser Auslegung widerstreite.

Daß diese Widerlegung überzeugend sei, wird man schwerlich behaupten können. Wie unsicher sich Feuerbach Stirner gegenüber fühlte, geht aus brieflichen Äußerungen an seinen Bruder hervor, die Mackay mitteilt. Da sagt er: „Es ist ein höchst geistreiches und geniales Werk und hat die Wahrheit des Egoismus — aber excentrisch, einseitig, unwahr fixiert — für sich. Seine Polemik gegen die Anthropologie, namentlich gegen mich, beruht auf purem Unverstand oder Leichtsinne. Ich gebe ihm Recht, bis auf Eines: im Wesen trifft er mich nicht. Er ist gleichwohl der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennen gelernt“ (Mackay S. 180). Feuerbach plante ein offenes Sendschreiben an Stirner, das beginnen sollte: „Unaussprechlich und unvergleichlich liebenswürdiger Egoist. Wie Ihre Schrift überhaupt, so ist auch insbesondere Ihr Urteil über mich wahrhaft unvergleichlich und einzig. Zwar habe ich auch dieses, wiewohl noch so originelle Urteil längst vorausgesehen und zu Freunden gesagt: Ich werde noch so verkannt werden, daß man mich, dormalen den fanatisch, leidenschaftlichen Feind des Christentums, sogar unter die Apologeten desselben rechnen wird. Aber daß dies so bald, daß es jetzt schon geschehen würde, das hat mich — ich gestehe es — überrascht. Das ist einzig und unvergleichlich, wie Sie selbst. So wenig ich nun sonst auch Zeit und Lust habe, Urteile, die nicht mich selbst, sondern nur meinen Schatten treffen, zu widerlegen, so mache ich doch bei dem Einzigem, dem Unvergleichlichen, eine Ausnahme.“

Doch wurde dieser Plan nicht weiter verfolgt, die Veröffentlichung unterblieb. In einem weiteren Brief an den Bruder vom 13. 12. 1844 meinte Ludwig Feuerbach: Stirners Angriffe verraten eine gewisse Eitelkeit, als wolle er sich auf Kosten meines Namens einen Namen machen. Feuerbach kam im Verfolg dieses nicht eben sehr charaktervollen Gedankens zu dem Schluß, es sei besser, ihm die „kindische Freude eines momentanen Triumphes zu lassen“ (S. 181).

Ein in so herausforderndem Ton wie „der Einzige“ geschriebenes Werk mußte natürlich auch Solche zu Entgegnungen bewegen, die nicht wie Feuerbach von Stirner selber angegriffen worden waren. So schrieb der blutjunge Hallenser Student Kuno Fischer gegen den „Einzigem“. Ein heute nicht näher mehr bekannter Autor W. Löser schrieb sehr treffend: „Max Stirners Einziger und sein Eigentum stellt das punktuelle Ich, diesen Einzigem, eben wie aus der Pistole geschossen als das Prinzip alles geistigen Lebens und Wesens auf“ (Die reine Kritik und ihre Bewegung, Leipzig 1845, S. 9).

Unter dem Decknamen Szeliga befaßte sich ein Berliner Offizier mit Stirners Thesen. Nachdem er unter dem Titel: „Die Organisation der Arbeit der Menschheit und die Kunst der Geschichtsschreibung“ (Charlottenburg bei Egbert Bauer (!) 1846, 48 Seiten) eine Kritik an Schlosser, Gervinus, Dahlmann und Bruno Bauer geliefert hatte, wandte er sich in der Broschüre: „Die Universalreform und der Egoismus, eine Übersicht über den Gang der Entwicklung der neuesten Philoso-

²⁷ S. 310. Am 8. März 1846 hat Engels der New Moral World in Leeds gemeldet, daß Feuerbach sich zum Kommunismus bekannt habe. MEGA I, 4, 344.

²⁸ Brief von Engels an Marx vom 22. Februar 1845.

phie“ (ebenda, 28 Seiten) Stirner selbst zu. Er stimmt Stirner darin bei, daß die Subjektivität die Allmacht sei (S. 18). Auch Szeliga lehnt den Kommunismus — wie Stirner — ab. Kommunismus wäre nur möglich durch gleichmäßige Verdummung oder gleichmäßige Bildung, beides Unmöglichkeiten (S. 19). Mit Stirner fordert Szeliga, endlich die Allmacht der Subjektivität in Anwendung zu bringen (S. 23). Aber der Egoismus müsse dann durch die Brüderlichkeit „aufgehoben“ werden: „Der Brüderlichkeit muß der Egoismus vorangehen, wie die Zersplitterung in zwei Geschlechter die notwendige Bedingung der Fortpflanzung des Geschlechtes ist“ (S. 23).

Als weitere Wahrheitsmomente von Stirners „Einzigem“ bucht Szeliga: Der Staat, die Gesellschaft, die Religion verunreinigen das Streben des Einzelnen durch den verheißenen Lohn (S. 26). Ist es nun dem Einzelnen zu verargen, wenn er die Erreichung des Lohns zum Hauptzweck macht? Es ist zu bedauern, aber nicht zu verdammen, wenn der hungernde Einzelne, der sich kümmerlich sein Brot erwerben und dennoch oft darben muß . . . wenn der Mann des Geldes und der Industrie, welche die freie Konkurrenz jeden Augenblick zum Bettler machen kann . . . wenn der niedere Beamte auf die Entlassung oder den Tod seiner Vordermänner wartend . . . wenn der Einzelne die Menschheit vergißt und nur für sein Selbst lebt . . . ? (S. 27). Die Vermenschlichung durch den Egoismus (!) ist auch nach Szeliga nicht bloß eine Hoffnung, ein frommer Wunsch, sondern eine Möglichkeit (S. 27). „Der Egoismus ist kein Feind der Universalreform, sondern ihr notwendiger Vorläufer, ihre harte Schule. Er ist nicht ihr Feind, sondern beide haben einen gemeinschaftlichen Feind an der Schwäche, Mutlosigkeit und Trägheit oder vielmehr an dem Unbewußtsein der wahren Macht des Menschen, einem Unbewußtsein, welches den Egoismus hervorgerufen hat und die Universalreform verhindern will“ (S. 28). Szeliga gibt zum Schluß seiner Broschüre der Sehnsucht nach der neuen Schöpfung Ausdruck. Auch bei ihm sind verborgene chiliastische Gedankengänge vorhanden, so gut wie bei den anderen Reformern seiner Zeit, Marx nicht ausgenommen.

Moses Hess, der Mitarbeiter von Marx und Engels, läßt gegen Bruno Bauer und Max Stirner bei C. W. Leske in Darmstadt 1845 die Kampfschrift „Die letzten Philosophen“ erscheinen (28 Seiten). Dort heißt es: „Man könnte meinen, Bauer und Stirner seien von der Reaktion angestiftet“ (S. III). Niemand behauptet, daß der Astronom das Sonnensystem sei, das er erkannt hat. Aber Stirner tut das: „Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung“ (S. 1). Der christliche Dualismus liege auch noch vor bei dem Atheisten Stirner (S. 3). In Wirklichkeit aber sei das Christentum ursprünglich pantheistisch (!). Der freie Staat sei die moderne Kirche, wie die Philosophie die moderne Religion (S. 4). Das Christentum sei theoretischer Pantheismus; denn der Gottmensch in einer Person, das sei doch das christliche Ideal (S. 5). (Diese Thesen sind Linkshegelianismus in Reinkultur). Bruno Bauer sei einsam, ein moderner Säulenheiliger (S. 8). Doch Stirner verteidige nun umgekehrt die Masse, die schlechte (im Sinne Hegels = schlichte) Wirklichkeit, den praktischen Egoismus (S. 8). Stirner verwerfe mit der transzendenten Humanität auch alle wirkliche Humanität. Das christliche Sündenbewußtsein habe den Pöbel zur Welt gebracht (S. 11). Stirner beanstande nicht die Ausbeutung des Armen durch den Reichen als solche, nur die indirekte Ausbeutung (S. 11). Auch nach Hess ist das Abendmahl ein egoistisches Institut (S. 15). Einig ist Hess auch mit Stirner in der Ablehnung der Menschenrechte, weil sie den Krieg Aller gegen Alle sanktionieren (S. 17). Stirner wolle, um der „religiösen Thierwelt zu entkommen, zur Thierwelt im Walde zurückkehren“ (S. 18). Denn die Konsequenz des „Einzigem“ sei der kategorische Imperativ: Werdet Tiere! Stirner

verliere „aus purer Angst, sein leibhaftiges Individuum zu verlieren, allen Menschenverstand und alles Menschengefühl“ (S. 20). Der „Einzige“ ist ein kopf- und herzloser Rumpf (S. 20).

Der Anarchismus des Frühsozialismus leuchtet auf, wenn Hess schreibt: „Der Sozialismus läßt den Staat beiseite liegen; denn er steht auf einem ganz anderen Boden“ (S. 21). Moses Hess verargt es Stirner sehr, daß er den „Humanismus“ genau so kritisiere wie den Sozialismus und den Liberalismus. Marx und seine Weggenossen nannten ja anfangs ihre Richtung „realen Humanismus“.

Voller Sarkasmus deklamiert Moses Hess: „Einziger, du bist groß, originell, genial! Aber ich hätte deinen Verein von Egoisten gerne, wenn auch nur auf dem Papier, gesehen! (S. 24). Stirner will überhaupt nichts, er renommiert nur! (S. 25). Er will den Staat fortwährend vernichten, bleibt aber doch auf dessen Boden stehen (S. 25). Die ganze Renomage mit der Brutalität läuft zuletzt doch nur auf den friedlichen Unsinn des Einsamen hinaus“ (S. 26).

Moses Hess fragt: „Ist Stirner überhaupt der praktische Egoist, der er zu sein sich einbildet? Ist er ein so verstockter Sünder, wie er zu sein meint? (S. 26). Er kommt zu dem Ergebnis: „Seine Unbefangenheit ist eine Lüge, seine Rohheit affektiert“ (S. 26). Stirner meine schließlich nur das friedliche Vegetieren, wenn er vom Leben spreche. Er komme nicht los von der geheimen Polizeiaufsicht der Kritik (S. 27). Der „Einzige“ sei ein altkluges Kind. Bruno Bauer habe sich den theoretischen, Stirner den praktischen Unsinn in den Kopf gesetzt. Wären sie mit Feuerbach zusammengegangen, ja dann hätten sie etwas bedeuten können: „Vereint mit Feuerbach zusammen, könnte man hoffen, sie einmal als Sozialisten auf-erstehen zu sehen, nachdem sie der innere Widerspruch aufgegeben“ (S. 28). „Getrennt, wie sie sind, bleiben sie einsam, einzig, ohne leben, ohne sterben, ohne auf-erstehen zu können. Sie sind und bleiben — Philosophen“ (S. 28).

Im Hintergrund dieses Schlußwortes steht natürlich die Ansicht von Karl Marx: „Es kommt nicht darauf an, die Welt neu zu interpretieren, sondern sie zu verändern.“

Stirner suchte seine Kritiker zu widerlegen, ebenso wie die Metakritik Feuerbachs. Eine sehr ausführliche Kritik („so dick wie der Einzelne selbst“) allerdings konnte er nicht widerlegen, weil er sie nicht zu Gesicht bekam; das war die Kritik von Friedrich Engels im St. Max-Teil der „Deutschen Ideologie“. Marx und Engels fanden für ihr Gemeinschaftswerk nämlich zu Lebzeiten keinen Verleger und mußten nun ihrerseits ihre Kritik der „nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen. Auch für Mackay war die „Deutsche Ideologie“ nicht zugänglich, obwohl er von ihrer Existenz und von der bissigen Kritik an seinem Helden in ihr wußte. Erst seit 1932 ist die „Deutsche Ideologie“ ganz veröffentlicht und zwar in der Gesamtausgabe der Schriften von Marx und Engels, die vom Karl Marx-Institut in Moskau veranstaltet wurde; sie ist dort im 5. Band der ersten Abteilung enthalten (MEGA I, 5).

Engels bekam bereits Einsicht in die Druckbogen des „Einzigen“. Er berichtet von Barmen aus am 19. November 1844 an den in Brüssel²⁹ weilenden Marx: „Das Prinzip des edlen Stirner ist der Egoismus Benthams, nur nach der einen Seite konsequenter, nach der anderen weniger konsequent durchgeführt. Konsequenter, weil Stirner auch den Einzelnen als Atheist über Gott stellt, oder vielmehr als

²⁹ Marx war auf Ersuchen der preußischen Regierung durch den Ministerpräsidenten Guizot, den bekannten hegelianischen Historiker und Protestanten, aus Frankreich ausgewiesen worden.

Allerletztes hinstellt, während Bentham den Gott noch in nebliger Ferne³⁰ darüber bestehen läßt, kurz, weil Stirner auf den Schultern des deutschen Idealismus steht, in Materialismus und Empirismus ungeschlagener Idealist, wo Bentham einfacher Empiriker ist. Weniger konsequent ist Stirner, weil er die Rekonstruierung der in Atome aufgelösten Gesellschaft, die Bentham bewerkstelligt, vermeiden möchte, aber doch nicht kann.“³¹

Marx und Engels sind dem einstigen Weggenossen aus dem Stralauer Dokorenklub böse, weil er die „Umstülpung“ Hegels nicht mitmachen wollte. Trotzdem meint Engels, sei es leicht, am „Einzigem“ die Umstülpung zu vollziehen: „Dieser Egoismus ist so auf die Spitze getrieben, so toll und zugleich so selbstbewußt, daß er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern sogleich in Kommunismus umschlagen muß.“ Marx muß mit dieser Beurteilung des „Einzigem“ nicht ganz einverstanden gewesen sein,³² wie aus einem Brief von Engels an Marx vom 20. Januar 1845 hervorgeht: „Was Stirner betrifft, so bin ich durchaus mit Dir einverstanden. Als ich Dir schrieb, war ich noch zu sehr unter dem unmittelbaren Eindruck des Buches befangen (!), seitdem ich es habe liegen lassen und mehr durchdenken können, finde ich dasselbe, was Du findest. Hess, der noch immer hier ist und den ich vor 14 Tagen in Bonn sprach, ist nach einigen Meinungsschwankungen ebendahin gekommen wie Du; Er las mir einen Artikel über das Buch vor, den er bald drucken lassen wird, worin er, ohne Deinen Brief gelesen zu haben, dasselbe sagt.“³³ Hieraus ergibt sich, daß für Marx die Kritik von F. Engels am „Einzigem“ noch viel zu mild war.

Im St. Marx-Teil der deutschen Ideologie (geschrieben Sept. 1845 bis Mai 1846 in Brüssel) wird Stirner vorgeworfen, er mache wie Hegel die Geschichte lediglich zur Geschichte der spekulativen Idee, d. h. zur Philosophiegeschichte.³⁴ Er lasse die materielle Geschichte durch die ideelle produziert sein und stelle so die Tatsachen auf den Kopf.³⁵ Statt die Welt der Dinge zu schildern, die dem Christentum zur materiellen Basis dient, läßt er diese Welt der Dinge vertilgt werden in der Welt des Geistes — im Christentum.³⁶ Stirner wird also zum Vorwurf gemacht, daß er nicht die materialistische Geschichtstheorie der Freunde übernommen hat. Darum wird Stirner weiter vorgeworfen, er biete eine Schöpfungsgeschichte des Geistes, er mache nämlich die Welt zum Scheinleib des Geistes,³⁷ nämlich zum Leib der Hegelschen Philosophie. Engels beanstandet es, daß Stirner hartnäckig die Ehe³⁸ und den Eid³⁹ aus religiöser Wurzel herleiten will, anstatt aus ökonomischer. Der Egoist Stirners sei nur ein „Kopist“ Hegels.⁴⁰ Wenn Stirner immer einen zureichenden Grund haben müsse, so halte er es mit dem Choraldichter: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält.“⁴¹ Stirner nehme die Illusion, die Hegel von seiner eigenen Philosophie gehabt habe, für bare Münze.⁴² Für Stirner sei Proletariat und Pauperismus identisch, in Wirklichkeit aber sei der Pauperismus die tiefste Stufe des vom Bürgertum ausgebeuteten Proletariats.⁴³ Die Ableh-

³⁰ Diese Kennzeichnung des Benthamschen Deismus durch Engels ist sehr treffend.

³¹ MEGA III, 1 S. 6.

³² Dieser Brief von Marx ist wohl der Engelsschen Verbrennungsaktion vor seiner Flucht nach Brüssel im September 1848 zum Opfer gefallen.

³³ Hieraus ergibt sich m. E. ganz klar, daß die These H. Arvons, Marx wolle einen Mittelweg zwischen Feuerbach und Stirner gehen, unhaltbar ist (Septemberheft der Temps modernes, 1951).

³⁴ MEGA I, 5, S. 5-110.

³⁵ S. 118.

³⁶ S. 123 f.

³⁷ S. 134 f.

³⁸ S. 142.

³⁹ S. 143.

⁴⁰ S. 151.

⁴¹ S. 161.

⁴² S. 164.

⁴³ S. 182.

nung des Kommunismus durch den „Einzigem“ als „Raub an der Persönlichkeit“ will Engels nicht wahrhaben; in Hegelscher Manier definiert er dagegen den Kommunismus als „vollendeten Raub am Raub der Persönlichkeit“. ⁴⁴ Die égalité der französischen Revolution dürfe auch nicht christlich interpretiert werden, die habe mit einer „Gleichheit der Kinder Gottes“ nichts zu tun; denn in keiner christlichen Dogmatik käme die égalité vor. ⁴⁵ Stirner kenne nur die Alternative zwischen dem Egoismus auf der einen und den Almosen auf der anderen Seite. ⁴⁶ Ganz besonders erregt es den Zorn von Engels, daß Stirner behauptet, auch nach der proletarischen Revolution bliebe der Mensch im Grunde seines Wesens der alte. Dagegen sagt Engels: „Die unermüdliche Propaganda, die diese Proletarier machen, die Diskussionen, die sie täglich unter sich führen, beweisen hinlänglich, wie wenig sie selbst die Alten bleiben wollen und wie wenig sie überhaupt wollen, daß die Menschen die Alten bleiben sollen . . . Die Alten würden sie nur dann bleiben, wenn sie (mit Stirner) die Schuld in sich suchten. Sie wissen aber zu gut, daß sie nur unter veränderten Umständen aufhören würden, die Alten zu sein. Darum sind sie entschlossen, diese Umstände bei der ersten Gelegenheit zu verändern.“ ⁴⁷ Denn: „in der revolutionären Tätigkeit ⁴⁸ fällt das Sich-Verändern mit dem Umändern der Umstände zusammen.“ Hier wird also von Engels eine Theorie vom „Neuen Menschen“ vorgetragen, die in gewisser Weise eine pervertierte christliche Anthropologie enthält.

Der „wilde“ Stirner sei in Wirklichkeit ein „banaler Kleinbürger“. Sobald Stirner auf positive Fakta zu sprechen komme, blamiere er sich in allen Ländern, Sprachen und Epochen, von denen „das Heilige keine aprioristischen Kenntnisse haben könne“. ⁴⁹ Stirner sei der „hohlste und dürrtügste Schädel unter den Philosophen“. Er lasse die Philosophie „verenden“ in seiner eigenen Gedankenlosigkeit. Denn sie sei ebenso das Ende aller Philosophie wie seine unaussprechliche Sprache das Ende aller Sprachen. ⁵⁰

Im selben abfälligen Tone urteilte Engels auch über Stirners Buch über die Revolution von 1848 — ohne daß er es selber gelesen hatte: ⁵¹ Stirners Geschichte der Reaktion ist „nach der Augsburger Allgemeinen Zeitung“ eine miserable Kompilation oder vielmehr Zusammenstellung von Lesefrüchten und gedruckten und ungedruckten Stirnerschen Zeitungsartikeln, verschmähete Blätter und Blüten über alles in der Welt und noch einiges andere — zwei Bände, die mit der Drohung schließen, das der dritte die „Grundlage“ und das „Lehrgebäude“ enthalten werde. ⁵²

⁴⁴ S. 187.

⁴⁵ S. 190.

⁴⁶ S. 190 vgl. dazu Marx/Engels' gegen den Magdeburgischen juristischen Konsistorialassessor Hermann Wagener gerichteten Artikel: Der „Kommunismus des Rheinischen Beobachters“ in der „Deutschen Brüsseler Zeitung“ vom 1. Sept. 1847, in dem es heißt: „Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse und haben für letztere nur den frommen Wunsch, erstere möge wohlthätig sein.“ MEGA I, 3 S. 151 f. Arvons Behauptung, Stirners Kritik am Kommunismus treffe Marx gar nicht, läßt sich angesichts der Ausführung von Engels nicht halten. (Temps Modernes a.a.O.)

⁴⁷ S. 193.

⁴⁸ Vgl. dazu der Einzige S. 371: „Jesus war kein Revolutionär, wie z. B. Cäsar, er war ein Empörer.“ Und zwar deswegen, „weil er von einer Änderung der Zustände kein Heil erwartete und diese ganze Wirtschaft ihm gleichgültig war“.

⁴⁹ MEGA I, 5 S. 337.

⁵⁰ S. 427.

⁵¹ Marx hatte das Erscheinen desselben am 27. III. 1852 dem Freund angezeigt.

⁵² MEGA III, 1, 326.

Im Anti-Dühring (geschrieben Nov. 1876 bis März 1878) wird die von jenem blinden Privotdozenten postulierte „Souveränität des Individuums“ als eine Neuaufgabe von Stirners Einzigem hingestellt, allerdings sei Stirner mit seinem „Eigentum“ ein Stümper gegen Dühring, obwohl er auch sein bescheiden Teil daran beanspruchen dürfe.⁵³

Im „Ludwig Feuerbach“ (1888) wird Stirner als der Prophet des Anarchismus bezeichnet, aus dem Bakunin sehr viel genommen habe — Stirner habe das „soveräne Selbstbewußtsein übergipfelt durch seinen souveränen Einzigem“.⁵⁴ Stirner blieb ein Kuriosum, selbst nachdem Bakunin ihn mit Proudhon verquickt und diese Verquickung „Anarchismus“ getauft hatte: Feuerbach allein war bedeutend als Philosoph.⁵⁵

Engels neigt also dazu, Feuerbach im Streit mit Stirner recht zu geben, auch wenn er beide Denker ablehnt, da sie nicht die Marxsche „Umstülpung“ mitmachen und sich nicht am politischen Kampf beteiligen wollen.

Nach Karl Marx ist die „Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik“ (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie MEGA I, 1, 1, S. 607). In diesem Grundsatz sind sich Marx-Engels und Stirner einig. Sie sind ausgesprochenermaßen Atheisten. Aber an die Stelle Gottes rückt bei Feuerbach der Mensch, bei Marx-Engels das Proletariat, bei Stirner jedoch das Ich. Die Schlußworte des „Einzigem“ machen das sehr deutlich. „Das Ideal ‚der Mensch‘ ist realisiert, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: Ich, dieser Einzige, bin der Mensch . . . Man sagt von Gott: Namen nennen dich nicht. Das gilt von Mir: kein Begriff drückt Mich aus, nichts, was man als Mein Wesen angibt, erschöpft Mich, es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir . . . Im Einzigem kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird“ (S. 429). So geht die Religionskritik Stirners darauf aus, an die Stelle Gottes das Ich, das individuelle Ich des Einzigem zu setzen. Daß dieser Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, dürfte nach unseren Darlegungen deutlich sein.

⁵³ Berlin 1953 S. 120.

⁵⁴ Berlin 1946 S. 13.

⁵⁵ S. 35.

MISCELLEN

Das Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V, 24, 2 f.

von Sven Lundström

In dieser Zeitschr. Bd. 68, S. 139 ff. hat August Strobel gezeigt, daß Irenäus V, 24, 2 f. in den Katenen in einer griechischen Fassung überliefert ist. Er hat ferner den griechischen Text mit der lateinischen Übersetzung verglichen und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß der Lateiner gar nicht so sklavisch übersetzt hat, wie man gewöhnlich meint. Es sei daher einem Vertreter der landläufigen Auffassung, daß die lateinische Version sehr sklavisch ist, gestattet, das Resultat Strobels kritisch zu prüfen.

Im großen und ganzen ist der griechische Originaltext des Irenäus verlorengegangen, aber wir haben u. a. lange Zitate des ersten Buches bei Epiphanius und Hippolyt. Ein Vergleich zwischen diesen griechischen Zitaten und der lateinischen Version zeigt m. E. zur Genüge, daß der Lateiner den ihm vorliegenden Text mit sklavischer Treue wiedergegeben hat. Dies bedeutet natürlich nicht, daß die Übersetzung fehlerfrei ist. Der Lateiner hat manchmal eine falsche Lesart vor sich gehabt oder sich Lesefehler schuldig gemacht, manchmal hat er den griechischen Text mißverstanden usw. Es gibt auch einige kleinere Zusätze des Lateiners (wie z. B. Doppelübersetzungen mit *sive* oder kurze Erklärungen mit *id est*), aber diese sind keineswegs willkürlich, sondern sie zeugen nur von dem Eifer des Übersetzers, alles möglichst genau wiederzugeben.

Nun meint Strobel, daß der Lateiner in Wirklichkeit auf Schritt und Tritt Streichungen und Zusätze gemacht hat. Dagegen ist jedoch erstens einzuwenden, daß wir schon andere Irenäusfragmente in den Katenen kannten, und dort ist der Text des Irenäus offenbar von einem Redaktor geändert worden. Wir müssen uns jetzt fragen, warum die Dinge nicht in bezug auf das neue Fragment ähnlich liegen könnten. Und zweitens erhellt aus einer genauen Prüfung der Stelle, um die es sich jetzt handelt, daß die Schlußfolgerungen Strobels kaum stichhaltig sind.

Um mit dem klarsten Falle zu beginnen, so behauptet Strobel, daß wir es mit einer Doppelübersetzung (und zwar mit einer, der von einer gewissen Unbefangenheit des Lateiners zeugen würde) zu tun haben Z. 5 f.¹ *de his non interrogabuntur neque poenas dabunt*, Kat. οὐ περὶ τούτων ἐτασθήσονται. Es gibt aber sonst in der ganzen Irenäusversion keine Doppelübersetzung mit *neque*.² Strobel

¹ Ich benutze die Zeilenzählung Strobels. Nebenbei sei bemerkt, daß er in seinem lateinischen Text Z. 57 vor *praediximus* versehentlich das Wort *sicut* ausgelassen hat.

² Solche Doppelübersetzungen sind überhaupt äußerst selten; der einzige mir bekannte Fall ist Claudianus Mamertus 126, 19 *nullo tempore nec usquam*, Plat. Phaed. 66 e οὐδαμοῦ.

meint, daß seine Auffassung hier durch das Zeugnis der armenischen Irenäusversion „sicher bestätigt“ wird. Er stützt sich dabei auf die Angabe Robinsons. Dieser schreibt indessen: „*interrogabuntur neque om.*“. Wir sehen also, daß von den zwei Ausdrücken des lateinischen Textes der eine im griechischen Katenenfragment, der andere in der armenischen Version vorhanden ist. Daraus ist gewiß nicht zu schließen, daß die lateinische Version den Sinn des Irenäus ungenau wiedergibt. Im Gegenteil haben wir hier einen recht guten Beweis dafür, daß der Lateiner den griechischen Text wortgetreu übersetzt hat. Im Katenenfragment ist aber der eine Begriff, in der armenischen Version der andere ausgelassen.

Mit einer Doppelübersetzung im Lateinischen rechnet Strobel ferner auch Z. 13 ff. *ad omnes aequaliter perveniente et in nullo deficiente*, Kat. ἅπαντας ὁμοίως ἐξικνουμένης. Aber es ist unsicher, ob Irenaeus Latinus Doppelübersetzungen mit *et* verbunden hat, und vor allem ist zu beachten, daß Robinson hier keine Notiz in bezug auf die armenische Version gibt, d. h. diese stützt wahrscheinlich die lateinische. Es ist nicht merkwürdig, wenn der Katenentext hier (vielleicht wegen Auslassung durch Homoioteleuton: ἐξικνουμένης — ἐλλειπομένης) ein wenig kürzer geworden ist. Ähnlich verhält es sich mit Z. 20 ff., wo die Worte *qui numquam* usw. m. E. nicht ein Zusatz des Lateiners sind. In solchem Fall würde nämlich der Relativsatz nicht in der armenischen Version, die von der lateinischen ganz unabhängig ist, vorhanden sein.³ Im folgenden hat also nicht, wie Strobel meint, der Lateiner *αὐτήν* mit *regnum hominum* übersetzt, sondern der Redaktor der Katene hat einen Ausdruck wie etwa ἀρχὴν ἀνθρώπων mit *αὐτήν* ersetzt. Diese Änderung empfahl sich deshalb, weil durch die Streichung des Relativsatzes sonst zwei synonyme Wendungen mit dem Worte ἀρχή (vgl. Z. 16 f. ἐπιγίεις ἀρχή) zu dicht hintereinander gefolgt wären. Auch in der Zeile 30 ff. rechnet Strobel (zögernd) mit einem Zusatz des Lateiners. Da aber die fraglichen Worte durch die armenische Version gestützt werden, stammen sie gewiß von Irenäus selbst.⁴

Es bleibt jetzt übrig, den schwierigsten Passus zu erörtern. Laut Strobel hat die lateinische Version Z. 9 f. *inique et impie et contra legem et more tyrannico*, das Katenenfragment dagegen nur ἀδίκως καὶ ἀνόμως καὶ τυραννικῶς. Hier soll es sich aufs Neue um eine Doppelübersetzung mit *et* handeln. Nun fehlt aber eben das vor *contra* stehende *et* in den besten Handschriften A und C, d. h. in der ganzen guten Überlieferung. Es ist von Massuet aus der schlechteren Handschrift V in den Text eingesetzt worden. Wenn wir es wieder ausmerzen, können wir vielleicht behaupten, daß die Doppelübersetzung verschwindet. In diesem Fall hat der Lateiner keine Doppelübersetzung gemacht, sondern bei der Wiedergabe eines Wortes mit *a* privativum zu einer Umschreibung gegriffen (vgl. z. B. I, 2, 4, Harvey I p. 18, 2 *sine coniuge* für ἀσύζυγον, I, 29, 1, Harvey I p. 222, 2 f. *numquam senescentem* für ἀνόλεθρον usw.). Da es aber keine ganz schlagende Parallele gibt und die armenische Version anscheinend ein Wort für *impie* hat (jedenfalls sagt Robinson nichts anderes), muß es vorläufig dahingestellt bleiben, wie *impie* zu beurteilen ist. So viel dürfte indessen aus dem Gesagten hervorgehen, daß die Übersetzungstechnik des Irenaeus Latinus durch das neue Katenenfragment nicht in ein neues Licht gerückt ist.

³ Jedenfalls sagt Robinson nicht, daß die fragliche Textpartie im Armenischen fehlt.

⁴ In der lateinischen Version ist aber irgend etwas hier in Unordnung. Die richtige Lösung dieses Problems ist vielleicht diejenige, die Robinson gegeben hat. Strobel verwirft S. 141, Fußn. 6 diese Lösung, indem er vom Katenentext ausgeht. Aber dort hat wohl ein Redaktor die Worte des Irenäus geändert.

Die 'Bösen Buben' der syrischen Ostervigil

von A. Strobel

Unter den ausführlichen Bestimmungen zur Durchführung der Ostervigil, die das Testamentum Domini nostri Jesu Christi¹ enthält, findet sich — wir bieten die Übersetzung Rahmanis² — auch der folgende Abschnitt (II, 19):

diaconos, qui transeunt inter mulieres, ne ibidem forte reperiantur *pueri inordinati*, adiuvent lectores. idem praestent hypodiaconi. ne sinant autem pueros dormire. est enim illa nox, maxime autem, quae subsequitur sabbatum, imago regni coelorum.

Die fragliche Notiz des schon seiner eschatologischen Begründung wegen bemerkenswerten Satzes kommentiert Drews (RE³ XIV S. 744, 48 ff.) wenig glücklich:

„Doch müssen ärgerliche Dinge während desselben (Gottesdienstes) vorgekommen sein, denn die Diakonen, unterstützt von den Lektoren und Subdiakonen, halten strenge Aufsicht, daß sich nicht *unordentliche Buben* unter das Weibervolk mischen“.

Diese Interpretation beruht, wie man bei kritischer Betrachtung sofort vermutet und erst recht im Blick auf die Sittenstrenge der in der Kirchenordnung vorgestellten Gemeinde,³ auf einem Irrtum. Die zwar wörtliche, indessen reichlich mißverständliche Übersetzung Rahmanis ('pueri inordinati' = syr. šbr' l' mṭks' meint in Wahrheit 'Kinder unter fünf Jahren',⁴ welche *nicht* mit unter der Schar der zum heiligen Sakramentsempfang sich rüstenden Frauen und Mütter *ihren* Platz haben sollen. Sie werden, was aus dem Kontext hervorgeht, getrennt gehalten und von Subdiakonen behütet. Freilich ein seltsamer Kindergarten, denn die Aufgabe der letzteren besteht auch darin, die Kleinen nicht schlafen zu lassen (syr. nnnwmn). Die gegebene eschatologische Begründung hierfür veranschaulicht, wie sehr man in dieser wahrscheinlich quartadecimanisch beeinflussten Kirche die Wachsamkeitsparänese des Neuen Testaments (zB Mt 24, 42; 25, 13; 1. Thess 5, 6) wörtlich nahm: est enim illa nox (vgl. Ex 12, 12.42) ...⁵ imago regni coe-

¹ Vgl. B. Altaner, Patrologie, 1958⁵, S. 51.

² I. E. Rahmani, Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Mainz 1899, S. 139.

³ Vgl. cp. II, 19 (S. 141).

⁴ R. P. Smith, Thesaurus Syriacus, II, 1901, s. vb.

⁵ Sehr wahrscheinlich handelt es sich bei den ausgelassenen Worten (maxime autem, quae subsequitur sabbatum), im syrischen Text am Schluß stehend, um eine spätere, von der eindringenden westlichen Osterpraxis her veranlaßte Interpolation. Jedenfalls klingt hier die jüdische Konzeption von der Passa-Nacht als Termin des Kommens des Messias sehr stark hindurch. Eine Untersuchung, in der nachgewiesen wird, daß diese Vorstellung auch dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen zugrunde liegt, hofft der Vf. in Kürze veröffentlichen zu können.

lorum. Auch die Jüngsten der Gemeinde müssen wach gehalten werden,⁶ weil die Verheißung, die sich mit dieser Nacht verbindet (schon Sap. Sal. 18, 6 weiß um sie!), groß ist.⁷

⁶ Die quartadecimanische Epistola apostolorum (vgl. B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, 1953, BfchrTh 54, S. 78 ff.) hat aus eben diesem Grund das Gleichnis von den zehn Jungfrauen sehr bezeichnend verändert (Kopt. 34, 3 ff.), wenn sie als Rede des Herrn ausführt: 'Nur das, was ich euch sage, tuet, wie ich selbst auch es getan habe, so werdet ihr sein wie die klugen Jungfrauen, die gewacht und *nicht* geschlafen haben (sic!), sondern herausgegangen sind zu dem Herrn in das Brautgemach. Die Törichten dagegen sind nicht imstande gewesen zu wachen, sondern haben geschlafen'.

⁷ Ep. ap. Kopt. 9, 10 ff.; Lactanz, Div. inst. VII, 19, 3: 'Das ist die Nacht, die von uns wegen der Parusie unseres Königs und Gottes mit einer Nachtwache gefeiert wird. Sie hat einen doppelten Inhalt: in ihr empfing er das Leben damals, als er litt; und in ihr wird er später die Herrschaft über den Erdkreis gewinnen . . .' Hieronymus (zu Mt 25, 6), MSL 26, Sp. 184 f.: *traditio Iudaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est . . . unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi . . .* Auch Apoc Joh cp. 19, 11 ff. huldigt dieser Konzeption, denn die dortige Darstellung des aus dem Himmel hervorstürmenden Logos Gottes ist in literarischer Abhängigkeit von der apokalyptischen Passanacht-Schilderung Sap. Sal. 18, 14 ff. geschrieben. Ein Tatbestand, der auf das Verhältnis von Johannes-Quartadecimanismus-Apoc Joh (vgl. Euseb, h. e. V, 24, 1 ff.) ein bezeichnendes Licht wirft und die frühchristliche Überlieferung doch wohl eindeutig bestätigt. — Eingehend behandelt hat der Verfasser diese Beobachtung in einer z. Zt. bei der ZNW in Druck befindlichen Arbeit.

Eine bisher unbeachtete Vorlesung Melanchthons über den Römerbrief im Herbst 1521

Von Adolf Sperl

Die Vermutung, daß Melanchthon neben den beiden bekannten Auslegungen über den Römerbrief¹ in seiner reformatorischen Frühzeit noch eine weitere Vorlesung über dieses biblische Buch gehalten habe, hängt aufs engste zusammen mit den 1522 erstmalig gedruckten „Annotationes in epistolam Pauli ad Romanos“.² Deswegen muß in diesem Beitrag so vorgegangen werden, daß zuerst der betreffende Kommentar betrachtet und nach der ihm zugrundeliegenden Vorlesung gefragt wird.

Die Annotationes wurden 1522 ohne das Wissen Melanchthons von Luther herausgegeben. Dies läßt sich der Widmungsvorrede Luthers entnehmen und die Richtigkeit dieser Angaben kann von niemandem bezweifelt werden.³ Offensichtlich hat Luther die Nachschrift einer Vorlesung als Vorlage für den Druck benützt. Wann aber hat Melanchthon die Vorlesung gehalten, deren Nachschrift Luther hat abdrucken lassen? Bevor diese Kernfrage beantwortet werden kann, müssen wir sehen, wie man in der bisherigen Forschung diese Annotationes eingeordnet hat.

Herrlinger ging in der „Theologie Melanchthons“⁴ von der Voraussetzung aus, daß dieser Kommentar auch im Jahr 1522 abgefaßt ist. Quellenkritische Überlegungen stellte er dabei nicht an, sondern er begnügte sich mit Hinweisen auf eine inhaltliche Weiterentwicklung über die Theologie der Loci communes von

¹ Zum ersten Mal hat Melanchthon im Sommer 1519 über den Römerbrief gelesen: „Per aestatem hanc interpretati sumus epistolam ad Romanos Pauli . . .“ CR (= Corpus Reformatorum) I 128. Ein Jahr später liest Melanchthon ein zweites Mal darüber; er beginnt die Vorlesung wohl im Mai 1520 („Iam . . . ad Pauli Romanos accingor“ 27 (17?) April 1520, CR I 158). Im Juni war sie jedenfalls im Gange (vgl. WA B I 123, 1: „(Philippus) paulum ad Romanos legit“). Diese Vorlesung hat ziemlich lange gedauert; noch am 20. Februar 1521 steht Melanchthon bei Kap. 10 (CR I 285). Den Rest dürfte er dann allerdings ziemlich kurz behandelt haben.

² Der erste Druck stammt von Ende Oktober 1522. Mir liegt ein Straßburger Nachdruck vor: ANNO/TATIONES PHILIPPI/Melanchthonis in Epistola Pauli ad Romanos unam, Et ad Corinthios duas / ARGENTORATI APUD / Johannem Hervagium. Anno / MDXXIII. (Exemplar der UB Tübingen).

³ WA 10, 2 305 ff. Die Widmungsvorrede Luthers stammt vom 29. Juli 1522.

⁴ Herrlinger, Die Theologie Melanchthons. Gotha 1879.

1521 hinaus und er fand eine solche beim Verständnis des Begriffes *δικαιοῦν*⁵ und bei der Reflexion über die Prädestination.⁶ Die Beobachtung über die Rechtfertigungslehre hat dann O. Ritschl ausdrücklich bestätigt,⁷ obwohl er die Frage nach dem Zeitpunkt der Abfassung des Kommentars sehr gründlich gestellt und die damit verbundenen Schwierigkeiten gesehen hat.⁸ Ritschl weiß, daß die letzte uns bekannte Vorlesung über den Römerbrief, die 1522 oder früher gehalten worden ist, vom Mai 1520 bis in die erste Hälfte des Jahres 1521 gedauert hat.⁹ Wie kann aber diese Vorlesung eine Weiterentwicklung über die Loci hinaus bringen, wenn sie gerade in dem Augenblick abgeschlossen wurde, in dem der Druck der Loci begann?¹⁰ Gerade die Auslegung der Kapitel über die Rechtfertigungslehre muß ja noch in das Jahr 1520 fallen, so daß die Frage noch verwickelter wird. Ritschl hat nun versucht, diese Aporie durch eine kühne Hypothese zu überwinden. Er geht davon aus,¹¹ daß Melanchthon diesen Römerbriefkommentar nie als sein eigenes Werk anerkannt habe,¹² im Unterschied zu anderen, ebenfalls hinter seinem Rücken herausgegebenen Kommentaren (über Matthäus, Johannes, Genesis). Dies könne nur davon herrühren, daß Luther die Annotationes bei der Herausgabe überarbeitet hat. Mit dieser Annahme wäre dann auch die Veränderung gegenüber den Loci erklärt.

Aber dies ist doch nicht mehr als eine „unsichere Hypothese“.¹³ Einmal läßt sich durch sie höchstens die Weiterbildung der Rechtfertigungslehre, nicht aber die veränderte Behandlung des Prädestinationsproblems erklären. Es kann hier keine ausführliche Darstellung der Prädestinationslehre des jungen Melanchthon gegeben werden,¹⁴ doch sei an dieser Stelle wenigstens so viel gesagt: Diese Lehre besagt für Melanchthon zunächst nur, daß alles nach dem Willen Gottes geschieht.¹⁵ ‚Alles‘

⁵ Ebenda S. 9.

⁶ Ebenda S. 70.

⁷ ThStKr 85 (1912) S. 530 f.

⁸ Neuerdings hat L. C. Green die These aufgestellt, daß die Annotationes eine Nachschrift der ersten Römerbriefvorlesung von 1519 seien (Kerygma und Dogma 3 (1957) S. 146). Green geht aber weder in diesem Aufsatz noch in seiner Dissertation (Die Entwicklung der evangelischen Rechtfertigungslehre bei Melanchthon bis 1521 im Vergleich mit der Luthers. Erlangen 1955), aus der der Aufsatz entnommen ist, auf die von Ritschl aufgeworfenen und hier noch ausführlicher behandelten quellenkritischen Probleme ein. Aus dem weiteren Verlauf der Darlegung wird die Unhaltbarkeit von Greens Konstruktion so klar hervorgehen, daß sich eine Auseinandersetzung mit Einzelheiten seiner Hypothese erübrigt.

⁹ A.a.O., S. 530; vgl. auch oben Anm. 1.

¹⁰ Der Druck der Loci hat im April 1521 begonnen: „Mea Methodus nunc ex-cuditur“ CR I 366 (Anfang April 1521).

¹¹ A.a.O., S. 531 ff.

¹² CR II 611.

¹³ H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. I. Teil, 1. Halb-band. Gütersloh 1937, S. 62, Anm. 3.

¹⁴ Dafür sei verwiesen auf den Exkurs ‚Die Prädestinationslehre des jungen Melanchthon‘ in meiner soeben in Tübingen eingereichten Dissertation: Das Traditionsverständnis bei Melanchthon, S. 104 ff.

¹⁵ „Omnia, quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt“ StA (= Melanchthons Werke in Auswahl, hrg. von R. Stupperich. Gütersloh 1951 ff.) II, 1 10, 11 f.

heißt aber in erster Linie, daß Gott (im Unterschied zum Menschen!) ¹⁶ Macht hat über die Affekte, über die ‚interni cordis motus‘. ¹⁷ Diese Lehre ist die notwendige Voraussetzung für die damalige Anschauung von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, dessen befreiende Tat eben gerade die Beherrschung der Affekte ist, die vom Menschen nicht gebändigt werden können. ¹⁸ Wegen dieser Bedeutung der Prädestinationslehre sind die Schriftstellen, die von der Prädestination handeln, für Melanchthon (sehr im Unterschied zu Luther) „loci multum consolatorii“. ¹⁹ Irgendein Zusammenhang mit der Kernfrage der traditionellen Prädestinationslehre, d. h. mit der Frage nach der Vorherbestimmung des ewigen Schicksals des Menschen durch Gottes prädestinarianisches Urteil, stellt Melanchthon damals nicht her. Selbst Rm 9 und 11 besagen ihm 1521 in den Loci, als er den Römerbrief immerhin schon zweimal ausgelegt hatte, ²⁰ nichts anderes, als daß alles nach dem Willen Gottes geschieht. ²¹ Er verbindet also offensichtlich mit der Prädestination nicht die Vorstellung von einem partikularen Gnadenhandeln Gottes.

Erst in den Annotationes nun scheint Melanchthon zu der Erkenntnis gelangt, daß sich diese gnädige Prädestination nicht auf alle Menschen bezieht. In deutlichem Unterschied zu den entsprechenden Abschnitten der Loci stellt er sich nun die Frage, ob Gott nicht mit der Lehre von der absoluten Determination zum Urheber der Sünde gemacht würde, und er fragt weiter, wie sich diese allgemeine Determination alles Geschehens zu dem universalen Liebesratschluß verhalte, der in 1. Tim. 2, 4 ausgesprochen ist. ²² Daß in diesen Gedankengängen eine Weiterbildung gegenüber den Loci vorliegt, nehmen auch H. Engelland ²³ und R. Seeberg ²⁴ an, obwohl beide auf die quellenkritische Seite des Problems überhaupt nicht eingehen. Es dürfte deutlich geworden sein, daß die ganze Art der Darstellung es unmöglich macht, den Fortschritt in der Gedankenführung auf eine Überarbeitung des Manuskripts durch Luther zurückzuführen. Das Problem konnte nur

¹⁶ Diese Erkenntnis, daß der Mensch nicht frei über seine Affekte verfügen könne, weil sie nicht seiner Einsicht unterworfen sind, bildet für Melanchthon den ersten und für die weitere Entwicklung seiner Theologie fundamentalen Schritt hin zur Reformation. Einer der frühesten Belege dafür ist z. B. die Stelle „cogitationem affectu vinci“ (CR XXI 52 f).

¹⁷ Das kommt sehr deutlich zum Ausdruck, wenn Melanchthon z. B. gegen Ende des Abschnittes über Prädestination und unfreien Willen in den Loci schreibt: „Fateor in externo rerum delectu esse quendam libertatem, internos vero affectus prorsus nego in potestate nostra esse. Nec permitto aliquam esse voluntatem, quae affectibus adversari serio possit. Atque haec quidem de hominis natura dico. Nam qui spiritu iustificati sunt, in iis affectus boni cum mali pugnant . . .“ StA II, 1 16, 1 ff. Es ist also offensichtlich, daß in dieser Prädestinationslehre die menschliche Ohnmacht und die Macht des Heiligen Geistes ganz eng miteinander verbunden sind. — Zum Ausdruck ‚interni cordis motus‘ StA II, 1 13, 6.

¹⁸ „Gratia, quam et spiritum vocat Paulus, est spiritus, quo illustramur, purgamur, impellimur ad bona.“ CR XXI 53 f. Der Geist schenkt einen „animus compos affectuum suorum“. StA I 38, 18 f.

¹⁹ CR XXI 15/16.

²⁰ Siehe Anm. 1.

²¹ „Et quid aliud in nono capite et XI. ad Romanos Paulus agit, quam ut omnia, quae fiunt, in destinationem divinam referat?“ StA II, 1 11, 11 ff.

²² Annot. S. 52 a.

²³ H. Engelland, Melanchthon, Glauben und Handeln. München 1931, S. 145 ff.

²⁴ R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 4, 2. Hälfte ^{2,3} Erlangen und Leipzig 1920, S. 441 Anm. 1.

für Melanchthon so auftreten und nur im Zusammenhang der Entwicklung seiner Prädestinationslehre in dieser Weise dargestellt werden.

Gegen die Hypothese Ritschls spricht aber auch ein anderer Umstand. O. Clemen hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich der fragliche Kommentar nahezu wörtlich in einer von Daniel Schilling angefertigten Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek wiederfindet.²⁵ Allerdings ist diesem Codex nicht, wie Clemen an dieser Stelle angibt, ein Textexemplar des Römerbriefes, sondern der 1521 in Wittenberg gedruckte Text des 1. Korintherbriefes vorgebunden.²⁶ Dies ist auch weiter nicht verwunderlich, denn der Codex enthält ebenso wie die Drucke der *Annotationes* nicht nur die Auslegung des Römerbriefes, sondern auch die der beiden Korintherbriefe, über die Melanchthon in der zweiten Hälfte des Jahres 1521 gelesen hat.²⁷ In dieses beigebundene Textexemplar hat nun Schilling selbst kurze Scholien hineingeschrieben. Dies ist ein Beweis dafür, daß er die Vorlesung Melanchthons gehört und selbst nachgeschrieben hat und daß der Codex also nicht etwa eine Abschrift des Druckes bietet. Da aber diese Nachschrift mit dem Druck völlig übereinstimmt, ist eine Änderung der melanchthonischen Vorlage durch Luther ganz ausgeschlossen.

Wie kann aber dann die Frage gelöst werden, wann Melanchthon die betreffende Vorlesung gehalten hat? Einerseits steht vom Inhalt her geradezu eindeutig fest, daß diese Vorlesung nach der Abfassung der *Loci*, jedenfalls nach der Abfassung ihres ersten Teiles im Frühjahr 1521 gehalten sein mußte und andererseits war die letzte uns bekannte Vorlesung gerade um diese Zeit abgeschlossen. Dabei ergibt sich in der darauf folgenden Zeit nicht einmal eine Lücke in der Reihenfolge der damaligen exegetischen Vorlesungen, in die man eine bisher unbekannte Vorlesung über den Römerbrief einfügen könnte, denn Melanchthon beginnt im Sommersemester 1521 mit der Auslegung des 1. Korintherbriefes;²⁸ diese Vorlesung geht etwa im Oktober zu Ende, denn am 8. Oktober schreibt S. Helmann aus Wittenberg: „Scribit (Philippus) et Commentarium in Epistolam 1. ad Corinthios, quam brevi finiet.“²⁹ Am 30. 11. hatte Melanchthon dann schon mit der Auslegung des 2. Korintherbriefes begonnen.³⁰ Daran wohl unmittelbar dürfte sich die Erläuterung des Johannesevangeliums angeschlossen haben, die im März 1522 schon im Gang war und bis März 1523 dauerte.³¹

Sind wir nun tatsächlich in einer so völligen Aporie, daß wir einerseits aus inhaltlichen Gründen eine nochmalige Auslegung des Römerbriefes glauben voraussetzen zu müssen und doch keinerlei Anhaltspunkte für dieses Faktum in den Quellen finden können? Fast scheint es so. Aber eben nur fast! Es gibt noch einige Hinweise, die bisher von der Forschung nicht ausgewertet wurden und die doch die

²⁵ Vgl. WA 10,2 305.

²⁶ Laut Mitteilung der Universitätsbibliothek Breslau vom 24. 10. 1957 durch Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Knot.

²⁷ Belege für diese Vorlesungen siehe in den folgenden Anmerkungen.

²⁸ Vgl. *Supplementa Melanchthoniana* Band VI, Teil 1, Nr. 151.

²⁹ N. Müller, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*,² Leipzig 1911, S. 29.

³⁰ Ulscenius schreibt am 30. 11. 1521 aus Wittenberg an Capito: „Praelegit Philippus secundam ad Corinthios epistolam latine“. K. Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*. Berlin 1889, S. 557.

³¹ Schon im März 1522 las er über Johannes: „Philippus mane nobis Joannis Evangelium interpretatur.“ *Der Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, hrg. von A. Horawitz und K. Hartfelder. Leipzig 1886, S. 304. Anfang März 1523 erst ist diese Vorlesung abgeschlossen, vgl. CR I 607.

Annahme einer solchen Vorlesung nicht nur ermöglichen, sondern auch aus rein historischen Gründen als zwingend erscheinen lassen. Als erste dieser Beobachtungen ist zu nennen, daß Melanchthon 1521 den griechischen Text des Römerbriefes hat drucken lassen. Der Druck selbst ist zwar ohne Jahreszahl, aber er ist Bugenhagen gewidmet und dadurch steht, wie von der ganzen Forschung einhellig angenommen wird, März 1521 als Terminus post quem fest, denn Bugenhagen ist damals erst nach Wittenberg gekommen und mit Melanchthon bekannt geworden.³² Melanchthon gab diesen Text also zu einer Zeit heraus, in der er gerade die letzte uns bekannte Vorlesung über diese Schrift abschloß! Das ist höchst auffällig, denn die Textausgaben waren von Melanchthon gewöhnlich bestimmt „in usum auditorum“, wie der Herausgeber des CR ausdrücklich auch von dieser Ausgabe vermutet.³³ Es spricht also alles dafür, daß Melanchthon sofort wieder eine Auslegung des Römerbriefes geplant hat, der nun nicht wie im Vorjahr der lateinische Text des Erasmus,³⁴ sondern der griechische Urtext zugrunde gelegt werden sollte.

Aber nun haben wir sogar einen eindeutigen Beleg dafür, daß Melanchthon diesen Plan auch ausgeführt hat! Am 13. Juli 1521 schreibt ein Unbekannter aus Wittenberg an den verhafteten Pfarrer J. Seydeler von Glashütte: „Certe occupatus est Philippus, praelegit nobis Paulum ad Corinthios, ad Romanos Graece . . .“³⁵ Melanchthon hat also im Juli 1521 neben der Vorlesung über den lateinischen Text des 1. Korintherbriefes auch noch über den griechischen Text des Römerbriefes gelesen. Daß die „Römerbriefvorlesung (vom Vorjahr) neben der neubegonnenen über den ersten Korintherbrief fort dauerte“,³⁶ kann aus dieser Stelle nicht gefolgert werden, denn damit stimmt der Zusatz ‚Graece‘ nicht überein und außerdem beginnt die Vorrede zur Ausgabe des Korinthertextes mit der Feststellung: „Hactenus epistolam, quam ad Romanos Paulus scripsit, enarravimus.“³⁷ Die alte Vorlesung war also abgeschlossen, als Melanchthon mit der Auslegung des 1. Korintherbriefes begonnen hat. Die Bemerkung des Unbekannten kann sich demnach nur auf eine neue, also auf die dritte Auslegung des Römerbriefes durch Melanchthon beziehen. Am 13. Juli hatte er damit begonnen. Die Dauer der Vorlesung kann freilich nur sehr ungefähr geschätzt werden. Die vorhergehende Vorlesung hatte fast ein ganzes Jahr gedauert. Ganz so ausführlich war die jetzige vielleicht nicht; wir werden den Tatsachen wohl am nächsten kommen, wenn wir ihre Dauer für etwa eben so lange schätzen wie die der beiden Vorlesungen über die Korintherbriefe, deren Nachschriften dann gleichzeitig mit gedruckt worden sind. Das ergäbe eine Dauer bis in die ersten Wochen des Jahres 1522.

Damit ist aber erst erwiesen, daß Melanchthon tatsächlich eine weitere, bis jetzt nicht bekannte Vorlesung über den Römerbrief gehalten hat. Es läßt sich aber noch darüber hinaus zeigen, daß diese und keine andere, d. h. keine von den beiden früheren Vorlesungen von Schilling mitgeschrieben worden ist, denn Daniel

³² CR I 521; Kolde, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt.⁴ Leipzig und Erlangen 1925, S. 37; Supplementa Melanchthoniana VI, 1 Nr. 220.

³³ CR I 521.

³⁴ CR I 276; vgl. dazu auch Kolde a.a.O., S. 35 f.

³⁵ J. K. Seidemann, Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden. Dresden 1844, S. 30 f.

³⁶ So O. Clemen Supplementa Melanchthoniana VI, 1 Nr. 151.

³⁷ CR I 388.

Schilling wurde erst am 16. Oktober 1520 in Wittenberg immatrikuliert.³⁸ Die vorhergehende Vorlesung hatte aber schon im Mai 1520 begonnen, könnte also von ihm gar nicht mehr ganz mitgeschrieben worden sein.

Übrigens scheint Melanchthon schon im Vorjahr neben der Auslegung eines lateinischen Bibeltextes über einen griechischen gelesen zu haben. Jedenfalls hat er im Sommer 1520 den griechischen Text des Galaterbriefes herausgegeben und deshalb hat die Annahme Greens,³⁹ daß Melanchthon damals über diesen Brief gelesen hat, sehr viel für sich. Nur muß man sich diese Vorlesung als neben der Auslegung des lateinischen Textes des Römerbriefes abgehalten denken und nicht, wie Green es tut, anstatt dieser.⁴⁰

³⁸ „Daniel Schilling Cracovien civitatis 16. Oct.“ *Album Academiae Vitebergensis*, ed. C. E. Foerstemann. Halle 1841 ff., S. 99.

³⁹ Green a.a.O., S. 147 f.

⁴⁰ Green stellt nämlich nur mit guten Gründen die Wahrscheinlichkeit einer Galatervorlesung für Sommer 1520 dar, aber er folgert daraus ganz ohne Berechtigung, daß die einwandfrei bezeugte Römerbriefvorlesung dieses Jahres (vgl. Anm. 1) nicht stattgefunden habe. Er geht dabei auf die einzelnen Belege gar nicht ein, sondern setzt sich stillschweigend darüber hinweg.

Zwei unbekannte Wiedertäufer-Drucke

Peter Kawerau

Schon vor längerer Zeit hat der Direktor der Basler Universitätsbibliothek, F. Husner, in einem an entlegener Stelle erschienenen Aufsatz von drei Drucken aus der Reformationszeit Mitteilung gemacht, die aus Engadiner Privatbesitz im Jahre 1944 an die Universitätsbibliothek Basel gelangten.¹ Diese Drucke stammen aus den Jahren 1530 bzw. 1534 und sind in einem Pergamentbändchen jener Zeit zusammengebunden. Auf dem Vorsatzblatt ist ein „Theodosius a Planta“, auf dem Titelblatt des ersten Druckes ein „Joannes a Castelmur. A° 1592“, auf dem Vorsatzblatt des Hinterdeckels ein „Jodocus Reiß 1540“ als Besitzer eingetragen. Während über die beiden letzteren Persönlichkeiten nichts bekannt ist, wird der Name Theodosius a Planta mehrfach bezeugt. Ein Träger dieses Namens ist in der Basler Rektoratsmatrikel verzeichnet: er wurde am 14. oder 15. April 1572 zum Bacc. phil. promoviert.² Ob er freilich mit dem Besitzer dieses Bändchens identisch ist, läßt sich nicht sagen.

Der erste der in diesem Bändchen vereinigten Drucke ist Melchior Hoffmans bekannte, noch in mehreren anderen Exemplaren vorhandene „Auslegung der heimlichen Offenbarung Johannis“ von 1530.³

Der zweite Druck ist eine Erklärung des Judasbriefes. Sein Titel lautet: „Die Epistel des Apostell Sanct Judas erkleret vnnnd gantz fleissig von wort zu worten / außgelegt zu eyner ernsten warnungen ia auch zu eynem köstlichen nutz vnd trost / allen Gotts forchtigen liebhabern der ewigen vnnendlichen warheyt. Eyn folle seel dritt wol auff honig sem aber eyner hungerigen seel ist alles bitter süße. Prouer. xxvij. Salbet eüwer augen mit augen salb auff das ir sehen mögen. Apoc. iij. Psal. xix. 1534.“ Ein Verfasser ist nirgends genannt. Dafür enthält der 63 unpaginierte Seiten umfassende Druck eine Vorrede von Cornelius Poldermann,⁴ einem Anhänger Melchior Hoffmans, von dem wir wissen, daß er gelegentlich Schriften des seit Mai 1533 in Straßburg gefangenen Melchior Hoffman zum Druck gebracht hat.⁵ In dieser Vorrede wird der von Luther bestrittene⁶

¹ Husner S. 84. Ich verdanke den Hinweis auf diese Publikation der Lebenswürdigkeit von Herrn Dr. Ernst Crous in Göttingen.

² Husner S. 84.

³ Der vollständige Titel und die Fundorte bei Kawerau S. 131 Nr. 45.

⁴ Über ihn ML 3 (1952) S. 381.

⁵ Zum Beispiel Hoffmans „Gründliche Unterrichtung“ von 1533, Kawerau S. 133 Nr. 53. Vgl. Röhrich S. 77: „Hoffmann bekennt ferner, Cornelius Poldermann habe den Druck dieser Büchlein besorgt“ (Straßburger Vergichtbuch vom 9. September 1534). Linden S. 340.

⁶ WA Bibel 7, 384—387.

apostolische Ursprung des Judasbriefes verteidigt: „Dieser edle, hohe und köstliche Sendbrief ist von etlichen getadelt, und auch vermeint worden, daß ihn nicht der heilige Apostel Judas geschrieben hat, und ist eine solche Verlästerung allein daher erwachsen, als nämlich aus Unverstand, daß etliche Knöpf darinnen waren, welche sie nicht auflösen mochten, und etliche Nüss, die in ihm aufbeißen zu mächtig und hart erscheinen“; aber dieses Urteil sei irrig: der Brief sei von dem heiligen Apostel Judas verfaßt, man finde darin einen köstlichen und freudenreichen Geschmack göttlicher Weisheit, jedes seiner Worte sei voller Kraft, Geist und Leben.⁷

Der dritte Druck trägt den Titel: „Die Epistel deß Apostels S. Jacobs erklärt / vñ gantz fleissig von wort zu wort außgelegt / zu eyner ernsten warnung / auch zu eynem kostlichen nutz vnd trost / allen gotsföchtigen liebhabern der ewigen warheyth. Das sie nit wissent / verstand / noch erkennen künnent / das verlestern sie. ij. Pet. ij. Jude. 1. Johannes Eisenburgk. Anno 1534“. Am Schluß der 40 unpaginierte Seiten umfassenden Schrift steht noch einmal der Name „Johannes P. Eysenburgk“.⁸ Auch hier verteidigt eine kurze Vorrede den apostolischen Verfasser des Jakobusbriefes: „Dieser edle, hohe und köstliche Sendbrief des heiligen Apostels Jacobi ist von den irrigen, blinden Geistern auch (!) verworfen und ausgemustert worden, ja ganz greulich verachtet und gelästert, von wegen etlicher Sprüch, die sie nicht haben können auflösen, als fürnehmlich im ersten Kapitel, da also geschrieben steht, daß der Täter selig werde in seiner Tat.“ Im übrigen enthält die kleine Schrift eine Auslegung nicht des ganzen Briefes, sondern nur der ersten beiden Kapitel: „Ein ander Zeit, so Gott will, wollen wir dir weiter Erklärung fürbringen“ (S. 40).

Husner hat mit Recht den engen Zusammenhang betont, in dem der zweite und der dritte Druck stehen: die Buchtitel und die Vorreden lauten ähnlich, beide Drucke sind 1534 erschienen und „stammen aus Valentin Kobians Werkstatt (in Hagenau). Es ist in ihnen zwar kein Drucker angegeben, doch findet sich am Ende der Vorrede des Judasbriefes eine sehr verräterische Zierleiste, die wir auch in einem der wenigen in der Universitätsbibliothek Basel vorhandenen Werke aus der Offizin dieses Kleindruckers feststellen konnten, nämlich auf der Rückseite des Titelblattes von Nicolaus de Lescuts *Actiones iuris* vom Jahre 1537. Leider liegt mir kein bezeugter deutscher Druck Kobians zur Vergleichung der Typen vor“.⁹ Diese Übereinstimmung, die sich vor allem auch auf den rein melchioritischen Gedankengehalt der beiden Schriften erstreckt, hat Husner zu der Frage geführt, „ob die Interpretationen des Judas- und Jacobusbriefes nicht einfach Schriften des im Gefängnis an Eifer und Gedanken überfließenden Melchior Hofmann sind“.¹⁰ Denn von Cornelius Poldermann, an den man als Verfasser des ersten Druckes denken könnte, sind außer einem Vor- bzw. Nachwort zu Schriften Hoffmans keinerlei literarische Leistungen bekannt, und auch von einem Schriftsteller Johan-

⁷ S. 2—3 (Titelblatt = S. 1).

⁸ Über ihn ML 1 (1913) S. 623; QFRG 22, S. 426—427 (Schreiben der Stadt Straßburg an die Stadt Speyer vom Mai 1539) und S. 451 (Widerruf eines 1539 von Eisenburgk bekehrten Wiedertäufers); Röhrich S. 116—120 (Straßburger Akten von 1539—1540); Hulshof 177; Blaurer 2, S. 88 (Todesdatum. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Dr. Jean Rott in Straßburg; vgl. Anm. 11).

⁹ Husner S. 88.

¹⁰ Husner S. 88.

nes Eisenburgk wußte man bisher nichts.¹¹ Doch wollte Husner diese Frage nicht endgültig entscheiden: das könne nur ein guter Kenner des Stils der Hoffmanschen Schriften. Leider ist der beste Kenner dieser Literatur, Christian Neff, der sich mit dieser Frage zu beschäftigen versprochen hatte,¹² noch im Jahre 1946 verstorben.

Was zunächst die Erklärung des Judasbriefes betrifft, so ist seine Entstehungszeit durch den Druckvermerk „1534“ gesichert, und da der Druck mit Sicherheit in der Offizin des Valentin Kobian in Hagenau, 28 Kilometer nördlich von Straßburg, erfolgt ist, kann auch der Entstehungsort als gesichert angesehen werden: die Schrift wird doch wohl in Straßburg abgefaßt sein. Für die Feststellung des Verfassers freilich bietet sich kaum eine andere Hilfe als die Stilvergleichung, und das ist gerade bei der Wiedertäufer-Literatur ein recht problematisches Mittel, weil der Stil solcher Schriften — vor allem natürlich bei Auslegungen biblischer Bücher — stark vom Sprachgebrauch der Heiligen Schrift abhängig ist. Allein Melchior Hoffman verwendet in seinen Schriften eine Reihe bestimmter Lieblingsworte und Lieblingsfiguren, die es wohl möglich machen, seinen Stil von dem anderer Autoren zu unterscheiden. Und das scheint mir bei dem ersten dieser Drucke der Fall zu sein: die von Poldermann herausgegebene Auslegung des Judasbriefes halte ich für eine bisher unbekannte Schrift Hoffmans.¹³ Folgende Gründe scheinen mir dafür zu sprechen: der „gesalbte Seligmacher und ewige Sohn des allerhöchsten Gottes“ (Judas S. 4), das „erste Mondlicht“ und „dieser Grad des Sonnenlichts“ (S. 6), die „ganze heilige Dreifaltigkeit“ (S. 8), die „erste Seligkeit“, die mit dem „ersten Grad“ identisch ist und in der „alle Menschen durch Jesum Christum aus dem ersten Tod geseliget werden“ (S. 10), die „Fässer der Barmherzigkeit“ (S. 10), das „getreulich im Glauben Durchkämpfen in der geistlichen Wüstenei“ (S. 12), die nur einmal stattfindende Besäung des Ackers (S. 15 und S. 27, vgl. Kawerau S. 66), das „Figur-Gesetz“, das „Gesetz des Buchstabens“ und „des Geistes Gesetz“ (S. 16), das Anzeigen durch die Figur, den Buchstaben,

¹¹ Die Auskunftsabteilung der Deutschen Staatsbibliothek in Berlin teilte mir am 15. 8. 1957 mit, daß es ihr trotz umfangreicher Nachforschungen nicht gelungen sei, einen Johannes Eisenburgk (auch Eysenburgk, Eisenburger, Eysenburger) mit irgendeiner Schrift aus dem Zeitraum um 1534 bibliographisch festzustellen. Einer vom 29. 7. 1957 datierten Mitteilung von Herrn Dr. Jean Rott in Straßburg, der die elsässischen Täuferakten für die „Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte“ bearbeitet, entnehme ich, daß sich in diesen Akten keine Bezeugung einer schriftstellerischen Tätigkeit Eisenburgks findet. Vgl. Husner S. 85 Anm. 7: „Fr. Ritter, der Verfasser des erst in seinen Anfängen publizierten „Répertoire bibliographique des livres imprimés en Alsace au 16e siècle“ (teilt mir) mit, daß ihm bei seinen Forschungen diese beiden Drucke noch nie begegnet sind.“

¹² Husner S. 88.

¹³ Ein Verzeichnis verschollener Schriften Hoffmans bei Kawerau S. 4—5; siehe besonders S. 5 Nr. 15 (verlorene Schriften des Jahres 1534) und vergl. Röhrich S. 77, Linden S. 345, Husner S. 87. Eine Verfasserschaft Poldermanns halte ich für ausgeschlossen. — Die Staats- und Universitäts-Bibliothek Hamburg hatte mir am 17. 8. 1950 mitgeteilt, Hoffmans Schrift „Das xij Capitel des propheten Danielis außgelegt“ von 1526 sei im Jahre 1943 verbrannt. Das war glücklicherweise ein Irrtum: Herr Dr. phil. Hans Volz in Bovenden bei Göttingen hat, wie er mir am 15. 1. 1958 schrieb, diese unersetzliche Schrift bei seinen Arbeiten über Luthers Danielvorrede von 1530 (für WA Bibel Band 11, II) vor einiger Zeit wiederaufgefunden. Die Angaben bei Kawerau S. 7 und S. 133 Nr. 54 sind demgemäß zu berichtigen.

das Bild und den Schatten des Alten Testaments (S. 25—26), die Führung durch das Rote Meer in den Bundeid (S. 28), die wissentliche Übertretung (S. 29), die Sünde wider den Heiligen Geist (S. 32—33 und S. 38), der „blutsäuerische schriftgelehrte Haufen“ (S. 51), das „einen solchen Grund“ anzeigende „Mondenlicht“ (S. 58) und viele andere Formulierungen sind unverkennbare Wendungen Hoffmans. Dazu kommen gelegentliche Hinweise auf andere Schriften des Autors: „wie denn von solchem all an seinem Ort vielfältig gehandelt und erklärt ist“ (S. 7), „davon an seinem Ort überflüssig gehandelt ist“ (S. 25). Entscheidend aber scheint mir folgende Stelle (S. 24—25) zu sein: „Die aber den Herrn Jesum Christum verleugnen, der sie erkauf hat, 2. Petr. 2, ja durch sein Blut aus dem ersten Tod und Gewalt des Teufels, 1. Petr. 1, Apoc. 5; 20, die sind solche, welche den Menschen Jesum Christum nicht für das Wort Gottes glauben, daß es selbst Fleisch geworden sei, wie der Apostel zeuget Joh. 1, und auch nicht wollen, daß Gottes ewiges Wort selbst sei geworden ohne alle Annehmung¹⁴ als ein anderer Mensch, wie der heilige Paulus zeuget Philipp. 2, und im Fleisch gekommen und erschienen, 1. Joh. 4; 1. Tim. 2, ja ein sichtlich und greiflich Wort geworden, sondern einen Leib, Fleisch und Blut aus Adams Samen angenommen hab, und also den leiblichen Jesum Christum für Adams, Abrahams und Davids Samen aus Maria Fleisch und Blut bekennen, welche irrige Geister dann der heilige Apostel für Lügner und Widerchristen bezeugen tut, 1. Joh. 2; 4, welche den Sohn und Vater verleugnen, ja die solchen auch kein Heil am Sohn noch Vater haben, denn so nicht bekennet wird, daß der Mensch Jesus Christus Gottes Wort sei, im Fleisch gekommen und erschienen, wird auch in solchem verleugnet, daß der Sohn Gottes nicht gelitten hab, sondern Adams Same, ja die Erde und Welt und Maria Fleisch und Blut, in welchem falschen, lügenhaftigen Zeugnis auch das Heil, die Erlösung, Rechtfertigung und aller Menschen ewiges Leben vermeinet wird, welcher Widerchristen, satanischen, lügenhaftigen Zeugen ist die ganze Welt voll erfunden wird, davon an seinem Ort überflüssig gehandelt ist“.¹⁵ Das ist Hoffmans Christologie, wie sie uns aus allen seinen Schriften, am besten aus seinem Kommentar zum Römerbrief von 1533 wohlbekannt ist,¹⁶ dargelegt in der unverkennbaren Sprache Hoffmans. Angesichts dieser Stelle scheint mir ein Zweifel an der Verfasserschaft Hoffmans nicht möglich.

Schwieriger liegen die Dinge bei der zweiten Schrift, der Erklärung der zwei ersten Kapitel des Jakobusbriefes. Zwar ist das Entstehungsjahr „Anno 1534“ gesichert, aber schon der Entstehungsort — Hagenau bzw. Straßburg — ist, wenigstens bis jetzt, nicht so zweifelsfrei wie bei der Judas-Auslegung. Was die Frage einer Verfasserschaft Hoffmans betrifft, so ließen sich wohl einige Gründe dafür finden: daß zwei echte Schriften Hoffmans mit dieser Jakobusauslegung in einem Bande zusammengebunden sind, läßt vermuten, der Besitzer des Büchleins habe Hoffman als Verfasser gekannt oder doch dafür gehalten; die Wendung der Vorrede, der Jakobusbrief sei auch von den blinden Geistern verworfen worden, scheint auf den gleichen Verfasser hinzudeuten; da Hoffman gelegentlich Pseudonyme verwendet hat, scheint es einfacher, hier ein — sonst freilich nirgends bezeugtes — Pseudonym für Hoffman anzunehmen, als einen neuen, bisher völlig unbekanntem Schriftsteller den täuferischen Autoren jener Zeit hinzuzufügen; auch könnte die zweimalige Nennung des Namens „Johannes Eisenburgk“ — auf dem

¹⁴ irdischer Materie.

¹⁵ Dieser „Ort“ ist fraglos Hoffmans Römerbrief-Auslegung von 1533, vgl. Kawerau S. 6 und S. 46—50, Linden S. 297—306.

¹⁶ Kawerau S. 31 ff., S. 46 ff., S. 75 ff.

Titelblatt und am Ende der Schrift — den Verdacht erregen, hier sei eine Täuschung beabsichtigt. Auch der gedankliche Inhalt des Büchleins ist dem der Auslegung des Judasbriefes so nahe verwandt, daß man hier die Feder Hoffmans am Werk finden könnte.

Aber der erste Eindruck, den ich bei der Lektüre der Jakobusauslegung hatte, hat sich mir immer mehr befestigt: diese Schrift ist kein Werk Hoffmans, sondern eine Arbeit des Johannes Eisenburgk.¹⁷ Stil und Sprache wirken wesentlich glatter und „vernünftiger“, und die Sätze sind durchweg besser konstruiert als bei Hoffman. Ausdrücke wie „Diener des Vorhofs“ (S. 14), „Grad der Sonnengeburt“ (S. 14), „Levitishe Kämpfer“ (S. 20) sind keine Begriffe Hoffmans. Die rigorosen Forderungen, die Hoffman an das „Durchstreiten“ der wahren Gläubigen stellt, erscheinen hier milder und mehr ins Moralische gewendet: S. 9 werden alle armen und niedrigen Gotteskinder, die in (!) dieser Welt ihre Pilgerfahrt haben, ermahnt, angesichts ihres Mangels und ihrer Armut nicht kleinmütig zu werden, sondern an die Höhe und den Reichtum in ihren Herzen zu denken und vor Gott und den Menschen zu rühmen, daß ihnen das ewige Reich beigelegt ist; auf S. 15 wird Sap. Salom. 6, 19—20 zitiert: „wo man aber die Gebote hält, da ist unvergängliches Wesen, wo aber unvergängliches Wesen ist, da ist man Gott nahe“; S. 17—18 heißt es: „Und das ist der Kampf in einem Gottesmenschen, daß der Geist kämpft wider das Fleisch und wider alle satanische Eingebung und Förbildung, wie von solchem steht Gal. 5, Röm. 8, und der Satan durch Eingebung fleischlicher Lüste den Menschen will zum Tod haben, so ist der Geist Gottes da, der unserm Geist beisteht mit Eingebung zum Guten, wider des Fleisches Lust zu kämpfen und wider Anreizung des Satans“; auf S. 25—26 wird zu Jakob. 1, 26—27 gesagt: „der aber mit der wahren Frucht herfürbricht, Armen, Witwen, Waislein Trost und Gutes tut in ihrem Trübsal und sich von der Welt rein und ohne Makel erhält. Das ist der Dienst der Gottesgebot Erfüllung, derselbige Mensch mag sich sicher verhoffen, ein Erbe zu sein des ewigen Reichs.“ Eine solche stille Sicherheit ist Hoffman fremd gewesen, weil er die Freiheit eines Christenmenschen im Grunde als etwas Beängstigendes, Fürchterliches empfunden hat.¹⁸ Man versteht, daß Eisenburgk dem Täufertum später wieder den Rücken gekehrt hat.¹⁹ Aber im Jahre 1534, als er seine Auslegung des Jakobusbriefes veröffentlichte, stand er völlig unter dem Einfluß Melchior Hoffmans, dessen Judas-Erklärung großen Eindruck auf ihn gemacht hat.

¹⁷ Herr Dr. Jean Rott (vgl. Anm. 11) schrieb mir in dem genannten Brief: „Ich habe auch den Eindruck, daß es sich dabei um eine originelle Arbeit Eisenburgs handelt.“

¹⁸ Vgl. z. B. Kawerau S. 63—64.

¹⁹ Vgl. Blaurer 2 S. 88 (Martin Butzer an Ambrosius Blaurer, Straßburg (1541) October 24): „(Der Herr) hat einen Johannes Isenburger, einen Mann von unvergleichlicher Einsicht, Liebe und Verständnis für den Kirchendienst, der aber einige Jahre ein Führer der Wiedertäufer war, hinweggenommen, ein unersetzlicher Verlust für unsere Kirche, und ihm sind zwei gelehrte, fromme Männer gefolgt, die ebenfalls in Schule und Kirche viel hätten nützen können.“ Das paßt recht gut zu dem Satz in der Jakobus-Auslegung (S. 15): „In der wahren Lieb steht des ganzen Gesetzes Erfüllung.“

Literatur: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas *Blaurer* 1509 bis 1548. Hrsg. von der Badischen Historischen Kommission, bearbeitet von Traugott Schieß. Bd. 2, August 1538 — Ende 1548, 1910. — *Hulshof*, Abraham: Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg, van 1525 tot 1557. Academisch Proefschrift. Amsterdam 1905. — *Husner*, F.: Zwei unbekannte Wiedertäuferdrucke? In: „Stultifera navis“, Mitteilungsblatt der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft, 3, 1946, S. 84—88. — *Kawerau*, Peter: Melchior Hoffman als religiöser Denker. Haarlem 1954. (Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst, uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap, Nieuwe Serie, 27. Deel). — *Linden*, Friedrich Otto zur: Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer. Mit neun Beilagen. Haarlem 1885. (Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst, uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap, Nieuwe Serie, 11. Deel, 2e Stuk). — Mennonitisches Lexikon. Band 1, 1913. (= ML). — Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte (= QFRG). Band 22 = Quellen zur Geschichte der Täufer. 4. Band. Baden und Pfalz. Von Manfred Krebs. 1951. — *Röbrich*, Timotheus Wilhelm: Zur Geschichte der straßburgischen Wiedertäufer in den Jahren 1527 bis 1543. Aus den Vergichtbüchern und andern archivalischen Quellen mitgeteilt. In: Z. hist. Th. 30, 1860, S. 3—121.

„Eine ausgezeichnete Gnade des Herrn“

Bischof Sailers Freund J. B. v. Ruoesch und die Brüder-Gemeinde

von Friedl Brehm

„Wie kommt es, daß ich, dieß ganze Jahr, immer vorzüglich gerne Schriften von der Brudergemeinde lese — und daß ich heute den ganzen Nachmittag bei Durchblätterung der (Deutschen) Encycl. (opädie) meistens solche Artikel suche, die auf dieß Institut Beziehung haben?“ fragte sich am 26. März 1792 der Geheimrat, Hofrat und Regierungspräsident des Fürstentums Oettingen Johann Baptist von Ruoesch (1744—1832) in seinem Tagebuch. Er gibt dann im Laufe der Zeit oft direkt und indirekt Antwort darauf.

Ruoesch zählte zu den ältesten und innigsten Freunden des früheren Professors zu Dillingen und Landshut und späteren Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer, den der Jesuit Berthold Lang als Säkularmenschen von überragender Bedeutung und der Biograph Dr. Hubert Schiel als Erwecker eines religiösen Katholizismus schlechthin und als den Heiligen einer Zeitwende bezeichnen. Ruoesch war außerdem u. a. der Freund des bekannten Schweizer Pastors und Schriftstellers Lavater und von Matthias Claudius. Allein deswegen schon verdienen seine Erinnerungen und Gedanken Beachtung. Aus der persönlichen Bekanntschaft zwischen Ruoesch und Sailer im September 1784 entstand neben dem beargwöhnten sogenannten „Oettinger Sailer-Kreis“ eine Freundschaft, die durch ein halbes Jahrhundert hindurch bis in das gemeinsame Todesjahr 1832 an Wärme und Herzlichkeit nie verlor, schreibt Schiel.

Die vier erhaltenen Halbjahres-Tagebücher von Johann Baptist von Ruoesch aus den Jahren 1792 bis 1794 waren bisher verschollen und sind noch unveröffentlicht und der Wissenschaft unbekannt. Sie befinden sich in Privatbesitz. In den Wirren des letzten Krieges ging ein fünfter Band verloren. Wieviel Bände es einst wirklich insgesamt waren und welche Jahre sie umschlossen, weiß bisher niemand zu sagen, auch nicht die Nachkommen, in deren Händen sich die Tagebücher befinden.

Die Eintragungen Ruoeschs geben ein lebendiges Bild der damaligen Zeit aus der Perspektive eines religiösen, empfindsamen und vielfältig interessierten höheren Landesbeamten sowie seiner Umgebung. Bevor Ruoesch den Weg zu Gott und oft zu einer schwärmerischen Religiösität fand, hatte er sich lange in allzu menschlichen Niederungen bewegt. Er berichtet darüber — selbst erschüttert — in einer Lebensbeichte. Kernpunkte, aus denen sich Ruoeschs Wesen, Seelengut und Denkweise ihre Erkenntnisse holten, waren die Erschütterung und Bekehrung aus der „Sünde“, die frommen Freunde, das Fürstenwesen seiner Zeit und die Französische Revolu-

tion mit ihren Menschen und Auswirkungen. Die Welt eines tiefen und für die Gegenwart oft allzu empfindsamen Gemüts, weniger eines umwälzenden Geistes, die Welt einer großen Belesenheit, aber auch einer drangvollen Zeit und des aufgeschlossenen Miterlebens in ihrem Rahmen und ihrer Stellung tut sich in diesen Tagebüchern auf. Einen bedeutsamen Teil nehmen die Bekanntschaften des Katholiken mit den „Brüdern“ ein. Es ist, als ob nach jedem verinnerlichten Kreis gegriffen wird, ohne deswegen den eigenen Pol zu verlassen, der von den eigenen Leuten nur allzu oft verdüstert schien. Johann Baptist von Ruoesch glaubt seinerzeit offenbar an die Sammlung der „Guten“ über alle Grenzen hinweg und ohne Selbstaufgabe.

So kommt es denn auch zu der Eintragung ins Tagebuch „für den 18. und 19. August 1792“: „Schon lange war mir die Evangelische Brüder-Unität, oder, wie man sie zu nennen pflegt, die Herrnhuter Brüdergemeine wegen ihrer innern — und äußern Verfassung respektabel.“

„Es gefiel mir an ihr, daß sie nach ihren Grundsätzen mehr auf's *Herz*, als auf *Meinungen* achtet: daß sie in allen christlichen Gemeinen mit Niemand getrennt seyn will, der wahrhaft an Jesus Christus glaubt: daß sie dafürhält, Gott werde nach seiner Barmherzigkeit in einer jeden christlichen Religion seine Auserwählten finden.“

„Es gefiel mir, daß der Grund ihrer Gemeine Christus ist: daß sie, nach der reinen, wahren Mystik den Menschen als ein nach Seele und Leib von Natur verderbtes und sündiges Wesen — Christum aber als unsern Freund erkennt, in welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut.“

„Es gefiel mir, daß ihre Versammlungen, Chöre, Gebethe usw. alle einzig dahin zielen, daß ihre Mitglieder den Heiland von Herzen lieben, und aus Liebe zu ihm Tag und Nacht darauf denken, wie sie ihn erfreuen mögen.“

„Es gefielen mir ihrer übrigen Einrichtungen, Ordnungen viele, es gefiel mir ihre ganze Lebensart, die dem Geiste der ersten Christen sehr nahe kömmt.“

„Als ich im Herbste des verflossenen Jahres Freund Gaupp, diesen sowohl an Herz als Verstand vortrefflichen Mann zu Schaffhausen besuchte, und in seinem und seiner Familie Umgange den ächten Brüdergeist näher kennen lernte; als ich hierauf durch Freund Sailers Güte Graf Zinzendorfs Leben zu lesen bekam, und bald darauf verschiedene Schriften von Spangenberg anschafte: wurde meine Achtung gegen die Brüdergemeine immer größer.“

„Es waren seit einigen Monaten meine angenehmsten Stunden, die ich mit Zinzendorfs und Spangenbergs Schriften in stiller Einsamkeit hinbringen konnte.“

„Ein Zufall ließ mich innwerden, daß Kaufmann und Assessor M. allhier zu der Brüder-Gemeine sich halte. Auch dessen bekannter guter Charakter bestärkte mich meinen hochachtungsvollen Gesinnungen für diese Gemeinde. Bei einem Besuch nahm ich Anlaß, diese Unterredung auf die Brüder-Gemeine und auf meine Hochschätzung, die ich für dieselbe trage, zu wenden.“

„Anfänglich war er sehr verwundert, solche Gesinnungen von mir zu hören. Ein Wort gab das andre: ich zeigte ihm meine Bücher, die ich darüber gesammelt, meine Handschriften, die ich aus denselben gezogen: Er gab mir über manches, was mir noch dunkel war, freundschaftliche Erläuterung: Wir sprachen viel von Bischof Spangenberg: Er erzählte mir, daß ihm derselbe, als er ihn zu Hhut besuchte, die kurze und schöne Lehre gegeben, Sich an Jesum zu halten, und bei Ihm zu bleiben.“

„ . . . “

„Der nähere Umgang mit M. und der Geist, den ich nebenhin aus Zinz. Schriften zog, bestimmten mich endlich, erstern zu bitten, daß Er auch mir nähere Bekanntschaft und Gemeinschaft mit der Br. Gem. verschaffen möchte.“

Johann Baptist von Ruoesch berichtet dann weiter in seinem Tagebuch: „Am 18. August als ich mit meiner Frau die gewöhnliche Morgenandacht hielte, las ich auch die Stelle aus Lavaters Jahrbüchlein für diesen Tag: „Die Menge derer, die gläubig worden, war Ein Herz und Eine Seele./ Erbarme Dich Deiner Kirche, Gott!/ Sie heißt lebendig und ist todt!/ Der Geist, der Deinen Sohn beseelt,/ Der Geist der Liebe Christi fehlt!/ Erweck uns! ach! getrennt sind wir,/ Mach uns zu Einem Geist in Dir!““

„Lange dachte ich dieser Stelle im allgemeinen nach: ich konnte mir recht lebhaft vorbilden, wie selig die Gemeinde der Gläubigen gewesen seyn müsse, so lange sie Ein Herz, und Eine Seele war, so lange der Geist der Eintracht, der Gleichstimmung, des Friedens in ihr herrschte. Wenn hier ein Apostel des Herrn seiner Gemeinde vom Heiland erzählte, und alle Augen mit gleicher Aufmerksamkeit auf den Erzehlenden geheftet, alle Herzen mit gleichen Empfindungen durchgeglühet, alle Seelen zu gleichen Regungen des Dankes, der Anbetung, der treuen Nachfolge gestimmt waren — Wenn dort gleiche Theilnehmung am Leiden des Kranken, des bedrängten Bruders, gleiche Liebe auf allen Gesichtern glänzete — Wenn nirgend kein Stolz, kein Neid, kein kalter Blick den Einklang der gläubigen störte — Wenn Tausend Seelen, und doch nur Eine beisammen waren — O! wer wagt dieß hohe Bild inniger Freundschaft und Harmonie *im Herrn* auszumahlen? — — —“

„So sehr mein Herz von dieser Betrachtung gerührt war; so sagte mir doch immer eine Stimme in meinem Innern, daß dieser Text auch noch eine eigene Bedeutung *für mich* habe.“

„Ich dachte nach, aber ich konnte den Schlüssel dazu nicht finden: ich gieng an meine Geschäfte, aber immer lag mir die Losung dieses Tages im Sinne, als auf einmal Nachmittags K. M. zu mir verlangte, und mir die Ankunft des zum Besuche der Fremden herumreisenden Br. Burkards meldete.“

„Da fielen mir auf einmal die Schuppen von den Augen; ich sahe nun die besondere Anwendung des Textes auf mich hell und deutlich ein, und erkannte mit Überzeugung den Willen des lieben Heilands, der mich durch diese Worte zur Geistes- und Herzengemeinschaft mit der Br. Gem. führen wolle.“

„ . . .“

„Nachmittag brachte K. M. den Bruder Burkard zu mir: eine neue Empfindung — ich darf es wohl so nennen — heiliger Freude durchströmte mich beim Anblick dieses geraden, zuvorkommende Liebe im Antlitz führenden, demüthigen, frommen Mannes.“

„Ich trug ihm gleich auf der Stelle meine Bitte und meine Wünsche vor, und sagte ihm, wie ich nicht zweifle, daß K. M. bereits das mehrere mit ihm davon gesprochen haben werde.“

„Ich setzte bei: daß es ihn vielleicht befremden werde, daß ein Katholik einen solchen Wunsch hege, und daß vielleicht auch mein Stand und mein Amt nicht die beste Empfehlung für mich seyn möchte. Ich legte ihm also den ganzen Gang, den der 1. (unleserliche Abkürzung, d. V.) mit mir genommen, offen, und erzählte ihm ganz offenherzig, wie der erste Funke zu dieser Gemeinschaft entstanden, und wie er endlich immer mehr zur Flamme geworden.“

„Ich konnte mich auch nicht enthalten, Ihm das, was ich oben von den Losungen aus Lavaters Jahrbüchlein bemerkt habe, im aufrichtigsten, herzlichsten Vertrauen zu eröffnen.“

„Über meine Katholizität gab mir Bruder Burkard aus Zinz. und Spang. Schriften die beruhigendsten Aufschlüsse, und gab der Unterredung eine Wendung auf die Geschichte des Petrus und Cornelius, und auf die besondern Leitungen

Gottes, wie Er Seelen, die sich seinem Dienste ernstlich ergeben wollen, aus jedem Volke an seiner Vaterhand zusammen führe.“

„Er nahm darauf Anlaß, mich mit den ersten Hauptgrundsätzen der Br. Gem. bekannt zu machen, und sagte mir endlich, daß er kein Bedenken finde, mir die Gemein-Nachrichten der Br. Gem. und was sonst denen mit Ihnen in Herzengemeinschaft stehenden Freunden mitgetheilt zu werden pflege, von Zeit zu Zeit zukommen zu lassen, wenn ich dagegen einen Revers der Verschwiegenheit, und behutsamen Verwahrung vor allem Mißbrauche ausstellen würde.“

„Ich versprach es, und er wünschte mir recht herzlich, daß die Liebe des Heilandes mir diese nähere Verbindung mit der Br. Gem. zum Heil und Segen möchte werden lassen.“

„Aus der vielfältigen Erfahrung, die Bruder Burkard durch seinen langen Umgang mit auswärtigen Freunden der Br. Gem. erworben hat, konnte er mir den Nutzen, den viele fromme, dem H. von Hertzen ergebene Seelen aus den Gemein-Nachr. schöpften, nicht genug anpreisen, und Gott dafür danken.“

Zwei Absätze weiter schreibt Ruoesch dann: „Diese Trostworte führten mich darauf, daß ich dem Bruder Burkard klagte, wie es zwar täglich alle Morgen mein heißestes Wünschen und bitten zum Herrn sey, daß er mich in seiner Allgegenwart erhalte, und mir Kraft gebe, immer so zu denken und zu handeln, als wenn Jesus sichtbar und leibhaft vor mir stünde: allein die kräftigsten Vorsätze, die ich morgens darüber mache, seyen im Umgange mit der Welt, unter Geschäften und Zerstreuungen gar bald wieder vergessen und verschwunden: und wenn ich öfters schon um Mittagszeit in mein Inneres einkehre, sey oft schon so viel eitels, sinnliches, böses usw. geschehen, oder doch auch bei guten oder gleichgültigen Handlungen so wenig an Jesum gedacht worden, daß er kaum einen Theil an meinem Herzen gehabt habe.“

„. . .“

„Als mich Bruder Burkard und Assessor M. verließen, setzte ich mich an meinen Schreibtisch, und schrieb, wie vor Gottes Angesicht, und unter Anrufung seiner Gnade den Revers. Ich warf mich vorher zu den Füßen Jesu, dankte Ihm, daß Er mir diesen Weg zum Heil meiner Seele eröffnet, und bat Ihn herzlich, mich auf demselben zu leiten, und immer näher zu Sich zu führen. Dann fieng ich an zu schreiben, bekannte mich von ganzem Herzen als einen armen, dieser Gemeinschaft unwürdiger Menschen, dem der Herr aus der Fülle seiner Gnade mehr Barmherzigkeit erzeige, als er verdiene, und, indem ich feuerlich versprach, das zu halten, was man von mir forderte, empfahl ich mich zugleich der Liebe und dem Gebet der ganzen Br. Unität.“

„Abends gieng ich zu Bruder M. bei welchem Bruder Burkard logirte, um diesem meinen Gegenbesuch zu machen, und zugleich den Revers zu überbringen. Ich nam den Weg durch den Holzgraben. Hier faßte der Feind des Menschen, der in ihm selbst liegt, noch alle Einreden zusammen, mich in meinem Vorhaben wanken zu machen. Was werden die Leüte dazu sagen? — wozu solche Verbindungen? — Wirst Du auch finden, was Du suchst? — und hundert solche Gedanken fuhren mir durch den Sinn. Aber der Heiland stärkte mich, gab mir gleichsam Eile in die Füße: Ich gieng in M. Haus und kam als aufgenommener Freund der Br. Gem. heraus.“

„O! laß mein Herz — laß meine Hände von Tag zu Tag den Bund erneuen, den Bund: Dir, Jesu! bis ans Ende in reiner Liebe treu zu seyn. / Amen!“

Immer wieder kommt dann Präsident von Ruoesch auf die Bruder-Gemeine und ihre Menschen zu sprechen. Er erhält Besuch oder hat sonst einen Anlaß, von ihr zu reden, daß heißt: zu schreiben. So auch am 18. Dezember 1792, als

er in sein Tagebuch einträgt: „Was man also von der Einrichtung der Bruderkirche im Ganzen — das kann man auch von ihrem Schriftsteller, und so umgewandt, sagen: / Schönheit ohne Schmuck, / Kraft ohne Pracht, / Adel ohne Adelstolz, / Verdienst ohne Posaunenschall, / Ruhe ohne Unthätigkeit, / Güte ohne Glanz, / Weisheit ohne Wind.“ Mit dem Schriftsteller war „Bruder Joh. Lorez“ gemeint.

Zum Abschluß des Jahres 1792 vermerkt Johann Baptist von Ruoesch dann am 31. Dezember in seinem Tagebuch: „Ich bin gar nicht im Stande, nur alle besondre, große Dinge zu erzählen, die der Herr an mir gethan hat. / Unter allen verdient meine Aufnahme in die Herzens- und Geistes Gemeinschaft der Bruder Unit, als eine ausgezeichnete Gnade des Herrn vorzüglich angemerkt zu werden. . .“

Ähnlich heißt es in Ruoeschs Tagebüchern zum Jahresabschluß 1793, nachdem er zwischendurch immer wieder mehr oder weniger ausführlich auf Besuche, Unterredungen und Gedanken von „Brüdern“ eingegangen ist: „Ich möchte dieser ehrw. Versammlung noch ehe sich dieses Jahr im Strome der Ewigkeiten verliert, m. treuen, redl. herzl. Dank abstaten für alles Gute, das der Herr durch die l. Br. Gem. Durch ihre Nachrichten, und Besuche an mir unwürdigen, sündhaften Menschen gethan hat. Aber, wo soll ich Worte dazu finden? — und was sind auch die kraftvollsten Worte anders, als *todte* Zeichen der *rechten*, reinen Empfindungen? — —“

„. . .“

„Der Br. Gem. und ihren Schriften und Nachrichten danke ichs, daß der, der allein mehr ist als 1000 Samen seyn, m. *Herzen* aufgegangen ist, als der Aufgang aus der *Höhe* — jener Höhe, wieirgendwo ein frommer Dichter singt, wo wir Seine heilende Hand angeheftet sehen zu unserm Glück.“

Auch zum Abschlusse des Jahres 1794 kommt Präsident von Ruoesch wieder auf die Brudergemeine zu sprechen. Übrigens hat er in seinen Tagebüchern auch ständig wieder die Schriften von Zinzendorf und Spangenberg erwähnt oder ist gar ausführlicher auf sie eingegangen. Die letzte Eintragung in den erhaltenen Tagebüchern, am 30. Dezember 1794 lautet dann: „. . . Als der l. H. (liebe Heiland, d. V.) mich durch s. Engel S. und die Br. Gem. in Gnaden zu sich zog: was war seine Absicht? — — . . . / Du kennst meinen ganzen Sinn / siehst mein armes Herz, / Nimm mich Dir von Neuem hin. / Tilge Sünd und Schmerze!“

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

F. L. Cross: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London (Oxford Univ. Press) 1957, XIX, 1492 S. geb. sh 70/—.

Wer mit der Neuauflage der RGG zu tun hat, beginnt sich auch für andere theologische Lexika zu interessieren und bildet sich sein Urteil durch einen Vergleich. Hier haben wir ein solches Werk für das Gesamtgebiet der Kirchengeschichte im weiten Sinne, zusammengefaßt in einem einzigen, allerdings stattlichen und sparsam gedruckten Bande. Als erstes fällt die erstaunliche Fülle der Stichworte ins Auge. Es zeigt sich, daß die Überschüsse, die das Oxford Dictionary gegenüber der RGG besitzt nur wenig geringer sind als umgekehrt die überschießenden Stichworte der so viel umfassender angelegten RGG. Das liegt in erster Linie an der stärkeren Aufgliederung, wie sie für ein solches knapper gehaltenes Wörterbuch ohne Register natürlich ihre unbestreitbaren Vorzüge hat. Neben Persönlichkeiten sind es besonders die kirchlichen Realien, auch mit historischen Bezeichnungen, kirchenrechtliche und dogmatische Begriffe, Abkürzungen aller Art, die als Schlagworte begegnen. Auch die Bibel ist wenigstens im Groben mit herangezogen; denn das Lexikon möchte auch dem Laien weiterhelfen, der eine erste Orientierung wünscht. Aber die Grundhaltung ist überall streng wissenschaftlich; besonderes die Literaturangaben sind recht ausführlich und berücksichtigen auch ältere „klassische“ Darstellungen. Natürlich sind die Artikel im allgemeinen kürzer als in der RGG, selten länger als eine Seite und oft nur den Bruchteil einer Spalte umfassend. Aber es ist bewunderungswürdig, wieviel Stoff hier gleichwohl untergebracht ist, weil alle entbehrlichen Urteile, Betrachtungen und Reflexionen beiseite bleiben. Wir erhalten so wirklich „in a concise and handy form, as large a body of information as possible directly bearing on the Christian Church“.

Die einzelnen Artikel sind nicht gezeichnet. 94 Mitarbeiter, darunter sehr erlauchte Namen, sind im Anschluß an das Vorwort lediglich aufgeführt. Dies hängt damit zusammen, daß die Beiträge im Interesse des Ganzen wiederholt erneuert, verbessert und aufeinander abgestimmt wurden. Man ahnt hier etwas von dem ungeheuren Maß selbstloser Arbeit, das der Herausgeber durch Jahre hindurch an dieses Werk gehängt hat. „In a dictionary“, sagt er gleichwohl selbst, „perfection is an unattainable ideal“. Das ist gewiß richtig. Aber mir scheint, dieses Lexikon bietet in seiner Weise doch fast ein Non-plus-ultra an praktischer Brauchbarkeit. Man lernt ein solches Werk natürlich erst mit der Zeit wirklich kennen; aber bis jetzt hat es sich mir, so oft ich es nachprüfen konnte, als ein zuverlässiger Berater erwiesen, und ich meine, jeder Kirchenhistoriker, der es auf seinem Schreibtisch stehen hat, kann sich zu diesem bequemen Hilfsmittel gratulieren.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Arno Borst: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band 1: Fundamente und Aufbau. Stuttgart (Hierseemann) 1957. VIII, 357 S. geb. DM 40.—

Der junge Münsteraner Dozent für mittelalterliche Geschichte legt hier den 1. Band eines weitgreifenden Werkes vor, dessen Programm durch den Untertitel hinlänglich umrissen ist. Die ursprünglich wohl naive Frage von Volk zu Volk, wie kam es in der Welt zu andersgearteten, und das heißt zunächst vor allem: andersredenden Menschen, welche die biblische Erzählung von Nimrod und dem Turmbau zu Babel von ihrem heilsgeschichtlichen Standpunkt aus einzigartig beantwortet hat, erweist sich bei näherem Zusehen als ein bei sehr vielen Völkern auftretender Gedanke. Daß sich hierfür bei den sogenannten Naturvölkern, in den Hochkulturen Ägyptens, des Alten Orients, in Indien, Fernost, ferner in Hellas und Rom, in der Spätantike wie im Abendland, und wo sonst man nachforschen mag, in Einklang oder Kontrast stehende Belege auffinden lassen, mag trotz der zusammenschießenden Fülle des Materials gar nicht einmal überraschen, weil die gemeinschliche Grundlage dieser objektiv unlösbaren Frage zu einer ‚mythologischen‘ oder ‚theologischen‘ Beantwortung geradezu drängen mußte. Von solchem Verständnis geleitet, wird sich der in die Grenzen seines Fachgebietes allzu oft eingezwängte Religions- und Kirchenhistoriker gerne über ihm unbekannt gebliebene Vergegenwärtigungen dieses Stoffes belehren lassen, wobei er mit den variierenden Ausprägungen unmerklich in ganz verschiedenartige und zugleich doch miteinander verbundene geistige Welten gerät.

Der bisher vorliegende 1. Band dieses erregenden Unternehmens führt den Leser von der Vorzeit bis etwa in das 7. nachchristliche Jahrhundert. Außer über den Alten Orient und das klassische Altertum, die unter dem Stichwort ‚Fundamente‘ als Teil I abgehandelt sind, erfährt er in dem ‚Aufbau‘ betitelten II. Teil des Werks, wie das Sprachen- und Völker-Thema im Hellenismus, bei den griechischen Kirchenvätern, den christlichen Orientalen, in Byzanz, bei den Altslawen sowie im Islam angefaßt wurde (= Band 1). Nach diesem ‚Aufbau‘ des Motivs sollen die für 1958/59 angekündigten Bände 2 und 3 der Darstellung seines ‚Ausbaus‘ (Teil III) und ‚Abbruchs‘ (Teil IV) gewidmet sein. Ein Urteil über die Tragfähigkeit der hier gebrauchten Bau-Metapher für die geistesgeschichtliche Entwicklung des behandelten Komplexes von der Antike über das Mittelalter zur Neuzeit wird sich erst nach Vorliegen des Gesamtwerkes gewinnen lassen; dabei wird man dann erst auch sehen können, warum z. B. die ‚Griechischen Kirchenväter‘ ‚aufbauend‘ und die ‚Lateinischen Kirchenväter‘ bloß ‚ausbauend‘ gewirkt haben. Eine Stellungnahme zur Gesamtkonzeption wie zu Einzelheiten erweist sich also erst nach Abschluß des Ganzen als zweckmäßig. Stauend sei vorerst nur hervorgehoben, mit welch mutigem Elan hier auf der Basis eines umgrenzten mythologisch-theologischen Stoffes gleichsam eine Universalgeschichte inauguriert wird, die an die Stelle von komplexen Konstruktionen im Stile eines Spengler oder Toynbee zunächst die geduldige Bemühung um eine einzelne, wenngleich zentrale Völkeridee setzt.

Bonn

Alfred Hermann

Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald, 17. Oktober 1956. Hrsg. von der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald durch die Redaktionskommission: Wilhelm Braun, Ernst Kähler, Johannes Schildhauer, Hanns Schwarz, Otto Wegner, unter dem Vorsitz von Werner Rothmaler und unter Mitarbeit von Gustav Erdmann, Hildegard Schacht und Dorothea Westphal. 2 Bände. Greifswald (Auslieferung: Universitätsbibliothek) 1956. 302 S., 586 S.

Aus Anlaß ihrer 500-Jahrfeier im Oktober 1956 hat die Universität Greifswald eine stattliche Festschrift herausgegeben, die in 2 Bänden eine Fülle von wissenschaftsgeschichtlichem Material enthält, das zum Teil auch in den Bereich unserer

kirchengeschichtlichen Arbeit gehört. Die Beiträge sind zumeist aus den Quellen, d. h. aus Fakultätsakten und anderen urkundlichen Belegen gearbeitet, zum Teil sogar durch den Abdruck solcher Dokumente bereichert. Dabei wird sehr klar, daß eine Universität immer im Gesamtzusammenhang des wissenschaftlichen und auch des staatlichen und politischen Lebens zu sehen ist, weil sie niemals — jedenfalls wenn sie ihre Aufgabe ernst nimmt und erfüllt — ein isoliertes Dasein führen kann.

Der erste Band ist der Gesamtuniversität, ihrer Geschichte, Baugeschichte, Bibliothek und Studenten gewidmet. Ich hebe die Beiträge heraus, die für unseren Bereich wichtig sind: Roderich Schmidt, Die Anfänge der Universität Greifswald (S. 9—52), gibt eine sehr gründliche Studie der Vorgeschichte, der Gründung und der ersten Jahre der Universität (bis 1462, dem Todesjahr Rubenows), die in das Zeitgeschehen hineingestellt wird. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Gestalt des Bürgermeisters Heinrich Rubenow, der auch der erste Vizekanzler (für den Bischof) und Vizedominus (für den Herzog) war und dessen Bedeutung für die Universität in den ersten Jahren ihres Bestehens nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Reiche Anmerkungen, ein Quellen- und ein Literaturverzeichnis ergänzen und bereichern diese schöne Studie. Hans Schröder, Zur politischen Geschichte der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald (S. 53—155), bietet manche interessante Einzelheit, ist aber im ganzen reichlich tendenziös und durch das komunistische Kauderwelsch kaum genießbar: die Scholastik ist eine „aus der feudalen Form des Christentums“ erwachsene Philosophie (S. 54); die Anhänger des Humanismus und der Reformation sind „Männer des Fortschritts“ (S. 55) usw. Schade, daß dadurch die wirklich große Arbeitsleistung und das Tatsachenmaterial so verdeckt werden! Manfred Reißland, Zu Ernst Moritz Arndts Tätigkeit an der Universität Greifswald (S. 203—225), gibt eine Schilderung der Studien- und Dozentenzeit Arndts in Greifswald, mit urkundlichen Beilagen und reichen Anmerkungen. Auch dieser Beitrag ist nicht frei von gewissen „gesellschaftswissenschaftlichen“ Tendenzen. Der Satz: Arndts nationale Wirksamkeit sei „aus seinen sozialpolitischen übernationalen Gedankengängen erwachsen“ (S. 214) ist doch wohl nur zum Teil richtig.

Der zweite Band der Festschrift ist vor allem der Geschichte der Fakultäten und der einzelnen Disziplinen gewidmet. Die Beiträge sind zwar sehr unterschiedlich, teilweise sehr umfassende Darstellungen, teilweise kurze Biographien einzelner Gelehrter, aber der ganze Band ist doch eine sehr eindrucksvolle Leistung, die für die deutsche Wissenschaftsgeschichte von großem Wert sein wird. Ich hebe hervor die Aufsätze zur Geschichte der Theologischen Fakultät: Aus den verschiedenen Einzelbeiträgen entsteht ein Bild dieser Fakultät im 16. Jh., in der Zeit des Kampfes der Orthodoxie gegen den Pietismus (J. F. Mayer war ja in Greifswald) und im 19. Jh. (Wellhausen, Cremer, Schlatter und V. Schultze). Auch hier wieder muß hervorgehoben werden, daß durch die Benutzung der sonst ja nicht zugänglichen Fakultätsakten ein wertvolles Stück Arbeit für die Theologiegeschichte geleistet worden ist. Auch der Aufsatz über das historische Institut (von A. Hofmeister) muß noch genannt werden. Im Ganzen also sind diese beiden Bände eine würdige Festgabe, die die Mitarbeiter ihrer Universität und der Wissenschaft dargeboten haben.

Bonn

W. Schneemelcher

Alte Kirche

Studia Patristica I. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 24.—29. September 1955, ed. by Kurt Aland und F. L. Cross (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 63 und 64). Berlin (Akademie-Verlag) 1957. XII, 700 S. und X, 560 S. brosch. DM 96.—

Es wäre offensichtlich unsinnig, die 117 Vorträge von 112 Teilnehmern des Oxforder Patristikerkongresses 1955, die Kurt Aland und F. L. Cross gesammelt vorlegen, einzeln zu rezensieren, und ich hoffe, keiner der Mitarbeiter, dessen Namen unerwähnt bleibt, wird dahinter eine Unfreundlichkeit oder eine Kritik vermuten. Jeder, der auf diesem Gebiet arbeitet, wird die zwei stattlichen Bände der „Texte und Untersuchungen“, die sich damit einer neuen Aufgabe geöffnet haben, ohnedies zur Hand nehmen müssen, auch wenn er auf den Erwerb in den meisten Fällen wohl notgedrungen verzichtet (denn wer kann auch für die stattlichste Aufsatzsammlung an die 100.— DM auf den Tisch legen!) Es kann sich jetzt nur darum handeln, von der Anlage und dem Inhalt dieser repräsentativen Publikation einen ersten Eindruck zu vermitteln. Natürlich findet sich unter den dargebotenen Vorträgen (darunter auch solchen, die auf dem Kongreß gar nicht gehalten werden konnten, so wie andere, die schon anderen Orts veröffentlicht sind und hier daher fehlen) Verschiedenes, was offensichtlich nur um des besonderen Anlasses willen zu Papier gebracht wurde: Zusammenfassungen und Fortführung schon erschienener, Ankündigung geplanter Arbeiten und Unternehmungen, Programmatisches und gelegentlich auch recht Zufälliges und Quisquilienhaftes. Aber aufs Ganze gesehen, vermittelt die Publikation doch einen starken Eindruck von dem Stand und der Verbreitung der patristischen Forschung in ihrer Vielseitigkeit und Fülle. Das Englische dominiert — z. T. auch bei solchen Forschern, die von Haus nicht Engländer sind —, Deutsch und Französisch sind stark vertreten, auch Italienisch fehlt nicht, und zwei winzige Beiträge sind sogar (ohne jede Lesehilfe!) auf Russisch publiziert (wer sie nicht lesen kann, braucht sich indessen nicht zu beunruhigen: ihm ist nichts Wesentliches entgangen).

Die Beiträge sind in zwölf Abteilungen jeweils alphabetisch geordnet, wobei die Grenzen natürlich nicht starr zu verstehen sind. Gleich die ersten drei Gruppen — Editiones, Critica, Philologica — sind unter sich nahe verwandt. Lambert charakterisiert aus dem Reichtum seiner Erfahrung und seines bewährten Verständnisses die inneren Echtheitskriterien für die Predigten Augustins; Corsini bestimmt im Blick auf die *ἐκπόρευσις*-Lehre das selbständige Verhältnis Gregors von Nyssa zu Basilio im Hexaemeron; Luise Abramowski ermittelt 52 Zitate aus Theodoret's Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus. Crehan möchte eine interessante Interpolation über die entlaufenen Sklaven im Brief des Ignatius an Polykarp ins 3. Jhd. datieren; H. Jaeger untersucht die Wortbedeutung von *παροργισία* im Verhältnis zu „fiducia“.

Recht umfanglich ist die Abteilung der „Biblica“ geworden: man spürt das neue Interesse und den Aufschwung besonders der Auslegungsgeschichte, deren Bedeutung von Lk. Vischer treffend charakterisiert wird. Daniélou, La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique, gibt ein schönes Muster für die Verzweigungen und Beziehungen der exegetischen Traditionen; Pépin geht der gleichzeitigen Verbreitung des allegoristischen Grundsatzes der *προσχομιματα* in der heidnischen und in der christlichen Exegese nach. Die theologische Bedeutung der Septuaginta und ihrer „Theologie“ betonen mehrere Aufsätze (vgl. dazu jetzt auch H. Karpf, „Prophet“ oder „Dolmetscher“, in der Dehn-Festschrift 1957); andere untersuchen den Text oder die Auslegung bestimmter Bücher bei einzelnen Vätern (Justin, Tatian, Origenes, Ephraem, Augustin, Chrysostomos) und geben damit z. T. auch einen Beitrag zu deren Theologie. Die Abteilung „Judaica“ be-

faßt sich natürlich mit den Qumrân-Problemen und greift andererseits in das Mittelalter über. Hervorgehoben sei Simons Untersuchung der bei Justin u. a. bezeugenden Vorstellung bestimmter jüdischer „Sekten“.

Die „Historica“ werden durch einen umfangreichen, flüssig geschriebenen Aufsatz Alands über die religiöse Stellung Konstantins eröffnet. Er behandelt in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen besonders die Vita Constantini (aber auch weitere Quellenprobleme) und erläutert das Ergebnis „Konstantin war ein überzeugter Christ“ durch einen fesselnden Vergleich mit Chlodwig und Friedrich dem Weisen. Mit Konstantin-Problemen befassen sich noch weitere Aufsätze von Heinz Kraft (Taufe), Straub (*ἐπιστολογος τῶν ἑξῶ*) und Telfer (das Hl. Land in der Kirchenpolitik Konstantins!); auch Telfers Aufsatz über die politische Tendenz der (auch von ihm als eusebianisch angesehenen) Vita Constantini in den „Critica“ gehört in diesen Zusammenhang. Interessant, obschon über den Rang einer Hypothese leider nicht hinauszuhelien ist De Clercs Versuch, Marcus, den „Lehrer“ Priszillians, mit einem in Serdica erwähnten Gegner des Ossius zu identifizieren. Stevenson behandelt Chronologie und Schriftstellerei des Lactanz. Merkwürdig wenig „historische“ Beiträge befassen sich mit der späteren Zeit.

Über die Bedeutung der „Liturgica“ zu referieren bin ich leider nicht Feinschmecker und nicht Fachmann genug. Die interessante Untersuchung von Wallès über den Begriff und Anspruch des „Apostolischen“ in der (auch sonst behandelten) Kirchenordnung Hippolyts gehört fast schon mehr in die folgende, achte Abteilung: „Juridica“. Hier behandelt u. a. Arn. Ehrhardt noch einmal die Gesetzgebung Konstantins (und eine heidnische „fünfte Kolonne“ seiner Trierer Kanzlei!). Erwähnt sei auch Ullmanns — im Grunde kaum mehr patristischer — Aufsatz über die mittelalterliche Bedeutung von „Romani“ (im Unterschied zum „populus Romanus“) als Bezeichnung für theologisch positiv genommene, ideologische „Römlinge“.

Die „Theologica“ (IX) und „Philosophica“ (X) hängen wieder eng zusammen. Schöne, reife Aufsätze über Augustin legen Boyer (Natura-Begriff) und Marrou (zwischen den Civitates gibt es im augustinischen Sinne kein tertium quid) vor. Méhat zeigt in exakter Weise, daß die bekannte Dreiteilung des Bildungsgangs bei Clemens von Alexandrien nichts mit Poseidonius zu tun hat, sondern eigentümlich christlich ist. Im übrigen häufen sich hier die Beiträge, die ältere Arbeiten fortführen, neue vorbereiten (oder von denen beides zugleich gilt wie für Riedmattens Untersuchungen zu Apollinaris von Laodicea). Einigen kann man auch den Vorwurf nicht ganz ersparen, daß sie mit riesigen, vielverhandelten Themen allzu summarisch verfahren sind. Das gilt z. T. auch für die abschließenden „Monastica“ und „Ascetica“, in denen aber auch nützliche Einzelfragen verhandelt werden.

Alles in allem — es ist eine Fülle von Belehrung, die man aus diesen stattlichen Bänden schöpfen kann, mit deren Publikation sich die Herausgeber ein Verdienst erworben haben. Man sieht, wie sehr sich die Methoden in philologischer, editorischer, liturgiegeschichtlicher Hinsicht gegen früher verfeinert haben. Erstaunlich ist der Rückgang, ja man kann fast sagen: das Fehlen der Religionsgeschichte (für die es bezeichnender Weise keine eigene Abteilung gegeben hat), und das ist schmerzlich. Ebenso treten die universalhistorischen, ja schon die allgemeiner kirchenhistorischen Gesichtspunkte zurück, und auch das Theologische hält sich meist in begrenztem oder im asketisch-kirchlich-erbaulichen Rahmen. Das hängt natürlich z. T. mit dem allgemeinen Charakter von Kongreß-Vorträgen zusammen, bei denen die allgemeinen Plaudereien meist wenig wert sind und gerade die ernsthaften Forscher präzise und begrenzte Proben ihrer wissenschaftlichen Arbeit zu präsentieren wünschen. Aber es handelt sich nicht nur darum. Offensichtlich bringt die Entwicklung der Patristik zu einer in sich vielfach gegliederten Fachwissenschaft nicht nur Fortschritte, sondern auch Gefahren mit sich: sie wird ihre theologische

und ihre im umfassenden Sinne historische Aufgabe fest im Auge behalten müssen, wenn sie nicht vor lauter Spezialisierung und Vorsicht an ihrer eigenen Gelehrsamkeit ersticken will.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Martin Dibelius: *Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte. In Verbindung mit Heinz Kraft herausgegeben von Günther Bornkamm. Tübingen (Mohr) 1956. 253 S. geb. DM 25.20.

In ZKG 65, 1953/4, S. 146 ff. wurde eingehend über den ersten Band der Gesammelten Aufsätze von Martin Dibelius referiert und dabei auf die Bedeutung des Lebenswerkes dieses großen und unvergessenen Gelehrten hingewiesen. Jetzt liegt nun der 2. Band dieser Aufsatzsammlung vor, auch er von H. Kraft und G. Bornkamm herausgegeben und vom Verlag Mohr vorzüglich ausgestattet. Man kann auch diesen Band nur wärmstens begrüßen und empfehlen. „Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte“ heißt der Untertitel des Bandes und damit ist schon angedeutet, daß hier die Aufsätze zur Umwelt und zur Geschichte des frühen Christentums zusammengetragen sind. Eine kurze Übersicht über den Inhalt des Bandes soll andeuten, welcher Reichtum den Leser hier erwartet.

„*Ἐπίγνωσις ἀληθείας*“ (S. 1—13; aus: Neutestamentliche Studien Georg Heinrichi z. 70. Geb., 1914) zeigt den Ausgangspunkt der Arbeit von Martin Dibelius, die religionsgeschichtliche Forschung, in meisterhafter Klarheit, wobei eine vorbildliche Beherrschung der Quellen und der Methode noch heute gültige Ergebnisse erzielt. Auch der Aufsatz „Die Christianisierung einer hellenistischen Formel“ (S. 14—29; aus: Neue Jahrbücher 1915) weist (an Eph. 4, 5 f.) die Zusammenhänge zwischen dem NT und der Umwelt des frühen Christentums auf und legt vor allem Gewicht auf die Rolle des hellenistischen Judentums. Mit besonderer Freude begrüßt man den erneuten Abdruck des berühmten Aufsatzes „Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten“ (S. 30—79; aus: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1917), der ja nicht nur durch die religionsgeschichtlichen Ausführungen wichtig ist, sondern auch durch seine Hinweise auf die Anfänge der christlichen Gnosis in Kolossae. (Die Linie ist dann von Dibelius selbst weiter ausgezogen in seinem Kommentar im Handbuch zum NT und später hat dann G. Bornkamm das Problem erneut aufgegriffen: Die Häresie des Kolosserbriefes, in: Das Ende des Gesetzes, 1952, 139—156). Der nächste Beitrag ist dem von Dibelius im Lietzmannschen Handbuch so meisterhaft kommentierten ‚Hirten des Hermas‘ gewidmet: „Der Offenbarungsträger im ‚Hirten‘ des Hermas (S. 80—93); aus: Harnack-Ehrung 1921). Hier geht es um die 5. Vision des Hermas, in der D. mit Recht den Schlüssel zur Komposition des ganzen Werkes sieht, und deren religionsgeschichtlichen Hintergrund er erhellt. „Seine (sc. des Hermas) Botschaft bleibt christlich, aber sie erschallt von heiligen Stätten der ‚Heiden‘ her, von Cumae und Arkadien“ (S. 93). Der Aufsatz „Glaube und Mystik bei Paulus“ (S. 94—116; aus: Neue Jahrbücher 1931) ist durch seine Auseinandersetzung mit A. Schweitzer, durch viele wertvolle Einzelbeobachtungen und durch die hinter den Zeilen aufleuchtende Gesamtkonzeption von der Theologie des Apostels ein besonders kostbares Stück der Sammlung, — zugleich aber vielleicht auch der Aufsatz, der am meisten zu Fragen Anlaß gibt. Ausführlicher wird das gleiche Problem von D. erörtert in dem ebenfalls abgedruckten Beitrag: „Paulus und die Mystik“ (S. 134—159; ursprünglich selbständig; München 1941). Dazu gehört weiter der Aufsatz: „Der Herr und der Geist bei Paulus“ (S. 128—133; aus: Deutsches Pfarrerblatt 1939), eine kurze Erörterung von II. Kor. 3, 17 und Röm. 8, 9—11. Die drei Aufsätze bieten in eindrucksvoller Weise ein Paulusbild, das D. dann in seinem (unvollendeten, von W. G. Kümmel aber zu Ende geführten) Paulus-Buch (Sammlung

Göschel, 1951) weiter entfaltet hat, ohne dabei nun aber so in Einzelerörterungen der umstrittenen exegetischen und historischen Fragen eingehen zu können, wie es in den Aufsätzen geschieht.

In dem Beitrag „Die Mahlgebete der Didache“ (S. 117—127; aus: ZNW 1938) untersucht D. die Kapitel 9 und 10 der Didache. Die Besonderheiten der dort überlieferten Gebete „erklären sich nicht aus dem eucharistischen Akt, sondern daraus, daß Gebete des hellenistischen Judentums verchristlicht wurden“ (S. 127). Dem Hebräerbrief, wohl einem der schwierigsten Stücke der urchristlichen Literatur, gilt der Aufsatz „Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief“ (S. 160—176; aus: Theol. Blätter 1942), auch er wieder ausgezeichnet in den Einzelbeobachtungen und der Gesamtschau. Der letzte Beitrag des Bandes ist die Akademie-Abhandlung „Rom und die Christen im ersten Jahrhundert“ (S. 177—228; aus: Sitzungsber. der Heidelberger Akademie 1941), über die hier nicht viel gesagt zu werden braucht, da sie inzwischen trotz ihres geringen Umfangs zu einem Standardwerk geworden ist, das nicht nur für die Petrusfrage sondern für den ganzen Komplex „Staat und Kirche“ grundlegend ist. Zwei Register (Sachen und Namen, Stellen) zu beiden Bänden schließen den 2. Band ab.

Es gilt vom 2. Band dasselbe, was schon vom ersten gesagt wurde: Die hier abgedruckten Beiträge haben nichts von ihrer Aktualität und ihrer ursprünglichen Frische verloren. Die Klarheit, Freiheit und Weite der historisch-kritischen Arbeit und der theologischen Besinnung sind immer spürbar. Das muß auch von den älteren religionsgeschichtlichen Arbeiten gesagt werden, bei denen die Literaturangaben zwar veraltet sind, die eigenen Ausführungen von Dibelius aber nicht. Man kann Herausgebern und Verlag für diese Bände nur danken, da uns damit das Werk des großen Gelehrten wieder zugänglich gemacht worden ist und wir diese für die Geschichte des Urchristentums so wichtigen Arbeiten wieder zur Hand haben und benutzen können, was unsere Arbeit nur fördern wird.

Bonn

W. Schneemelcher

Walter Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. verbesserte und stark vermehrte Auflage, 3.—5. Lieferung: *διελέγχο — μαθητής*, Berlin (Töpelmann) 1957. Je DM 7.80.

Die Lieferungen des neuen ‚Bauer‘ erscheinen in schneller Folge (zu Lieferung 1—2 vgl. ds. Zschr. 68, 1957, 357—62), so daß voraussichtlich bereits während des Druckes dieser Teilbesprechung das Wörterbuch komplett vorliegen wird. Seine weltweite Bedeutung wurde in der letzten Zeit noch besonders durch eine Übersetzung bzw. Bearbeitung für die englisch sprechenden Benutzer unterstrichen¹, die allerdings hier nicht im einzelnen rezensiert werden kann. Nur soviel sei vermerkt, daß im Gegensatz zu B., der sich in der Anführung von Sekundärliteratur eine weise Beschränkung auferlegt hat², diese von den amerikanischen Bearbeitern sehr stark berücksichtigt wurde, so daß ihr Werk etwa den gleichen Umfang wie die vorliegende 5. Aufl. erreicht. Aus den „Patres Apostolici“ haben Arndt-Gingrich die Papias-Fragmente zusätzlich mit aufgenommen.

¹ W. F. Arndt — F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature. A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 41952. Cambridge-Chicago 1957.

² Erweiterung lediglich bei besonders wichtigen Lemmata, wie etwa *ἐκκλησία* oder *λόγος*.

In den vorliegenden Lieferungen ergeben sich durch Heranziehung weiterer Belege aus der profanen Gräzität neue Gesichtspunkte vor allem für *δώδεκα, θεός* (unter 2), *κάμηλος, καταγράφω*. Für *πρεπάλη* wird fälschliche Schreibung statt *πραιπάλη* erwiesen.

Auch hier seien mir wieder einige Nachträge gestattet, wobei ich vor allem die Abweichungen der englischen Ausgabe herangezogen habe (durch A.—G. gekennzeichnet):

δίκαιος in Lk 23, 47 (unter 3) möchte GDKilpatrick, JThSt 42, '41, 34—6 (dagegen RPCHanson, Hermathena 60, '42, 74—8) mit *unschuldig* übersetzen und findet dafür eine Bestätigung in der v. l. Mt. 27, 4 (A.—G.).

Bei *εἶδέα* weisen A.—G. auf die mögliche Bedeutung *Gesicht* nach Diod. Sic. 3, 8, u. a. hin.

Zu *εἰρήνη* vgl. jetzt F. Bammel, Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden, '57.

ἐκείσε in AG 21, 3 (unter 1) wollen A.—G. zu 2 ziehen, was mir jedoch fraglich erscheint, da zuvor gerade mit *εἰς Τύρον* auf eine Richtung hingewiesen wird.

ἐκθετός hat in Sb 5252 sicher die Bedeutung *ausgehängt* und kommt sonst, soweit ich sehe, in Pap. nicht vor.

Bei *ἐκλεκτός* scheint mir die Anordnung des Artikels bei A.—G. einsichtiger, da sie von der Grundbedeutung ausgeht, dazu als verwandt die Bedeutung unter 3 zieht und dann erst die Bedeutung unter 1 anschließt.

Zu *ἐλαίων* verweisen A.—G. noch auf WSchmauch, der Ölberg: ThLZ 77, '52, 391—6.

Für *ἐν* in Lk 9, 36; 19, 15; 9, 34 (unter II 3) nehmen A.—G. ebenfalls die Bedeutung *während* an.

Zu *ἐντευξίς* vgl. O. Guéraud, *ENTEΥΞΕΙΣ*. Requête et plaintes adressés au roi d'Égypte au III^e siècle avant J.—C., '31.

Bei *ἐντός* in Lk 17, 21 bekennen sich A.—G. zu der von B. abgelehnten Deutung. Die Auffassung von B. scheint mir jetzt eine weitere Bestätigung in P. Oxy. XXII 2342, 8 (102 n) zu erhalten.

Zu *ἐξουσία* (unter 4. c. a) vgl. jetzt Morgenthaler, Roma sedes Satanae: ThZ 12, '56, 289—304. Gegen die Deutung unter 5 geben A.—G. zu bedenken, daß der Schleier vielleicht lediglich als Symbol fraulicher Würde angeführt sei.

Für *ἐπερώτημα* in 1 Pt 3, 21 wollen A.—G. als gleichberechtigte Deutung *Gelübde an Gott, das aus gutem Gewissen kommt* verstanden wissen und berufen sich auf Liddell-Scott-Jones, s. v. 3.

Bei *ἐδόκτα* führen A.—G. trotz Dreiteilung ihres Artikels keine so scharfe Bedeutungstrennung durch. So wird für Phil. 2, 13 eine zweite Übers. gegeben, die mehr nach 2 hinneigt, in 2 Th. 1, 11 wird auch der gen. obi. im Sinne von 3 zur Auswahl gestellt, und Lk 2, 14 wird zwar unter 1 aufgeführt, A.—G. sähen wohl aber lieber eine Interpretation in der Bedeutung von 2, und zwar unter Beibehaltung der LA *ἐδόκτας*.

Zu *εὐεργέτης* vgl. ADNock, Soter and Euergetes: The Joy of Study (FCGrant-Festschr.) '51, 127—48 (A.—G.).

εὐσχημονέω ist von A.—G. als LA von R^{46} in 1 Kor 13, 5 (statt *ἀσχημονεῖ*) mit der sonst nicht belegten Bedeutung *sich gespreizt aufführen, den Vornehmen spielen* neu aufgenommen (vgl. ADebrunner, Con. Neot. 11, '47, 37—41).

Zu *Ἡρόδης* vgl. jetzt StPerowne, Herodes der Große, '57.

Unter *θεισμός* wird von A.—G. wohl zu Recht J 4, 35a zu 1, b zu 2a gezogen.

Zu *Ἰσακαριώθ* vgl. jetzt HIngholt, JPedersen-Festschr. '53 (A.—G.).

Zu *Ἰωάν(ν)ης* (unter 1) vgl. CHKraeling, John the Baptist, '51 (A.—G.).

Zu *καινός* vgl. RAHarrisville, The concept of newness in the NT: JBL 74, '55, 69—79.

Bei *καλῶς* (unter 3) fehlt zu *κ. ἔχειν* die Stellenangabe: Mk 16, 18. Zu einer gesonderten Bedeutungsgruppe 4a ziehen A.—G. AG 10, 33; Phil 4, 14; 3 J 6 mit der Übersetzung *die Güte haben, etwas zu tun* heraus.

Bei *καταργέω* in 2 Kor 3, 14 (unter 2) halten es A.—G. für wahrscheinlicher, daß *κάλυμμα* Subj. ist, und übers. dementsprechend mit *beseitigen*. — Die Belegstelle zu *τὸν θάνατον κ.* muß übrigens B 5, 6 heißen.

Zu *κατέχω* (unter 1. a γ) weisen A.—G. auf die bereits auf Theodor von Mopsuestia zurückgehende Interpretation hin, nach der *τὸ κατέχον* das Gebiet christlicher Missionare, *ὁ κατέχων* der Apostel Paulus ist.

Bei *κατώτερος* weisen A.—G. auf die abweichenden Interpretationen a) Jesu Grablegung, b) Jesu Inkarnation hin.

Zu *κavχάομαι* vgl. jetzt BADowdy, The meaning of *κavχᾶσθαι* in the NT, Diss. Vanderbilt Univ. '55 (Mikrofilm).

κεφαλή in AG 16, 12D (unter 2b) wird nach A.—G. als *Grenzstadt* aufgefaßt von ACClark, Acts of the Apostles '33, 362—5; JAOLarsen, Concordia Theol. Monthly 17, '46, 123—5.

Zu *κορβάν* vgl. HHommel, Das Wort K. und seine Verwandten: Philol. 98, '54, 132—49 (A.—G.).

Bei *κόσμος* (unter 5b) sehen A.—G. in den Gläubigen lediglich einen besonders herausgehobenen Teil der Welt, die insgesamt Objekt der Liebe Gottes ist.

Bei *κράσπεδον* erscheint A.—G. in den Fällen unter 1 auch die Bedeutung unter 2 möglich.

Zu *κρίσις* (unter 3) fügen A.—G. bei, daß die Bedeutung *Recht, Gerechtigkeit* auch bei anderen Stellen eine Rolle spielen mag, wie etwa J 7, 24; 12, 31; 16, 8. 11; AG 8, 33.

Bei *λέπρα* weisen A.—G. darauf hin, daß im vorbibl. Griechisch damit die Schuppenflechte und erst bibl. die echte Lepra bezeichnet wurde (vgl. FCLendrum, The name 'Leprosy': Amer. Journ. of Tropic. Medicine and Hyg. 1, '52, 999 bis 1008).

Bei *λησθής* nehmen A.—G. nach HARigg, jr., JBL 64, '45, 444⁹⁵, an, daß es in J 18, 40 (vgl. Mk 15, 7) eine weitere Bedeutung *Aufständischer, Revolutionär* wie *ανάριος* bei Jos erhält; wahrscheinlich ebenso Mt 26, 55; Mk 14, 48; Lk 22, 52.

λίμνη (unter 3) wird von A.—G. mit zu 1 gezogen.

Zu *μάζος* verweisen A.—G. auf JSchaumberger, Ein neues Keilschriftfragment über den angeblichen Stern der Weisen: Biblica 24, '43, 162—9.

In den Papyri sind jetzt folgende Wörter neu belegt (zu Abkürzungen vgl. meine Besprechung in ZKG 68, 1957, 357 ff):

ἑβδομάς als *Woche* erst sehr spät (V od. VI n) in einem Vertrag, P. Princ. III 179, 16.

εἰζάω jetzt auch in einer Schrift über Homer = P. Berl. Schubart 4, 32 (III n)³. Ähnlich in der Bedeutung *abschätzen* in Pap. schon im III v, aber auch einmal im III n in P. Michael. 18, 6⁴.

εἰρήνη in P. Bodl. Ms. Gr. Class. e 75, 4 (320 n) in der ungewöhnlichen Bedeutung *Vertragssicherheit* vergleicht die Herausgeberin EPWegener, Mnemosyne, 3. Ser. III, 1935/6, 238, wohl doch zu Unrecht mit Lk 19, 42 (unter 1 b).

ἐνδασπανάω in der Bedeutung *verausgaben* in P. Bad. 19, 19 (110 n).

ἐκτενῶς jetzt in P. Michael. 20, 2 (277 n).

ἔλεγξις auch Acta Alex. VII B, 43 (II n)⁵ (in dem Register der Erstedition in P. Berl. Schubart muß es S. 101, s. v., 42, 43 statt 41, 43 heißen).

³ = W. Schubart, Griechische literarische Papyri, Sitzg.-Ber. Leipzig, Bd. 97, H. 5, Berlin 1950.

⁴ = D. S. Crawford, Papyri Michaelidae, being a catalogue of the Greek and Latin papyri, tablets and ostraca in the library of Mr. G. A. Michailidis of Cairo, Aberdeen 1955.

ελεφάντινος neben byz. Zeugnissen auch Sb III 7181 B, 12 (220 n).

εμβάπτω im Demeterhymnos des Philiskos nach der Neulesung in PSI XII 1282, 60.

ἐμπλαστρός auch in einem ärztlichen Pap., PSI IV 297, 1 (V n?) (nicht Ntr., wie bei Preisigke, Wörterbuch, s. v., angegeben), sowie nach Galen wahrscheinlich zu *κισσά* zu ergänzen in PSI X 1180, 30 (II n).

ἐμφοβός auch in einem Liebeszaubertext, Sb IV 7452, 13.

ἐνάρετος noch nicht als Ehrentitel (wie in byz. Zeit) in Stud. Pal. V 121, 9 (III n).

ἐνδειξις in der Bedeutung unter 2 jetzt in P. Princ. III 119, 3 (fr. IV n).

ἐνισχύω in der Bedeutung unter 1 jetzt in einem an einen Arzt gerichteten Brief, P. Merton I 12, 10 (58 n)⁶.

ἐξακοντίζω in dem Arrian-Fgm. PSI XII 1284, 7.

ἐξεργίω in der Bedeutung unter 4 im Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner, P. Jews 1912, 100.

ἐξιλιάσκομαι auch in P. Tebt. III 750, 16 (187 v?).

ἐπάλληλος in P. Fam. Tebt. 15, 68. 90 (114/5 n).

ἐπιβοάω in BGU VIII 1762, 3 (ca. 58 v).

ἐπικερδαίνω in Sb IV 7464, 15 (248 n).

ἐρώτησις jetzt auch in liter. Fgm. unbestimmten Charakters, PSI X 1179, 48 (II/III n).

εὐαρεστέω in der Bedeutung unter 2b wahrscheinlich in P. Oxy. 265, 43 (I n).

εὐσπλαγγνία in einem christlichen Brief, P. Jews 1916, 31 (ca. 330/40 n).

Zu *εὐσυνειδήτος* könnte man wohl auf *—τον πράγμα* in Sb I 4426, 12 (ca. 274 n) hinweisen.

ἡμερόω jetzt in P. Princ. III 119, 12 (fr. IV n).

θεοσέβεια als Anrede in christlichen Briefen, P. Jews 1924; 1925; 1929 (alle IV n).

ἱεροσυλέω im Alexanderroman, vgl. PSI II 1285, col. I 38. III 42. IV 9.

ἱλαρότης in christlichen Briefen: P. Jews 1917, 4 (ca. 330/40 n); P. Antin. 44, 6 (IV/V n)⁷.

καταγωνίζομαι bereits im III v in P. Mich. Zen. 80, 6.

κατάρα jetzt in Kallimachos-Scholien, PSI XI 1219, 41 (II n).

κενόδοξος auch in einem christlichen Brief aus der Mitte IV n, P. Jews 1927, 33.

Zu *κερματιστής* vgl. immerhin *κερματίζω* in Pap. in der Bedeutung *Geld wechseln*.

κεφαλίς jetzt auch schon im III v in P. Col. Zen. II 108, 1.

κυλλός als Signalementsangabe erstmalig in P. Mich. IV 223, 1642; 224, 1441 (171/3 n).

λέπρα jetzt auch im Rezeptbuch PSI X 1180, 36 (II n).

λεπρός als Signalementsangabe erstmalig für die gleiche Person in drei aufeinander folgenden Jahren in P. Mich. IV 223, 1189; 224, 2024; 225, 1751 (171/4 n).

μαθηματικός jetzt vielleicht in der Wendung *ἐστὶν δὲ καὶ μαθη[ματικός?]* in P. Cair. Zen. V 59 853, 3 (250 v).

Diese zumeist aus dem profanen Bereich stammenden weiteren Belege können im Einzelfall natürlich nur selten die anerkannten Interpretationen beeinflussen oder gar umwerfen. Wenn ich sie trotzdem hier beisteuern wollte, so geschieht es im Dank und aus der Hochachtung vor der Arbeit eines Mannes, der aus eben solchen kleinen Steinchen ein Monumentalwerk errichtet hat.

Bonn

H. Braunert

⁵ = H. A. Musurillo, The acts of the pagan martyrs. Acta Alexandrinorum, Oxford 1954.

⁶ = H. I. Bell — C. H. Roberts, A descriptive catalogue of the Greek papyri in the collection of Wilford Merton, F.S.A., Vol. I, London 1948.

⁷ = C. H. Roberts, The Antinoopolis papyri, part I, London 1950.

Oscar Cullmann: *The Early Church*. Edited by A. J. B. Higgins. London (SCM Press) 1956. 217 S. geb. 25 sh.

Ten essays of wide interest are collected in this book, which will be valued not only in Britain and America, even though all have previously appeared in either French or German or both. It is worth enumerating the titles: 1. The Necessity and Function of Higher Criticism. 2. The Origin of Christmas. 3. The Plurality of the Gospels as a theological Problem in Antiquity. 4. The Tradition. 5. The Kingship of Christ and the Church in the New Testament. 6. The Return of Christ. 7. The proleptic Deliverance of the Body according to the New Testament. 8. 'He who comes after me' (John 1, 27). 9. Samaria and the Origins of the Christian Mission. 10. Early Christianity and Civilization.

These miscellaneous matters are given a unity by the combination of dogmatic and historical enquiry with which C. approaches his subject. It is the essential merit of this (as of all his writings) that he cannot isolate one side of his interest from the other: he is both historian and theologian. Of course there are dangers in this; sometimes his language provokes the wish that he had allowed less place to his modern dogmatic questions, especially in chapter 3 where Irenaeus' justification of the fourfold Gospel receives very unsympathetic criticism. To us it seems nonsense, but in that age such arguments counted. The "theologically correct reasons for the fourfold Gospel", offered on pp. 52—54, would have seemed pathetically unimpressive in the second-century controversy. But this puts the question which, in one form or another, haunts the book: Can the historian and the theologian lie down together? 'Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust.' In the discussion of Tradition the tension becomes acute. C. goes far to meet Roman Catholic arguments and successfully answers the charge that he handles the New Testament as a theologian and the history of the church as a rationalist. His essay incisively brings out the real issue: what became of the authority exercised over the Church by the Apostles after they had died? But his reply that it died with them, except insofar as it passed to their writings, provokes the retort that at least to the Christians of the second and third centuries it did not seem quite so simple, whatever may be the teaching of the modern Roman Church. We still need a discussion of these problems as they appeared to the ancient Church rather than as they look to modern dogmatics. The best analysis remains that of C. H. Turner's essay, *Apostolic Succession*, in the volume edited by H. B. Swete, *Essays on the early History of the Church and Ministry* (1918).

Perhaps those who provoke the sharpest disagreement are those to whom we are most indebted. No one can read this book without being made to think deeply about the early Church as a theological problem and to realize that it is much easier to be destructive than to be constructive. It remains to add that the translations are good, and that C.'s dedication to Floyd V. Filson, the translator of 'Christus und die Zeit' and of 'Petrus', will give much pleasure to English readers on both sides of the Atlantic.

Cambridge

H. Chadwick

Franz Georg Maier: *Augustin und das antike Rom* (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft: 39). Stuttgart und Köln (Kohlhammer) 1955. 221 S. kart. DM 18.—.

Das vorliegende Buch ist die umgearbeitete und stark gekürzte Fassung einer Tübinger Preisarbeit. Der Verfasser versteht, wie er im I. Kapitel ausführt, seine Aufgabe in doppeltem Sinne. Einmal ist Rom als der römische Staat in seiner Schichte gemeint, zum andern als die Romidee, als „überzeitliche Form menschlicher Lebenshaltung und politischer Weltordnung“. Beide Gesichtspunkte waren in der Tat für Augustin, als er die Schrift *De civitate dei* schrieb, aktuell. Denn

einerseits führten manche Zeitgenossen die geschichtlichen Erfolge Roms auf seine nationale, heidnische Religion zurück; andererseits lebte unter Heiden und Christen der Glaube an die Roma aeterna, die berufen sei, der Welt eine Lebensform und Ordnung zu geben. In beider Hinsicht will M. das Urteil Augustins ermitteln. Seine Untersuchung behandelt also nicht bloß, wie die Überschrift zu sagen scheint, Augustins Auffassung von der Vergangenheit Roms, sondern auch seinen Kampf mit dem zeitgenössischen Heidentum und einer unter den Christen aufkommenden politischen Theologie; ja sie gewinnt sogar als Beitrag zu dem grundsätzlichen Problem des „christlichen Humanismus“ eine besondere Aktualität.

Angesichts der Fülle gleichgerichteter oder nahe verwandter Arbeiten bestimmt M. seine eigene Aufgabe dahin, eine noch immer fehlende Zusammenfassung zu geben und über den Widerstreit zweier verschiedener Auffassungen hinauszugehen; denn während Augustin den einen als entschiedener Kritiker römischen Wesens erscheint, finden andere bei ihm die bewußte Einigung von Römertum und Christentum oder wenigstens den energischen Versuch dazu. Die Ausführung erfolgt hauptsächlich als Interpretation großer Teile der Schrift *De civitate dei*.

Die Kapitel II bis VI des Buches könnte man als einleitenden Teil zusammenfassen. Da für das eigentliche Thema in Augustins frühen Schriften kaum Stoff vorliegt, erörtert M. zunächst dessen Verhältnis zur antiken Bildung, die hier stellvertretend für die klassisch-römische Lebensform eintritt. In diesem (II.) Kapitel ergibt sich, daß Augustin auch als heidnischer Rhetor keine besondere Schätzung Roms verrät. Der christliche philosophische Humanismus seiner Übergangszeit weicht bald der Absage an die antike Kultur, und schließlich bringt *De doctrina christiana* die „Grundlegung einer neuen christlichen Bildung“. M. sieht richtig, daß es sich hier ausschließlich um die dem Bibelverständnis dienende Bildung der Kleriker und Laien handelt, aber er trübt diese Einsicht, wenn er (S. 29) schreibt: „Das Christentum wird als eine eigene Kulturpotenz der Antike entgegengesetzt, die der weltlichen Kultur gar nicht bedarf“. Die Begriffe „Kultur“ und „Kulturpotenz“ sind zu weit, da sie in unserem Sprachgebrauch ein Reich objektiver Werte und Güter meinen, nicht bloß die geistige und geistliche Bildung des Bibellesers; überdies dachte Augustin nicht an Kultur als eigene Potenz neben der Religion. Eher könnte man sagen, er wähle aus der antiken Kultur die für eine biblisch bestimmte Bildung geeigneten Bestandteile aus. Dann handelt es sich um die — freilich sehr radikale — *purgatio christiana*, zu der Augustin *De civ. dei* 2, 29 die Römer auffordert.

Die Kapitel III und IV erörtern Augustins „erste Kritik an Rom“ in seinen Schriften aus der Zeit um 400 und dazu den „Fall von Rom“. Diesen behandelt er zunächst unter rein theologischem Aspekt, man könnte sagen, rein seelsorgerlich. Doch erkennt er auch die grundsätzliche, allgemeinere Gefahr, die von einer politischen Theologie mit ihrer Verquickung des politischen und des religiösen Heiles droht. In Kapitel V kann M. zeigen, daß Augustin auch im Brief an Marcellinus weder römischen Patriotismus erkennen läßt noch die Absicht, die Christen zu einer tatkräftigen Erneuerung des römischen Staates anzuhalten. Überhaupt ergibt sich aus M. s. Buche, daß dem Kirchenvater zwar sehr viel am Menschen, seinem Glück und seiner Nächstenliebe liegt, aber kaum etwas am Staat als einer rechtlichen, verfaßten Gemeinschaft. Doch hat M. vielleicht die positive Bedeutung des Römertums in diesem Brief 138 etwas unterschätzt. Eine gute Charakteristik der Schrift *De civitate dei* (Kap. VI) leitet zum Hauptteil mit der Interpretation der Bücher 1—5 und 11—19 dieses Werkes über (Kap. VII—XI).

Gerade den ersten Büchern kann M. reichlich Stoff für seine These entnehmen, daß Augustin die römische Haltung und geschichtliche Leistung durchgehend verwirft und daß „patriotisch“ klingende Äußerungen keinesfalls seine eigne Meinung wiedergeben. Aber es ist doch methodisch anfechtbar, einem Schriftsteller wie Augustin zuzutrauen, er habe „oft die seiner Tendenz nicht immer entsprechende Tonart der Vorlage“ übernommen (S. 109, vgl. 88 f. und 101). Solche Deutung

vereinfacht das Problem, das M. im übrigen durchaus richtig sieht, nämlich wie innerhalb der grundsätzlichen Verwerfung Roms — die ja wegen des heidnischen Charakters von vornherein feststeht — doch gewisse Aufhellungen und bedingte Anerkennungen möglich sind und wie man sie zu verstehen hat. Wenn Augustin z. B. sagt, durch Verehrung des wahren Gottes würden die Römer hier auf Erden ein „besseres“ Reich und darnach ein ewiges empfangen, so schließt der Satz sie zwar vom Reiche Gottes aus, aber eine relative Anerkennung (*melius*) schließt er ein. Solche bedingte Anerkennung hat Augustin ernsthafter gemeint, als M., der zu einem Entweder-oder neigt, wahr haben möchte.

Es gehört zu den Vorzügen in M. s. Buch, daß im Abschnitt „Römische Tugend und wahre Sittlichkeit“ (Kap. VIII, 3) ausdrücklich gefragt wird, ob die römische *virtus* für Augustin wirklich ein sittliches Gut ist. Ein weiterer Vorzug liegt darin, daß M. zur Beantwortung auf Augustins Theologie zurückgreift. Er findet im 4. Buche der Schrift *Contra Julianum*, daß Augustin mit Paulus alles, was nicht aus dem Glauben kommt, für Sünde erklärt und somit jegliche immanente Ethik ausschließt. Daß Augustin das Handeln an der Beziehung auf Gott mißt und, wo diese fehlt, auch an sich „gute“ Handlungen verwirft, wertet M. als entscheidenden Neuanatz gegenüber dem klassischen Denken der Antike (S. 140). M. folgert daraus, daß die römische Tugend nicht gut, sondern nur „weniger böse“, also im ganzen doch böse ist, und ein etwaiges Verdienst einzelner „guter Römer“ „im Endlichen begrenzt bleibt“, d. h. in Gottes Gericht nicht gilt. Aber nur die erste Folgerung trifft zu. M. übersieht, daß Augustin tatsächlich, wenn auch innerhalb der Verwerfung, doch mit einer transzendenten Bedeutung der bloß sittlichen, nicht im Glauben begründeten Tat rechnet. Dieser räumt nämlich ein, daß nach Röm. 2, 14 f. die, welche das Gesetz nicht im Glauben, sondern bloß naturaliter erfüllen, in Gottes Gericht von ihren Gedanken verteidigt werden, *ut tolerabilius puniantur* (4, 25), z. B. Fabricius weniger als Catilina. Dann ist aber auch die Kritik an Rom in *De civ. dei* entsprechend zu deuten; d. h. die römischen Tugenden sind — weil ohne Glauben — keine *verae virtutes*, aber vor Gott nicht ohne jegliche Bedeutung. Daraus ergeben sich gegen M. zwei Folgerungen. Erstens gibt es doch eine immanente Ethik, die zwar nicht zum Heil führt, aber zu leichter Strafe; ferner ist methodisch zu folgern, daß Augustin auch in seiner Ethik ein abgestuftes Denken übt. Diesen — freilich verhüllten — Platonismus hat M. (vgl. S. 139 u. ö.) nicht aus der Welt schaffen können. Augustins mehrfache Abstufung der Begriffe *pax* und *iustitia* bestätigt den Einwand gegen M. Dieser sieht nicht klar genug, daß bei Augustin neben dem metaphysischen Dualismus zweier *civitates* doch eine abgestufte Ontologie gültig ist, nur ist sie beschränkt auf die Zeit zwischen Sündenfall und Endgericht. Insofern ist Augustin für die Geschichte und für staatliche Mitarbeit der Christen aufgeschlossen.

Die Besprechung der Bücher 11—19 von *De civ. dei* führt erst recht auf die grundsätzlichen, bereits angeschnittenen Fragen. Augustins Erörterungen über das höchste Gut und die Glückseligkeit (Kap. XI) bestätigen das bisherige Ergebnis, daß er Rom verwirft und in die *civitas terrena* einordnet; auch die *pax Romana* ist nur eine *pax prava et perversa*. Die Schlußkapitel zeigen gut, daß Augustin in der Tat keine geschichtliche Wende durch einen christlichen Staat erwartet. „Sein Idealbild eines christlichen Gemeinwesens ist ein personaler Verband von Christen, eine Art Bürgerbruderschaft, in der die staatliche Zwangsgewalt durch ein Verhältnis von Vertrauen und Fürsorge abgelöst ist“ (S. 205). Augustins Urteil über Rom deutet M. abschließend (Kap. XI) als grundsätzliche Absage an einen christlichen Humanismus und erklärt sehr schön die problematischen Schwankungen in der Beurteilung Roms daraus, daß Augustin jene „radikal christliche Lösung“ nicht rein durchführen kann, sondern irgendwie auch noch den Menschen bejahen muß. Nur ist diese Bejahung der Geschichte neben dem nachdrücklichen Hinweis auf die Eschatologie Augustin m. E. weniger schwer gefallen, als M. annimmt.

Bis auf einige nötige Einschränkungen hat M. seine These erfolgreich durchgeführt. Daß er sein Buch im Anschluß an *De civitate* dei statt systematisch aufgebaut hat, führt zwar zu Wiederholungen und zur Zerlegung eines Gedankenganges in mehrere Teile, kommt dafür aber der Interpretation vieler Einzelheiten, die hier nicht erwähnt werden konnten, zugute. Man vermißt ein Verzeichnis der Abkürzungen, da Sigel wie ABR und NWAnt nicht ganz geläufig sind.

Bad Godesberg

H. Karpp

Studia Patristica et Byzantina in Gemeinschaft mit den byzantinischen Instituten Scheyern und Ettal herausgegeben von Johannes M. Hoeck OSB, Abt von Ettal.

1. Heft: Franz Dölger: Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des hl. Johannes von Damaskus. Ettal (Buch-Kunstverlag) 1953. XI. 104 S. kart. DM 10.—

2. Heft: Basilius Studer: Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. *ibid.* 1956. XVII, 141 S. kart. DM 13.80.

3. Heft: Perikles Joannou: Christliche Metaphysik in Byzanz I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. *ibid.* 1956. VIII, 152 S. kart. DM 20.—

4. Heft: Joannes Italos: Quaestiones quodlibetales (*Ἀποκρίται καὶ λύσεις*). Editio princeps von Perikles Joannou. *ibid.* 1956. XV, 192 S. kart. DM 26.—

Die bisher erschienenen Hefte dieser begrüßenswerten neuen Reihe entsprechen der Aufgabe, die ihr der Herausgeber im Vorwort des ersten Hefes gestellt hat, nämlich „Untersuchungen zur Vorbereitung kritischer Quellenausgaben“ der beiden byzantinischen Institute Scheyern und Ettal und „darüber hinaus . . . aus der bisher immer noch ungenügend erschlossenen spätpatristischen und byzantinischen Theologie und Geistesgeschichte“ aufzunehmen. Die genannten Institute bereiten bekanntlich eine Ausgabe der Werke des Johannes von Damaskus vor; daher sind die beiden ersten Hefte auch gleich diesem Theologen gewidmet, der den Übergang von der Periode der patristischen Literatur zur byzantinischen bezeichnet, während die Arbeiten von Joannou ins 11. Jhd. führen. Für weitere fünf in Aussicht gestellte Hefte ist die Verteilung eine ähnliche, mit Ausnahme einer Arbeit, die ins 5. Jhd. zurückführen wird. Es steht zu hoffen, daß die verschiedenen Leontii, die man so erfolgreich auseinander sortiert hat, Maximus Confessor und Anastasius Sinaita — um nur einige Namen zu nennen — ebenfalls Bearbeiter und Aufnahme finden werden.

Im ersten Heft verfißt F. Dölger mit der gleichen Entschiedenheit, die im Titel zum Ausdruck kommt, das Eigentumsrecht des Damaszeners am Barlaam-Roman in seiner griechischen Fassung. Das Erscheinen dieser Abhandlung liegt (nicht durch die Schuld der Referentin) genügend weit zurück, um die Aufnahme übersehen zu können. Dölgers These ist keineswegs überall auf Zustimmung gestoßen. Die neueste Arbeit über den Barlaam-Roman: Paul Devos, *Les origines de „Barlaam et Joasaph“ grec. A Propos de la thèse nouvelle de M. Nucubidze* (Anal. Bolland. 75, 1957, p. 83—104), die die Rezension von F. Halkin (Anal. Bolland. 71, 1953, p. 475—480) und zwei durch Dölgers Buch veranlaßte Aufsätze aufnimmt (D. M. Lang, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joseph Romance*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17, 1955, p. 306—325; M. Tarchnišvili, *Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand des Bardas Skleros*. Oriens Christianus 38, 1954, p. 113—124) und schließlich eine offensichtlich allzu phantastische und allzu georgische Behandlung des Gegenstandes (durch Nucubidze, Tiflis 1956) ablehnt, weist

erneut auf den angreifbarsten Punkt in Dölgers Beweisführung hin: auf die handschriftliche Bezeugung des Autors. Devos zeigt auch die Richtung, in der die Klärung des Autorenproblems auf handschriftlichem Gebiet gesucht werden kann: in der Behandlung einer anonymen lateinischen Version aus dem Jahre 1048 (die nicht dieselbe ist wie die spätere lateinische „Vulgata“ des Romans) und einer langen georgischen Version einer Jerusalemer Handschrift, die bisher nur beschrieben, aber noch nicht benutzt worden ist. Jedenfalls stellt sich die von Dölger so heftig bestrittene Beziehung des griechischen Barlaam-Romans zum Athos und zum Abt Euthymius († 1028) der dortigen Iberer-Laura als merkwürdig haltbar dar. Doch scheint es noch zu früh, um ein endgültiges Urteil abzugeben.

Wenn Dölger auf diese Weise eine unbeabsichtigte Diskussion veranlaßt hat, die m. E. nicht wenig Nützlich zutage gefördert hat, so ist das bereits ein beträchtliches Verdienst. Das größere Verdienst besteht jedoch in seiner sorgfältigen Sammlung von Material für seine Beweisführung. Selbst wenn man anderer Meinung ist als er, wird man dankbar benützen, was hier zusammengetragen und verarbeitet worden ist: 1) eine Zusammenstellung aller Hss der griechischen Fassung des Barlaam-Romans vom 10. bis zum 18. Jhd., 140 Nummern umfassend (p. 4—11, Ergänzungen bei Halkin und Delvos, artt. cit.); da es in dieser Sache auf die Lemmata ankommt, werden die 95 Hss behandelt, die ein Lemma aufweisen, und nach dessen Form klassifiziert (Typ A—E mit Unterabteilungen, p. 11—15). Zur Entstehung der verschiedenen Lemmata und besonders zur Rolle der anonymen, älteren lateinischen Version (Dölger p. 16 ff.) muß jetzt Devos verglichen werden (art. cit. p. 88 ff., besonders p. 91 n. 2), der als erster darauf aufmerksam macht, daß auch im Lemma dieser anonymen lateinischen Fassung Johannes als Überbringer neben Euthymius als Übersetzer der Geschichte steht, so daß das auffällige Lemma von Marc. gr. VII 26 s. XII jetzt eine ältere und gut datierte Parallele hat, die seinen Wert trotz seiner Vereinzelung erheblich erhöht. Die zweite Hälfte dieses langen Lemmas fiel in der Tradition im allgemeinen fort und gab dann Raum für die Identifizierung jenes Johannes mit dem Damaszener. — Zu den Fähigkeiten des Euthymius als Übersetzer (Dölger p. 23 ff.) sowohl aus dem Georgischen ins Griechische wie aus dem Griechischen ins Georgische und zu den nachweisbaren Spuren dieser Tätigkeit vergleiche man den Artikel von D. M. Lang.

Die Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung bildet ein Stück der Widerlegung (Dölger p. 3—38) der These von P. Peeters, der Euthymius mit der Entstehung der griechischen Version des Barlaam-Romans in nächste Beziehung setzt (aber nicht seinen Verfasser sein läßt, cf. Halkin l. c. p. 477).

2) Bewunderungswürdig ist das stilistische Material, das Dölger zur Widerlegung (p. 38—61) der These Zotenbergs zusammengetragen hat. Zotenberg plädierte für einen Sabas-Mönch Johannes aus der ersten Hälfte des 7. Jhdts. als Verfasser des Romans und führte gegen die Verfasserschaft des Damaszeners vor allem stilistische Argumente an. Dölger kommt hier wie im dritten Teil seiner Abhandlung die entsagungsvolle Arbeit zustatten, die er auf die Herstellung eines „vollständigen Index des gesamten Wortschatzes, der Phraseologie und der grammatisch-stilistischen Eigentümlichkeiten“ aller Werke des Johannes von Damaskus gewendet hat. Die Stilistik bietet auf Grund von Dölgers Nachweis jedenfalls keinen Anlaß, den griech. Barlaam-Roman dem Damaszener abzuspochen.

3) Der positive Nachweis der Verfasserschaft des Johannes v. D. (p. 61—104) stützt sich in der Hauptsache auf eine Stellenkonkordanz zwischen Roman und anderen Werken des Damaszeners. Diese Sammlung paralleler Wendungen verfehlt ihren Eindruck nicht. Aber auch hier, scheint mir, muß das Urteil zunächst vorsichtig formuliert werden: nach Durchsicht des Materials bietet sich kein Grund, die griechische Fassung des Romans dem Johannes abzuspochen. Reicht das jedoch schon aus, um ihm den Roman auch positiv zuzuspochen? Gerade die Unselbständigkeit des Zeitalters, der Traditionalismus in der Schriftstellerei mahnen hier zur Vorsicht. Es ist durchaus denkbar, daß ein späterer sich Stil und Ausdrucks-

weise des Johannes derartig zueigen gemacht hat und ihn ausgeschrieben hat, wie Johannes sich selber ausgeschrieben hat, cf. Studer p. 27 n. 105: „Dölger überschätzt vielleicht einige schriftstellerische und theologische Züge, die er als charakteristisch für Johannes von Damaskus ansieht, weil er zu wenig beachtet, daß die gleichen Eigentümlichkeiten auch Zeitgenossen des Johannes zuzuschreiben sind...“ Doch zeigt sich Studer im Ganzen von Dölgers Beweisführung überzeugt. — Nimmt man zu unseren Bedenken noch stilistischen Beweis (in diesem Fall) noch die mangelnde Eindeutigkeit der handschriftlichen Bezeugung dazu, so kann auch nach Dölgers Arbeit nur festgestellt werden, daß das Problem noch nicht gänzlich gelöst ist. Man wird klären müssen, wie sich die engen Beziehungen zur Iberer-Laura auf dem Athos auf der einen Seite und zur Schriftstellerei des Johannes von Damaskus auf der anderen Seite zueinander verhalten.

Das als z w e i t e s Heft der Reihe jetzt zu besprechende Buch von B. S t u d e r über die theologische Arbeitsweise des Damaszeners ist ebenso wie das Dölgers mit großem Fleiß und äußerster Gewissenhaftigkeit gearbeitet, wenn auch nicht mit dem gleichen Schwung geschrieben. Eine gute Bibliographie und Indices bieten dem Benutzer die nötige Hilfe.

Über die theologische Eigenständigkeit des Johannes macht Studer sich nicht die geringsten Illusionen; so liest man denn auch im Schlußurteil: „Einen entscheidenden Einfluß auf die theologische Arbeitsweise der östlichen und westlichen Theologen übte er nicht aus, so wenig er heute eine besondere Vermittlerrolle zwischen dem Osten und Westen spielen kann. Darum kann ihm in der Entwicklung der Theologie kein hervorragender Platz eingeräumt werden“ (p. 134). Studers Ausgangspunkt ist die Frage, „wozu und in welcher Art die Kirchenväter sich mit der christlichen Lehre befaßten“; das Mittel zur Beantwortung dieser Frage für Johannes ist eine „methodologische Untersuchung“ (p. 1). Sie wird in fünf Kapiteln durchgeführt: das erste bietet Vorbemerkungen über den Verfasser und sein Werk, das zweite stellt das Ziel der theologischen Arbeit des Johannes fest, die übrigen drei behandeln die Rolle der kirchlichen Autorität, der Schrift und der Väter und schließlich der Philosophie in der theologischen Arbeit. Das Ergebnis wird in einer Zusammenfassung vorgelegt. Das erste Kapitel zeichnet den historischen und theologischen Rahmen, in den der Damaszener gehört und von dem er sich auch nicht sonderlich abhebt: „So steht die damalige kirchliche Literatur unter dem Kennzeichen des Traditionalismus.“ Mit Recht fragt Studer „nach den Gründen dieser traditionalistischen Einstellung“, und seine Frage „berührt . . . zugleich die Frage (des) inneren Aufbaus“ der byzantinischen Theologie. Die Antwort wird nicht nur durch Hinweis auf die erlahmende Schöpferkraft gegeben, sondern „nicht zuletzt im Eifer für die Orthodoxie“ gesehen (p. 10). Doch kannte die byzantinische Theologie über die Bewahrung der Orthodoxie und ihrer wiederholten Feststellung in Glaubensformeln hinaus noch ein anderes Ziel: „sie strebte nach der Beschauung, sie suchte Weisheit und Vergöttlichung in der Gottesschau“ (p. 11). Diese bemerkenswerte Verteilung der religiösen Akzente hat offenbar der ganzen östlichen Theologie ihren für unsere Begriffe merkwürdig statischen Charakter gegeben. Die übrigen Kapitel in Studers Buch bestätigen für Johannes im Einzelnen, was über das Zeitalter im Ganzen zu sagen war. Die Übersicht über die Werke des Johannes und ihre Quellenverhältnisse, die das erste Kapitel bietet, ist sehr dankenswert; sie macht deutlich, in wie großem Umfang wir es mit Kompilationen zu tun haben. Das ist besonders lehrreich im Fall der sog. „Quelle der Erkenntnis“.

Die eigentliche Frage nach der theologischen Arbeitsweise wird im 2. Kap. in drei Unterfragen zerlegt: „Welches waren die religiösen und geistigen Bedürfnisse der Leute, an die Johannes sich richtete? Was war nach ihm Aufgabe der kirchlichen Lehrer, und was schaute er als seine Pflicht an? Welches waren die Grundzüge, die praktisch seine theologische Arbeit bestimmten?“ (p. 32). Studer untersucht alle Schriften des Johannes unter diesen Gesichtspunkten. Das Ergebnis ist, daß die Sätze des orthodoxen Glaubens gelehrt und gelernt werden müssen; sie dienen zur Vor-

bereitung der Schau der hl. Dreifaltigkeit — aber ein „tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten“ wird weder geboten noch verlangt. In engem Zusammenhang damit steht die Stellung des Johannes zur kirchlichen Autorität, die im dritten Kapitel behandelt wird. Die Autorität der Kirche besteht hauptsächlich in ihrer Überlieferung, deren Begriff so allgemein wie undefiniert ist; mit ihr wird auch argumentiert, wo es um ein neues Problem geht, für das alte Lösungen noch nicht vorliegen, wie es die Bilderverehrung war. Das Verhältnis von Schrift und (auch ungeschriebener) Überlieferung ist nicht ganz eindeutig. Zum gleichen Ergebnis kommt das nächste, vierte Kapitel, das speziell die Rolle von Schrift und Vätern beim Damaszener untersucht und eine Fülle von Beobachtungen zu diesem Thema bringt. Dabei zeigt sich eine „gewisse Vorliebe des Johannes für philosophische Fragen und dialektische Methoden“, die Anlaß gibt zum fünften Kapitel über die umstrittene Frage nach der Rolle der (und vor allem welcher) Philosophie bei Johannes. Studer hat nicht die Absicht, eine Gesamtdarstellung der damaszinischen Philosophie zu bringen, die die ganze Periode des 6. — 8. Jhdts. einbeziehen müßte und eine bisher noch fehlende Abhandlung über den Aristotelismus bei den Vätern zur Voraussetzung haben müßte. Doch zeigt das, was der Verf. zusammenstellt, zur Genüge, daß Johannes sich an den philosophischen Eklektizismus der vorangehenden Patristik hält, ohne voneinander Abweichendes zu einer Einheit zu verarbeiten. An dialektischen Fähigkeiten steht er seinen Vorgängern durchaus nach. Die Anmerkungen zu diesem Kapitel sind besonders umfangreich und dehnen sich gelegentlich zu Exkursen aus, besonders erwähnt sei p. 112 n. 52 über die Perichorese. Als Ergebnis des Kapitels ist beachtenswert, daß (mit Jugie, Art. Jean Damascène DThC) der vorgebliche Aristotelismus des Johannes nicht so hoch veranschlagt werden darf, wie man es häufig tut. Hinter den aristotelischen Begriffen verbirgt sich meist neuplatonisch-stoisches Gedankengut, das aber schon längst christlich geprägt ist.

Worin besteht nun die tatsächliche Bedeutung des Damaszeners, wenn der von Studer (gegen anders lautende Urteile) geführte Beweis als entscheidend dafür angesehen werden muß, daß er keinen entscheidenden und selbständigen Beitrag zur Entwicklung der Theologie geliefert hat (s. das Zitat am Anfang)? Irgendwie muß doch zu erklären sein, warum die Expositio „in überraschend vielen Handschriften überliefert wurde“ (p. 132). Studer stellt selber fest, daß Johannes mit der „Quelle der Erkenntnis“, der bedeutendsten Synthese dieser Art, die Autoren seiner Epoche überragte (p. 129). Sie ist für uns „eine wichtige Stoffquelle für die Theologie der Ostkirche“ (p. 132). Ich glaube, daß Johannes mit der Alternative: eigenständiger Theologe — bloßer Kompilator, überfordert ist. Man muß vielmehr fragen, ob er ein guter oder ein schlechter Tradent war; und diese Frage kann wohl zu seinen Gunsten beantwortet werden. Es gibt weite Epochen in der Geschichte der Theologie, die nur vom Fleiß der Tradenten leben, die zwar nicht für die Entwicklung, aber für die Kontinuität sorgen. Freilich muß aus der Kontinuität eines Tages frisches Leben erwachsen, wenn nicht Erstarrung das Ende sein soll.

Zwei Versehen im Druck: p. 93 ist im Apparat die Anm. 118^a ausgefallen. p. 104 ist im Text die Anm.-Ziffer 7 ausgefallen; sie muß am Ende des zweiten Abschnittes eingesetzt werden, die Anm.-Ziffern in Text und Apparat sind in ihrer Reihenfolge zu tauschen.

Das dritte Heft behandelt zwei byzantinische Philosophen, Michael Psellos und Johannes Italos. Als Beleg für die Auffassungen des letzteren bietet P. J o a n n o u im vierten Heft eine editio princeps der *ἀπορίαι καὶ λύσεις* (nur einzelne Quaestiones sind schon früher ediert worden); äußere und inhaltliche Erschließung sind hier Hand in Hand gegangen.

Die Ausgabe (H. 4) ist mit aller nötigen Sorgfalt unternommen worden; eine Einleitung gibt Auskunft über die Herstellung des Textes, Indices erschließen ihn, besonders erwähnenswert der sehr eingehende analytische Index. Mit dieser Edition tritt zu den schon herausgegebenen logischen Traktaten des Italos ein metaphysisch

interessierter Text (alle übrigen Schriften des Italos sind verloren). Zunächst wird allerding der Eindruck einer Sammlung von logischen Quaestionen hervorgerufen. Aber „Joannes Italos (ist) trotz seiner logischen Überlegenheit hauptsächlich ein Metaphysiker, so daß die logischen Fragen sich bei ihm immer wieder in metaphysische verwandeln. Man lasse sich also von den Titeln nicht täuschen“ (p. XI). Die Anordnung der quaestiones ist sehr locker, ihre Länge verschieden; einzelne von ihnen stellen kleine Traktate dar, die an bestimmte Personen gerichtet sind (42. 43. 50. 64). Die wichtigsten der von Italos häufig in mehreren und verstreuten Quaestionen behandelten Themen werden samt der zugehörigen Beweisführung in Anhängen zum dritten Heft vorgeführt.

Die Darstellung der „Illuminationslehre des Michael Psellos und Ioannes Italos“ (H. 3) wird dem Verfasser durch seine Vorarbeiten auf diesem Gebiet erleichtert. Seine Absicht ist nicht, den Grad der Abhängigkeit der beiden Denker von der früheren Philosophie festzustellen, sondern gerade „ihre Kritik an der Antike“, ihre „persönliche Stellungnahme“ zu früheren Lösungsversuchen zu zeigen (p. 1); beide sind für selbständige Denker zu halten (p. 7). Die Einleitung (p. 1—35), die ein Fünftel des Buches ausmacht, enthält außer der Darlegung der metaphysischen Probleme und des philosophischen Selbstverständnisses einen nötigen Abschnitt über des Joannes Italos Leben und Wirken (p. 9—31); Italos ist im Gegensatz zu seinem Lehrer und Vorgänger Psellos noch nicht häufig der Gegenstand wissenschaftlicher Abhandlung gewesen. Für die Philosophie des Italos ist seine abendländische Herkunft, die sein Name ja ausdrückt, von großer Bedeutung; ihr verdankt er seine großen dialektischen Fähigkeiten und das Interesse an der Universalienfrage (die er übrigens mit *universalia in re* beantwortet).

Der eigentlichen Darstellung der Illuminationslehre widmet Joannou zwei große Kapitel (mit drei bzw. vier Anhängen): I. die Illumination im kosmischen Geschehen (p. 35—86), II. die Illumination in der Menschenseele (p. 87—146). Ein III. sehr kurzer Abschnitt über die Illumination in der Progression-Regressionenlehre hat die Funktion eines Schlußwortes.

Man verzeihe mir philosophischem Laien, wenn ich die Frage zu stellen wage, warum auch die Philosophie des Italos mit „Illuminationslehre“ bezeichnet wird. Im analytischen Index zum Text (H. 4) findet man weder „Licht“ noch „Erleuchtung“ berücksichtigt; im Text selber habe ich für *ἐλλάμπεω* und *ἐλλαμνις* folgende Stellen gefunden: 3,9. 93,2. 93,10. 110,13. 113,14. 115,23; davon ist 110,13 aus Johannes v. Dam. übernommen; *φῶς* sah ich 113,27 und 151,19 (hier neben *ἥλιος*). Es ist möglich, daß ich die eine oder andere Stelle übersehen habe, aber wesentlich wird sich das Bild nicht verschieben. In Joannous Darstellung tauchen dann auch immer wieder diese selben Stellen auf, wenn ihr größerer Zusammenhang vom Begriff der Erleuchtung aus interpretiert werden soll. Ganz anders steht es mit Psellos, man vergleiche einfach die Stellennachweise in den Abschnitten H. 3, p. 59 ff. Mir scheint es so zu sein, daß „Erleuchtung“ wohl ein dem Italos (schon aus seiner Tradition) vertrauter Ausdruck für die Weise der Participatio der denkenden Seele während ihrer Regression ist, aber nicht eigentlich ein Schlüsselwort darstellt. Joannou macht mit Recht darauf aufmerksam (H. 3 p. 148), daß Italos für die zweite Stufe der Erkenntnis sich der Initiationsterminologie bedient. Jedoch gerade in der dafür zuständigen quaestio 82 *περὶ μνήσεως* (H. 4 p. 132 f) ist wohl von „Schau“, aber nicht von „Erleuchtung“ die Rede. Wenn man also auch an diesem Punkt noch zwischen Psellos und Italos differenzieren würde, schiene mir das sehr gut zu den von Joannou so klar herausgearbeiteten Unterschieden zwischen den philosophischen Neigungen der beiden Männer zu passen.

Korrekturzusatz: Zu Studers Untersuchung vgl. jetzt auch die Rezension von B. Kötter in ThLZ 83, 1958, Sp. 197—199. — Dölger setzt sich mit den oben zu seinem Buch genannten Aufsätzen im bibliographischen Teil der Byzantinischen Zeitschrift auseinander: Byz. Z. 50, 1957, S. 514 u. 515.

Mittelalter

vh
Ignaz Zibermayr: Noricum, Bayern und Osterreich. Lorch als Hauptstadt und die Einführung des Christentums. 2. verb. Aufl. Horn N. O. (F. Berger) 1956. XXII, 555 S., 4 Karten, geb. ö. S. 176,—.

Das 1944 in erster Auflage erschienene Buch Zibermayrs, das ein neues Bild der Frühgeschichte Bayerns und Osterreichs entwarf und auf die Forschung sehr anregend wirkte, liegt nunmehr in zweiter Auflage vor. Den Schwerpunkt des Buches bildet das erste Jahrtausend bis zu Pilgrim von Passau. Wie der Untertitel zu erkennen gibt, ist es ein Hauptanliegen Z. s., die Stellung von Lorch, das in den Fälschungen Pilgrims eine so große Rolle spielt, in der Geschichte des ersten christlichen Jahrtausends zu klären. Dies geschieht in einem weitgespannten Rahmen, der den Haupttitel rechtfertigt. Der Verfasser hat hier und da kleinere Änderungen vorgenommen, seine früheren Ansichten aber im allgemeinen aufrecht erhalten. Auf eine eingehendere Diskussion abweichender Meinungen hat er durchweg verzichtet.

Die Ausführungen Z. s über die Stellung Noricums im Imperium Romanum, insbesondere über seine enge Bindung an Pannonien, sind sehr überzeugend. Die Bindung an Pannonien und über Pannonien an Illyricum war bedingt durch die von Aquilea über Emona (Laibach) — Celeia (Cilli) — Poetovio (Pettau) — Sabaria (Steinamanger) — Scarbantia (Odenburg) nach Carnuntum (Petronell) und Vindobona führende Hauptstraße, der gegenüber die direkten Alpenstraßen von Italien nach Noricum (Aquilea — Virunum — Juvavum resp. Ovilava) nur zweit-rangig waren. So erklären sich auch die engen frühchristlichen Beziehungen Noricums zu Sirmium, die u. a. in der Florianlegende sichtbar werden. Erst im späten 5. Jhd. wurde Noricum mediterraneum kirchlich an Aquilea angeschlossen. Beachtenswert erscheint dem Rezensenten der Hinweis Z. s., daß der Metropolit von Aquilea in diesem Zusammenhang den Patriarchentitel angenommen habe. Denn Aquilea gewann durch den Anschluß einer neuen Kirchenprovinz eine obermetropolitane Stellung. Offen bleibt jedoch die Frage, ob die Bistumsorganisation unter Lorch als Metropole auch in Noricum ripense bereits durchgeführt war. Z. folgert dies aus der geltenden kirchlichen Rechtsordnung und dem Pontifextitel des Bischofs von Lorch, aber diese Argumente reichen nicht aus.

Was geschah mit Ufernoricum nach seiner Räumung durch Odoaker?¹ Diese Frage ist aufs engste verknüpft mit der nach der Herkunft der Bayern. Z. gehört mit E. Klebel zu den ersten Forschern, die mit der älteren Markomannenthese brachen. Nach ihm wanderten die Bayern nicht aus Böhmen nach Raetien, sondern aus dem heutigen Ungarn nach Noricum und Raetien ein. Diese Auffassung hat sich — mit Abwandlungen im einzelnen — bei vielen Forschern (H. Löwe, Öttinger, E. Schwarz, Mitscha-Märheim) durchgesetzt. Ihre archäologischen Voraussetzungen sind aber heute teilweise überholt (mündliche Mitteilung von J. Werner). Rezensent hält einen Ausgleich zwischen der älteren und der jüngeren These nicht für ausgeschlossen: germanische Volksteile können sowohl von Böhmen über Regensburg wie von Ungarn über Lorch eingewandert sein und sich in der neuen Heimat zum Bayernvolk zusammengeschlossen haben. Doch kann die Diskussion noch nicht als abgeschlossen gelten.

Die Frage der ersten bayrischen Hauptstadt — Regensburg oder Lorch — hängt nur mittelbar mit dem Problem der bayrischen Einwanderung zusammen. Z. führt zugunsten der Lorcher These den archäologischen Befund (byzantinische Münzen

¹ Daß die Räumung von N.ripense durch Odoaker keine vollständige war, ist unbestritten. Es geht aber nicht an, aus dem Wortlaut bei Eugipp (omnes Romanos) zu schließen, daß Odoaker nur die Romani, nicht die einheimischen Kelten evakuiert hätte. Unter den Romani sind nach dem Sprachgebrauch des 6. Jhdts die Provinzialen schlechthin zu verstehen.

bis zum Ende des 7. Jhdts, nachrömische Bauschichten in Lorch), die Bezeichnung *depopolata urbs* in *Arbeos Vita Haimhramni* und die Passauer Tradition über Lorch als Mutterkirche und eine Zerstörung durch die Awaren an. Man darf aus den unverdächtigen Quellen schließen, daß Lorch bis zum Ende des 7. Jhdts, ähnlich wie Wien fortbestand und ein bayrischer Herzogssitz war. Aber war es wirklich die bayrische Hauptstadt? Die *Vita Haimhramni*, die — wie Z. selbst anführt — nicht nur von der *urbs* (Regensburg), sondern auch von *urbs Bayerns* spricht, läßt diesen Schluß nicht zu. Neben Regensburg sind im 8. Jhd. die Herzogssitze Freising, Salzburg und Passau belegt. Entscheidend für die These Z. s. wäre das Zeugnis für Lorch als Mutterkirche Bayerns, — wenn es nicht gerade die Passauer Fälschungen böten. Rezensent will daher gerne glauben, daß Lorch bis zum Ende des 7. Jhdts ein bayrischer Herzogssitz war und daß die Ostgrenze Bayerns bis zum Wiener Wald (Zibermayr) oder bis zur Erlaf (Öttinger) reichte, aber nicht, daß Lorch der Mittelpunkt Bayerns war.

Wenn Lorch zwar ein Herzogssitz, aber nicht die Hauptstadt Bayerns war, dann entfällt jeder Grund, den Schauplatz der ersten christlichen Mission des Eustasius, Agretius und Agilus an die Enns zu verlegen. In der Tat sprechen hier die Indizien gerade für Regensburg: nicht nur die Lokaltradition von Weltenburg (Diöz. Regensburg),² sondern auch die Verbindungen zwischen den Warasken um Besançon, bei denen Eustasius seine Missionstätigkeit begann, und den Naristen oder Varisten in der Oberpfalz.³ Inakzeptabel sind Z. s. Ausführungen über eine angeblich bereits von Eustasius und seinen Gefährten geschaffene bayrische Bistumsorganisation. Z. stützt sie auf die Grenzumschreibung des Konstanzer Bistums in der Barbarossaurkunde von 1155, die hier auf Dagobert I. zurückgeführt wird, aber in der vorliegenden Form um 740/50 entstanden ist.⁴ Man braucht daher auch keine heidnische Reaktion zu postulieren, in der die angeblich eingeführte kirchliche Organisation wieder untergegangen sei. Daß sich eine Erinnerung an die erste Luxeuiler Mission erhielt, zeigt die Lokaltradition von Weltenburg. Z. s. These, daß die Bayernherzöge bis zu Theodo und z. T. noch nach Theodo Heiden gewesen seien, überzeugt nicht. Sie widerspricht den Zeugnissen der fränkischen und langobardischen Quellen, die sich auch gegen die von Z. vertretene Bodenständigkeit des bayrischen Herzogshauses anführen lassen. Es wird dabei bleiben müssen, daß das bayrische Herzogshaus fränkischer Abstammung und von vornherein katholisch war, daß die Mission von Luxeuil her gegen 620 bescheiden um Regensburg einsetzte, und nicht durch eine heidnische Reaktion gestört wurde. Allenfalls könnte man von einem Erlahmen der Missionstätigkeit um die Mitte des 7. Jhdts reden angesichts des Schweigens der Quellen. Aber man wird sich dabei stets bewußt bleiben, daß das *Argumentum e silentio* für quellenarme Zeiten besonders gefährlich ist.

Den Sieg des Christentums in Bayern bezeichnet die Tätigkeit der drei Bayernapostel Emmeram (Haimhramn), Rupert und Corbinian. Z. verbindet sie mit Pippin II., dessen Hilfe Herzog Theodo nach dem Awarenvorstoß um 700 in Anspruch genommen hätte. Er befindet sich hier in Einklang mit anderen Forschern (Löwe, Öttinger u. a.). Doch ist die Verbindung Pippins mit den drei Aposteln Bayerns eine moderne Hypothese, die durch kein Quellenzeugnis gestützt wird. Schon die Luxeuiler Mission scheint eher auf persönlicher oder kirchlicher als auf staatlicher Initiative beruht zu haben. Die im 7. Jhd. in Nordgallien und am Rhein mächtig aufblühende Klosterkultur kann durchaus von sich aus, vielleicht auch über Familienbeziehungen der austrasischen Großen zu den Großen der rechtsrheinischen Stämme, nach Süddeutschland ausgestrahlt haben. Daß die fränkischen

² R. Bauerreiß, *Kirchengeschichte Bayerns*, 1949, 41.

³ *Vita s. Ermenfredi*, = AA.SS.Boll. Sept. VII, 117. — Dazu zuletzt E. Schwarz, *Germanische Stammeskunde*, Heidelberg 1956, 187.

⁴ H. Büttner, *Die Entstehung der Konstanzer Diözesangrenzen*, = Zs. Schweiz. Kirchengesch. 48, 1954, 225—274.

Könige und Hausmeier dies gern sahen, ist sicher. Sie mögen hier und da auch unterstützend eingegriffen haben. Aber man sollte aus der bekannten Verbindung zwischen der Kirche und dem Frankenreich nicht einfach ein Postulat machen. Was Z. in diesem Zusammenhang über die Volksrechte der Bayern und Alemannen sagt, ist Lehrmeinung, aber nicht gesichertes Ergebnis der Forschung, da die Datierung dieser Leges ins 7. Jhd. noch keineswegs allgemein anerkannt ist.

Die Ausführungen Z. s über die kirchlichen Gründungen der drei Bayernapostel, über die Priorität Emmerams vor Rupert und die Reihenfolge der Gründungen Regensburg — Salzburg — Freising — Passau sind sehr verdienstvoll. Man kann dem Verfasser auch darin zustimmen, daß Emmeram, Rupert und Corbinian keine Wanderbischöfe mehr waren und daß die Teilherzogtümer ihrem Wirken einen gewissen Rahmen boten. Aber die Neigung, eine geordnete Verwaltung als Voraussetzungen historischer Leistungen anzusehen, verleitet Z. auch hier dazu, den geschichtlichen Gang zu vereinfachen. Die drei Bayernapostel waren nach der Definition Schieffers „Klosterbischöfe mit festem Sitz“, aber noch keine Sprengelbischöfe mit klar abgegrenzten Kompetenzen. Die feste Sprengelteilung war ebenso wie die „Organisation nach kanonischen Grundsätzen“ das Werk des Bonifatius.⁵

Erhebliche Einwände sind zu erheben gegen Z.s Ausführungen über den „irischen“ Charakter der bayrischen Kirche in der Zeit des agilolfingischen Herzogtums. Die Forschung hat in den letzten Jahrzehnten der kirchlichen Kultur des Frankenreiches eingehende Untersuchungen gewidmet, die zwar noch kein abschließendes Bild erlauben, aber doch den überaus komplexen Charakter dieser Kultur klar erwiesen haben. Die fränkische Kirche besaß ihre eigene Tradition, sie empfing Anregungen und Einflüsse nicht nur von Irland, sondern auch aus Italien und Spanien. Selbst das Luxeuiler Mönchtum war seit Eustasius und Waldebert nicht mehr einseitig irisch bestimmt. Emmeram, Rupert und Corbinian vertraten sicher keine „irische“, sondern eine „gallisch-fränkische“ Kirchenart, wenn sich in dieser auch irische Einflüsse bemerkbar machten. Genauer umschreiben können wir dank G. Jecker⁶ die „Kirchenart“ Pirmins, den Z. krass verzeichnet hat. Ob Pirmin, wie G. Jecker meint, wirklich Westgote war, ist zwar ungewiß. Aber nicht mehr zu zweifeln ist, daß er geistig im aquitanischen oder gotisch-spanischen Raum beheimatet war und die Benediktinerregel vertrat.⁷ Damit fallen aber alle Ausführungen Z. s über Niederaltaich und die ältesten bayrischen Klöster.⁸

Die kirchliche und staatliche Organisation der im 8. Jhd. neu gewonnenen Gebiete ist von großem historischen Interesse. Die römischen Bezirke wirkten noch in der karolingischen Organisation nach. Z. weist einen kirchlich-staatlichen Parallelismus in den drei Grafschaften des ehemaligen Noricum ripense nach; er supponiert ihn ohne Belege auch für Kärnten, wo nur die kirchlichen Mittelpunkte näher bekannt sind. Von einer Wiederaufnahme von „Gepflogenheiten der römischen Verwaltung“ wird man aber deshalb nicht sprechen können. Karl der Große und die bayrischen Bischöfe haben gewiß nicht planmäßig auf die römischen Civitates zurückgegriffen, sondern auf die Bezirke und Siedlungszentren, die sie vor-

⁵ Über die Ecclesia Petena und die bayrisch-alemannischen Bischöfe des Briefs Gregors III. vgl. jetzt auch die von Zibermayr abweichenden Ausführungen R. Bauerrreiß' (Die Anfänge der Metropolitanverfassung in Altbayern) in: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200. Todestag, Fulda 1954, 465—470.

⁶ St. Pirmins Erden- und Ordensheimat, — Arch. f. mittelh. Kirchengesch. 5 1953, 9—41.

⁷ Vgl. hierzu auch Th. Mayer, Die Anfänge der Reichenau. Zs. Gesch. ORh. 101 (NF. 62), 305—352. — Ders., Bonifatius und Pirmin. = St. Bonifatius, Gedenkgabe, 450—464.

⁸ Z. geht mit einer Handbewegung über die verschiedenen Klosterobservanzen des Frankenreiches hinweg, wie seine Ausführungen über Luxeuil und Agaunum (S. 237/8) zeigen.

fanden. Eine Namenskontinuität der alten Civitates läßt sich nirgends,⁹ eine topographische Kontinuität anscheinend nur im alten Ufernoricum und im westlichen Pannonien nachweisen,¹⁰ nicht aber im Bereich des einstigen Noricum mediterraneum, wo nur eine gewisse Kontinuität der Siedlungsbezirke feststellbar ist.¹¹ Dieses Bild wird ergänzt durch sprachliche Indizen, die für den Fortbestand geringer Reste einer romanischen und germanischen Bevölkerung in Noricum und in Teilen Pannoniens sprechen. Für die regionale Gruppierung der lokalen Bezirke aber waren in Noricum-Pannonien wie in Kärnten nur die politischen Verhältnisse des 8. Jhdts ausschlaggebend, nicht die römischen Ordnungen. Das gilt nicht nur für die Abgrenzungen der Diözesen Passau, Salzburg, Säben und Aquileia, sondern auch für die Marken.

An Z. s Buch wird kein Historiker des Frühmittelalters vorübergehen können. Dies sei abschließend festgestellt, wenn auch bei manchen Fragen, insbesondere bei Problemen, die von der allgemeinen Geschichte her angegriffen werden müssen, Vorbehalte am Platze sind.

Mainz

E. Ewig

Bernhard Töpfer: Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft Nr. 1), Berlin (Rütten & Loening), 1957. 120 S. br. DM 13.50.

Diese Dissertation (Humboldt-Universität, Berlin) versucht, eine marxistische Interpretation des Gottesfriedens zu geben: Die ökonomische Entwicklung spitzte sich in Südfrankreich im Laufe des 10. Jhs. zu einer Krise zu, wodurch die benachteiligten Volksmassen in latente Gärung gerieten, welche ihren Ausdruck in der Ausbildung von Häresien fand. Um dieser Gefahr zu begegnen, intensivierte die Kirche ihre Bemühungen um das bisher vernachlässigte niedere Volk und leitete so die Bewegung in orthodoxe Kanäle. Neben dem anschwellenden Reliquienkult waren es besonders die Friedenskonzilien, durch welche der Klerus die unteren Schichten für sich zu gewinnen hoffte und welche er andererseits erst mit ihrer Hilfe erfolgreich durchführen konnte. — Gegenüber dieser These scheint eine gewisse Zurückhaltung angebracht. Die Kenntnisse T. s. über die Lage der bäuerlichen Bevölkerung in Südfrankreich stammen aus zweiter Hand, er beruft sich vornehmlich auf die — doch recht partiellen — Forschungen des Russen Gracianskij

⁹ Mit Ausnahme von Lorch, das unmittelbar an der Enns lag. Vgl. aber auch Cumeoberg = Mons Comagenus (Z. S. 295), wo eine Erinnerung an den römischen Namen von Tulln nachklingt. Polaschek stellte Waldennamen im Quellgebiet der kleinen Tulln fest (H. Thaller, Die Städte der Vita s. Severini im Donauraum. = Festschrift f. R. Egger II, Kagenfurt 1953, 318). Unter der Landbevölkerung sind also Reste von Romanen verblieben, die wohl auch den Namen Cumeoberg vermittelten.

¹⁰ Noricum: Lorch, Favianis — Mautern, Commagenis — Tulln (Thaller, l. c. p. 318). — Pannonien: Wien (K. Öttinger, Das Werden Wiens, Wien 1951), vielleicht aus Sabaria — Steinamanger, wo nach Gamillschegg (Südostforschungen 5, 1940, 18 ff; zitiert nach E. Schwarz, Das germanische Kontinuitätsproblem in Niederösterreich. = Festschr. z. 70. Geburtstag von Th. Mayer I, Konstanz 1954, 28), Romanen noch bis ins 10. Jhd nachweisbar wären. — In Wien keine Namenskontinuität, da der deutsche Name nicht auf Vindobona sondern auf den keltischen Flußnamen Vedunia zurückgeht (Schwarz S. 25). Im Mittelalter bezog man den Namen Favianis (= Mautern) auf Wien (Thaller S. 318).

¹¹ F. Miltner, Zur Frage der Kontinuität römischer Siedlungen in Österreich. = Fontes Ambrosiani 25—27. Miscellanea Giovanni Galbati II, Mailand 1951, 117—134.

über das „burgundische“ Dorf. Auf jeden Fall kann man aus den Wandlungen, die in der Agrarstruktur des 10./11. Jhs. eingetreten sind, nicht ohne weiteres auf eine „Krise“ schließen; der Nachweis, daß sich die Lebensbedingungen der bäuerlichen Bevölkerung gegenüber früheren Jahrhunderten auf Grund der ökonomischen Entwicklung wesentlich verschlechtert haben, ist nicht erbracht. Ebenso wenig überzeugt die Verbindung, in die T. die Ketzer zu der wirtschaftlichen Entwicklung bringt, zumal da diese erst später im 11. Jh. auftraten und ihre soziologische Bedingtheit noch gar nicht untersucht worden ist. Demnach wird man vorerst die Gründe für die Entstehung des Gottesfriedens weiterhin in dem staatlichen Zerfallsprozeß des *siècle de fer* suchen und die verstärkte „innere Mission“ aus der Situation der Kirche erklären müssen. T. s. Beobachtungen über Wallfahrten, Heiligenverehrung etc. (auch abgedruckt in: Vom Mittelalter zur Neuzeit — Zum 65. Geburtstag von H. Sproemberg, 1956, S. 420—439) sind allerdings von großem Interesse und tragen viel zur Erklärung der entstehenden Gottesfriedensbewegung als einer religiösen Massenbewegung bei. Auch seine Forschungen zur Chronologie der Konzilien, z. T. im Anschluß an Sackur, verdienen Beachtung, obwohl ihn seine vermutlich beschränkten Arbeitsmöglichkeiten nicht vor jedem Irrtum bewahrt haben. Entsprechendes läßt sich von der Interpretation der einzelnen Friedensmaßnahmen sagen, die zwar neue Aufschlüsse bringt, andererseits aber des öfteren die komplexen historischen Konstellationen außer acht läßt. Nicht überzeugend ist vor allem die Behauptung, daß der Gottesfriede nicht seinem Inhalt nach, sondern nur in seinen Methoden etwas Neues darstelle. Wenn auch T. s Arbeit somit in manchen Ansätzen über die älteren, revisionsbedürftigen Gesamtdarstellungen von Huberti und Görris hinausgekommen ist und die neuere Literatur zu Detailfragen — mit Ausnahme von Bonnau-Delamare's Pariser Thèse aus dem Jahr 1945 — verarbeitet hat, so wäre doch in vieler Hinsicht ein anderes Bild vom Gottesfriede zu zeichnen, was Rez. demnächst in einer ausführlicheren Studie zu tun hofft.

Bonn

H. Hoffmann

Gerhohi praepositi Reichersbergensis Opera inedita II: Expositionis psalorum pars tertia et pars nona, tomus primus, tomus secundus, cura et studio PP. Damiani ac Odulphi van den Eynde et P. Angelini Rijmersdael O.F.M. (= Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 9 und 10). Rom (apud Pont. Athenaeum Antonianum) 1956. XII, 776 S.
 Damienvan den Eynde O.F.M.: L'Œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg (= Spicilegium usw. 11). Rom (apud Pont. Athenaeum Antonianum) 1957. X, 426 S.

In raschem Zuge haben die Franziskaner mit den vorliegenden Bänden die Herausgabe der bisher unveröffentlichten Werke Gerhohs zum Abschluß gebracht (s. ZKG 67, 1955/6, S. 176 f.). Der wegen seines Umfangs in zwei Bücher (mit durchlaufender Seitenzählung) zerlegte zweite Teil der Edition enthält die Kommentare zu Psalm 31—37 (pars tertia des Gesamtkommentars) und zu Psalm 78—117 (pars nona).

Die erstgenannten Kommentare der pars tertia werden nach der allein vorhandenen Münchener Hs. Clm 16 012 vorgelegt (S. 1—667). Sie ist wie die Hss. der übrigen Teile des Kommentars (Reichersberg I—II, IV, VI—IX) zwar ebenfalls in Reichersberg selbst niedergeschrieben worden, aber vor Anfang des 15. Jh. in die Bibliothek der Regularkanoniker von St. Nikolaus in Passau gelangt. Deshalb fehlte dieser Teil auch in dem von Pez nach den Reichersberger Kodizes veranstalteten Druck der Psalmenauslegung. Die weit ausladende, großbögige Breite gerhohischer Psalmenkommentierung steigert sich hier zu exzessiver Einzigartigkeit innerhalb der Geschichte dieser Gattung; im Durchschnitt entfallen umgerechnet auf jeden Psalm 50 Migne-Spalten! Die Länge der einzelnen Kommentare wird u. a.

durch Gerhohs Vorliebe für Exkurse aller Art verursacht, doch strömt hier nicht minder eine mächtige Woge fromm-begeisterter Ergriffenheit und eindringlicher Paränese. So mißglückt hin und wieder die Komposition auch ist, die Kommentare wären eine Stiluntersuchung wert. Die bedeutendste Leistung der Herausgeber stellt wieder der quellenkritische Teil dar, in dem der noch ungedruckte Psalmenkommentar des Gilbert de la Porrée, der Augustins Enarrationes in weitestem Maße verarbeitet hat, als die hauptsächlichste nächste Quelle für Gerhoh nachgewiesen wird. Hin und wieder griff er zur Kontrolle direkt auf Augustinus zurück, um sonst Gilbert, ohne je dessen Namen zu nennen, seitenweise zu exzerpieren. Dieses Ergebnis dürfte einigermaßen sensationell sein, wenn man die traditionelle Ansicht von der negativen Beurteilung Gilberts durch den Reichersberger bedenkt. Gerhoh hat sich jedoch über dessen Kommentar einmal sehr lobend ausgedrückt (*cuius in apostolum et psalntum scripta reverenter legi*, Op. ined. I S. 361) — ein neues Forschungsproblem! Die bereits im Apparat des ersten Bandes der Opera inedita nachgewiesene wörtliche Übernahme langer Passagen Ruperts von Deutz, sowie die Benutzung Gregors des Großen nach der Kompilation des Paterius sind die weiterhin hervorstechenden Ergebnisse quellenkritischer Untersuchung. Die nach Cod. Reichersberg. VIII abgedruckte Auslegung von Psalm 78—117 (S. 669—721) besteht lediglich aus Rupert und Paterius entnommenen Exzerpten. Eine kleine Anmerkung: Zu der S. 574—78 von Gerhoh angewandten Methode der vierfachen Schriftexegese braucht man wohl als Quelle nicht eine Kontamination zweier Stellen Hugos von St. Viktor anzunehmen, in denen jeweils von dreien, aber nicht den gleichen Interpretationsweisen die Rede ist. Die vierfache Auslegung geht von Johannes Cassianus neben der dreifachen durch das ganze Mittelalter, sie wird z. B. von Gerhohs Zeitgenossen Hugo von Fouilloi benutzt (*De clauastro animae* c. 22) und findet dann in einem verbreiteten Merkurs der Scholastiker Niederschlag (s. Thomas von Aquin, *Summa theol.* I. q. 1 a. 10).

Damian van den Eynde hat der Edition gleich eine kritische Untersuchung nachgeschickt, die man für die Gerhoh-Forschung als schlechthin grundlegend bezeichnen kann. In drei Kapiteln werden die Traktate und kleineren Werke, der Briefwechsel und die Psalmen- und Cantica-Auslegungen Stück für Stück auf Entstehungszeit und -umstände untersucht und Hinweise auf Quellen und historisch-biographische Zusammenhänge gegeben. Es handelt sich hier also nicht um inhaltliche Wertung und geistesgeschichtlichen Einbau der Werke Gerhohs; das hätte — in der vom Verf. angewandten Akribie ausgeführt — den Umfang eines Bandes völlig gesprengt. Aber die große Menge sachlichen Details, die in guter und übersichtlicher Vollständigkeit gegeben wird, war sicher gerade bei Gerhoh ein zunächst viel dringenderes Desiderat, und jeder wird dem Verf. dankbar sein für die dornenvolle Arbeit, die er hier geleistet hat. In dem zweiten, den Briefwechsel behandelnden Kapitel ist die immerhin recht ansehnliche Zahl von 60 Stücken zusammengetragen worden, die Gerhoh zum Verfasser haben; weitere 48 sind an ihn gerichtete und 29 unter Dritten gewechselte Schriftstücke bzw. Urkunden, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Propste stehen. Bei allen Stücken werden die bisherigen Drucke vermerkt. In 6 Appendizes werden (1) zum Texte des *Dialogus inter clericum saecularem et clericum regularem* in der nach Clm 15512 veranstalteten Ausgabe Sackurs (MGH, *Libelli de lite* III, 203—239) die Varianten der neu gefundenen (besseren) Wiener Hs. Pal. lat. 1736 nachgetragen, wird (2) die Korrespondenz Gerhohs nochmals nach Absendern und Empfängern geordnet, werden (3) in äußerst begrüßenswerter Weise die Exkurse in Gerhohs Psalmenkommentar mit kurzer Charakterisierung ihres Inhaltes vermerkt (90 neue Gerhoh-Opuscula werden so aus dem großen Werke herauspräpariert!) und schließlich die wichtigeren Exzerpte des Kommentars aus (4) dem Psalmenkommentar des Paterius, (5) den verschiedenen Werken Ruperts von Deutz und (6) Gilberts Psalmenkommentar aufgeführt; die betreffenden Stellen des letzten, noch ungedruckten Kommentars werden dabei dankenswerterweise in Vollabdruck gebracht. Wenn sich die Editoren

auch wegen des übergroßen Umfanges nicht zur kritischen Neuausgabe des ganzen Kommentarwerkes Gerhohs entschließen konnten, so wird mit den Exkursen nun doch dem Leser ein unentbehrliches und wohl auch weithin ausreichendes Hilfsmittel an die Hand gegeben, um das Studium dieses Riesenopus ohne umständliche quellenkritische Voruntersuchungen fruchtbar zu machen. Die Table générale der Untersuchung verzeichnet u. a. einen großen Teil der gedruckten Gerhoh-Literatur; man vermißt lediglich einige Arbeiten zu seinen kirchenpolitischen Ideen. Diese Seite kommt in den Ausführungen des Theologen van den Eynde überhaupt etwas zu kurz. Nichtsdestoweniger wird jeder von nun an in allen Gerhoh betreffenden Fragen zu dem Buche greifen müssen.

Das Ganze: ein ausgezeichnetes Unternehmen! Theologische, philologische und historische Bibliotheken werden die Bände sicher rasch aufnehmen.

Düsseldorf

E. Meuthen.

Albert Füssinger: Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte (= Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Heft 12), Freiburg i. B. (Albert) 1957. XI, 179 S. kart. DM 6.—.

Der erste Theologieprofessor der Universität Freiburg, Johannes Pfeffer von Weidenberg im Bistum Bamberg, war noch keine Leuchte der Theologie, als man ihn 1457 von seiner Predigerpfründe in Windsheim an die neugegründete Freiburger Hochschule holte, und er ist auch in der Folgezeit († bald nach 1492) keine Leuchte geworden. Das ergibt sich einwandfrei aus der Darstellung seiner Theologie aufgrund des von Stegmüller seinem wahren Verfasser zugewiesenen Kommentars zum I. Buch der Sentenzen in Cod. 160 der Universitätsbibliothek Freiburg. Pfeffer war Realist mit Neigung zum Ekklektizismus. Als Kirchenhistoriker erhofft man reicheren Ertrag aus seinen praktischen Schriften: dem Directorium sacerdotale und einem Ablaß-Traktat, die beide vor 1486 gedruckt wurden (Hain n. 12862 f). Aber beide enttäuschen. Das Directorium beschränkt sich auf Angaben über das Weisesakrament, das Brevier und einige Anleitungen zur Verwaltung der Sakramente und zum Unterricht der Laien; der schon von Göller und Paulus benutzte Ablaß-Traktat ist rein kompilatorisch. Unter den 13 Predigten, die in Cod. 4215 der Wiener Hofbibliothek erhalten sind, befinden sich zwei Speyrer Synodalreden. Um die Maßstäbe für die Beurteilung Pfeffers zu gewinnen, liefert der Verf. S. 88—96 eine Zusammenstellung der spätmittelalterlichen „Beichtliteratur“ (wohl richtiger: Anleitungen für Beichtväter), die über Dietterle und Oediger hinausführt, und über Pfeffers Kollegen an den Nachbaruniversitäten Heidelberg, Basel und Tübingen mit dankenswerten biographischen Angaben. Für die Prädikatur in Windsheim, die Pfeffer vor seiner Berufung nach Freiburg innehatte, hätte Th. Freudenberger, Der Würzburger Domprediger Johannes Reyss (Münster 1954) 16 ff mit Nutzen herangezogen werden können. Obwohl der Gegenstand der Arbeit nicht gerade ergiebig war, hat der Verfasser das Bestmögliche daraus gemacht und einen verlässigen Baustein zur Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts bereitgestellt.

Bonn

H. Jedin

Alphons Lhotsky: Thomas Ebendorfer. Ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 15). Stuttgart (Hiersemann) 1957. XII, 138 S. und 1 Tafel. brosch. DM 20.—.

Herausgewachsen aus den Vorstudien für die Monumenta-Edition der Cronica Austriae, mit der Verf. betraut ist, bietet das Buch in Kap. I erstmalig eine Biographie des Thomas Ebendorfer aus Haselbach (1388—1464), der nicht nur durch

vier Jahrzehnte einer der führenden Männer der Wiener Universität war, sondern auch das Vertrauen Albrechts V. von Österreich und anfangs (bis etwa 1447) auch das Kaiser Friedrichs III. genoß, als Gesandter der Universität am Basler Konzil und den Verhandlungen mit den Hussiten teilnahm und den Kaiser auf seiner Krönungsfahrt nach Italien 1451/52 begleitete. Wie Ebendorfer seine konziliaristische Gesinnung nie verleugnet hat, so auch nicht seine Ergebenheit gegen Österreich und sein Fürstenhaus; freilich führte gerade diese zu einer zwar versteckten, aber entschiedenen Gegnerschaft gegen Friedrich III., den er als Unglück für Österreich und das Haus Habsburg empfand. Neben die Biographie stellt Verf. in Kap. II und III die Schriftenverzeichnisse Ebendorfers, der nach ihm (S. 66) „zu den fruchtbarsten Autoren der Weltliteratur gehört.“ Ein seltener Fall: Zum großen Teil liegen Ebendorfers Werke in Autographen vor. Als theologische Hauptwerke darf man wohl die fünf Bände des Isaias-Kommentars, die Kommentare zum Johannes-Evangelium, zu 3 Paulusbriefen und zu Buch I und III der Sentenzen bezeichnen. Die praktische Ausrichtung wird sichtbar in einem umfangreichen Predigtwerk, das vollständige Zyklen von Epistel- und Evangelien-Predigten *de tempore* und *de sanctis*, ein Penitentiale, Marienpredigten und zahlreiche Einzelstücke (darunter drei Basler Konzilspredigten, S. 77) umfaßt, wozu noch über 60 Konzilsreden und sonstige Ansprachen kommen (Katalog Nr. 139—206). Ein Teil der Predigten ist aus Ebendorfers Seelsorgstätigkeit in seiner Pfarre Perchtoldsdorf bei Wien erwachsen, die er seit 1435 inne hatte. Das historische Hauptwerk, die im Jahre 1451 Friedrich III. dedizierte Kaiserchronik, wird durch die Österreichische Chronik, den kürzlich von Zimmerman herausgegebenen Schismen-Traktat und den *Catalogus praesulum Laureacensium* ergänzt; die Eroberung Konstantinopels regte ihn zu einer Kreuzzugsgeschichte, der *Historia Hierosolomytana*, an. Mit der 1458 verfaßten *Cronica pontificum Romanorum* schließt E.s historiographische Tätigkeit ab, die den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens angehört. In den Kapiteln IV und V über die sprachliche Eigenart E.s und die Quellen seiner historiographischen Werke werden Bausteine für eine Gesamtwertung seiner Persönlichkeit und seines Werkes zusammengetragen.

Wir halten uns nicht bei den — übrigens seltenen — kleinen Versehen auf, die wohl jedem Autor einmal unterlaufen (z. B. daß S. 47 der Lateran nach Trastevere versetzt wird), sondern versuchen, den Fortschritt zu bestimmen, den diese verdienstvolle Arbeit gebracht hat, und die neuen Aufgaben zu bezeichnen, die es stellt. Während die sehr verwickelte Entstehungsgeschichte der historischen Schriften bis auf wenige Einzelfragen geklärt scheint, bemerkt Verf. selbst an mehreren Stellen (z. B. S. 68, 72, 81, 93), daß über die Echtheit und die Datierung der theologischen Schriften und Predigten trotz den von ihm benutzten Forschungen Walther Jaroschka noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Er hat auch darauf verzichtet, einer Reihe von Fragen nachzugehen, die den Kirchenhistoriker des 15. Jahrhunderts außerordentlich interessieren: seine Stellung zu Papst und Konzil (vgl. S. 19 u. 58) und zur Reformfrage (S. 21), sein Verhältnis zu Nikolaus von Dinkelsbühl (S. 10) und seinen Standort in der Spätscholastik; auch über seine Geschichtsanschauung und insbesondere sein geschichtliches Bild von der Kirche hätte bei diesem, von Jugend an historisch interessierten Manne vielleicht doch mehr gesagt werden sollen (so fragt man sich, was die S. 28 erwähnte Begegnung mit dem schwedischen Bischof Ragvaldi für ihn bedeutet hat). Das alles sind Aufgaben, die von Theologen gelöst werden müssen, und der an manchen Stellen durchschimmernde Vorwurf, daß sie ihre Pflicht gegenüber einem so prominenten Vertreter der Spätscholastik vernachlässigt hätten, ist nicht unberechtigt. Wenn diese Arbeit getan ist, wird man auch das Profil der Persönlichkeit zeichnen können, die hinter der Fülle des beigebrachten Materials nur gelegentlich sichtbar wird. Auf diesem Wege ist Lhotskys Buch ein großer, außerordentlich dankenswerter Schritt nach vorwärts.

Renée Weis-Müller: Die Reform des Klosters Klingental und ihr Personenkreis (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 59) Basel und Stuttgart (Helbing und Lichtenhahn) 1956. 217 S. kart. DM 12,—.

Ein Stück Reformgeschichte in echt mittelalterlicher Unbekümmertheit und Strenge bietet die Geschichte des Nonnenklosters Klingental bei Basel. Zwei Richtungen stehen einander gegenüber, wollen ihre Ideale beibehalten oder neue durchsetzen. Die Reformen sehen, ja müssen überall nur Verfall, Abgleiten vom Ordensziel sehen, was zu einem strengen, rücksichtslosen Eingreifen berechtigt. Ohne Kampf und Härte geht es dabei selten ab, weil meist eine höhere Gewalt auf Seiten der Reformen steht. Bei der reichen archivalischen Überlieferung war der Verfasser in der glücklichen Lage, seine Ausführungen auf ein gesichertes Fundament zu stellen. Jahrzeit- und Professbücher sind aus Schweizerklöstern noch viele vorhanden, die z. B. in Deutschland weit seltener überkommen sind.

Das bei Ensisheim 1233 gegründete Nonnenkloster kam erst 1274 nach Kleinbasel und zwar durch die großen Schenkungen des Walter v. Klingens, dessen Gemahlin eine Base Rudolfs v. Habsburg war. Zum Habsburger Haus blieben die Beziehungen lange Zeit recht eng. Anfangs waren die Nonnen Augustinerinnen, Innozenz IV. unterstellte das Kloster 1246 der Leitung der Dominikaner, doch in der Zeit von 1429—1480 sind die Klingentalerinnen als eine Mischform zwischen Konventualen-Dominikanerinnen und Augustiner-Chorfrauen zu bezeichnen. Schon dieses Schwanken erklärt zur Genüge die Eigenarten, die sich im Laufe der Zeit in Klingental einschleichen mußten. 1483 bestimmte der päpstliche Bevollmächtigte, daß die Nonnen dem Orden der regulierten Augustinerchorherren zugehören und das Ordensgewand der Dominikaner zu wechseln hatten. Dieser Wechsel spiegelt sich wieder in den Oberräten, den Beichtvätern, die Dominikaner, Augustiner und Benediktiner waren.

Ganz eigenartig war das Leben und die Zusammensetzung des Konventes. Vielfach schon als Kind eingetreten kam die Novizin in die Obhut einer älteren Nonne. Mit etwa 12 Jahren legte die Novizin ihre Profess ab. Nicht die Pflege des Totenkultes war die eigentliche Aufgabe der Ordensfrau, sondern das Chorbebeten und die tägliche Arbeit, die sich auf die verschiedensten Ämter verteilte. Wohl war Klingental nie ein Stift, aber von einem Gelübde der Armut war nichts zu finden. Man vermachte das von den Eltern ererbte Vermögen, verfügte über mancherlei Einkünfte, verwaltete das Vermögen nach freiem Ermessen. Klingental war zu einem Mädchenpensionat geworden. Fast jede „Mutter“ betreute eine Novizin = „Kind“, das später oft in das Amt der „Mutter“ eingeführt wurde und schließlich ihre Zelle erbt, die vielfach recht üppig eingerichtet war und jede klösterliche Armut vermissen ließ.

So darf es nicht überraschen, daß eine Reform für nötig gehalten wurde. Nicht alle Vorwürfe und Anklagen waren berechtigt. Sixtus IV. übertrug 1477 den Dominikanern die Reform, gegen die sich aber die Nonnen auf das heftigste wehrten. Der Dominikanerprovinzial führte 1480 13 Reformschwesterinnen ein, die aber nur auf Opposition stießen. Endlich einigte man sich auf einen Vergleich, der beiden Teilen gerecht zu werden schien. Aber auch von Außenstehenden wurde eine Änderung in Klingental erstrebt, freilich nicht mit gleichem Ziel. Die Gemäßigten wollten nur gewisse Mängel abstellen, die Extremen verlangten eine völlige Umgestaltung. So ungleich das Ziel war, so ungleich auch das Motiv des Handelns. Zu den Reformfreunden unter den Geistlichen zählten vor allem die Basler Dominikaner, unter den Laien manche Ratsherrn. Den „alten“ Klingentalerinnen standen die Bischöfe von Konstanz und Basel zur Seite, von weltlichen Helfern Erzherzog Sigfried und mehrere Eidgenössische Orte. Bemerkenswert sind die Ausführungen über die Haltung der Kurie zur Reform Klingentals: anfangs Duldung, dann Wohlwollen, plötzlich Gegnerschaft. So waren schließlich Kurie und Basler Rat gegen eine Reform. Nicht bei den „alten“ oder „neuen“ Nonnen lag das Unrecht, auf

beide Seiten verteilte sich Recht und Unrecht. „Das Kloster wurde zu einem Stück stehengebliebener Vergangenheit inmitten einer veränderten Umgebung“. Aber das Scheitern der Reform hat den Glaubenswechsel in Basel herbeigeführt. Es mag wie eine Ironie des Schicksals klingen: in Basel erstrebten fast dieselben Kreise und Familien, die ehemals die Reform Klingentals gefordert hatten, jetzt die Aufhebung der Klöster und die Annahme des „neuen“ Glaubens. Wie bereits bemerkt, stand dem Verfasser ein gutes Quellenmaterial zur Verfügung, so daß er sicher das Bild der damaligen, nicht leicht zu erfassenden Verhältnisse zu zeichnen vermochte und mit reicher Kenntnis der Literatur ein wohlabgewogenes Urteil über die verwickelten und sich vielfach widersprechenden Reformabsichten fällen konnte.

Maria Laach

P. Volk

Reformation

Ernst Wolf: *Peregrinatio*. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München. (Chr. Kaiser) 1954. 358 S. brosch. DM 17,—.

Wir können den Freunden Wolfs dankbar sein, die ihn bewogen haben die wichtigsten Aufsätze, welche er vom Anfang des Kirchenkampfes bis 1950 in Zeitschriften, Sammelbänden und Festschriften hat erscheinen lassen und welche größtenteils sehr bekannt geworden sind und gerade deshalb zum Teil nicht leicht zugänglich mehr waren, in einem Bande unterzubringen. Es handelt sich um nachfolgende Titel: Martin Luther. Das Evangelium und die Religion; Die Christusverkündigung bei Luther; Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht; *Sola Gratia?*; Leviathan. Eine patristische Notiz zu Luthers Kritik des Papsttums; Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation; Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther; *Politia Christi*. Das Problem der Sozialethik im Luthertum; Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre; Johannes Bugenhagen, Gemeinde und Amt; *Sanctorum Communio*. Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs; Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken; Ökumenische Symbolik: zur Aufgabe der Konfessionskunde heute.

Viele zentrale Fragen aus der Theologie der Reformation, aus der Sozialethik des Luthertums, aus der Kontroverstheologie und der ökumenischen Problematik werden hier von einem scharf pointierten, in der Nähe der dialektischen Dogmatik liegenden Standpunkt aus, mit vielfach bohrender Scharfsinnigkeit gestellt und mit viel Kampflust und großer Quellen- und Literaturkenntnis beantwortet.

Wenn man den Neudruck mit dem ursprünglichen Text vergleicht, wird zweierlei deutlich. Erstens, daß in der Überprüfung der früher vielfach schon gedrängte Wortlaut (worin Wolf ein Meister ist, aber ein Meister, der es seinen Schülern nicht immer leicht macht) manchmal noch prägnanter geworden ist. Zweitens, daß in der Überarbeitung die theologischen Auseinandersetzungen beständig in vielen Fußnoten fortgesetzt werden (mit Fr. Gogarten S. 31, G. Ebeling S. 31, E. Seeberg S. 33, W. Maurer S. 36, 55, W. Stählin S. 115, J. Heckel S. 192, 203, E. Hirsch S. 219 usw.) Das Gebäude ist dadurch nicht nur bis an den Rand materialgefüllt, sondern auch stellenweise tief unterkellert, um Platz zu schaffen für breite Diskussionen, vielfach in polemischem Ton.

Die Satzbildung ist manchmal außerordentlich schwierig. Ich zitiere einen Satz, der m. E. auch für einen deutschen Theologen als ziemlich kompliziert bezeichnet werden kann: „*Lex Christi*“ als Glaube meint bei Luther die durch das Rechtfertigungsgeschehen gegründete Anteilhabe des Christenmenschen an der schöp-

ferischen Gerechtigkeit Gottes selbst, in deren Dienst er gestellt wird, nicht als concreter, aber als cooperator, befreit von der Hybris der Ideologien und Theorien, durch die er, der Mensch, Gottes Welt in seine Verfügung nehmen möchte, freigegeben zugleich auch zu immer neuen Versuchen, so etwas wie ein historisch-relatives „Naturrecht“ aus dem Gesamtbestand von soziologischen Gegebenheiten und positivem Recht empirisch-induktiv zu entwickeln, die Bezogenheit des Rechts auf das Sein der Dinge deutlicher zu erfassen, ohne mit dem Streben nach absoluten autonomen, nach allgemein-gültigen menschlichen Werten sich einem die lebendige Welt Gottes nachgestaltenden und diese Welt darin verzerrenden Mythos, auch einen Mythos des Naturrechts auszuliefern“ (S. 207). Man muß auch noch gestehen, daß Wolf in diesem Satz kein Wort zuviel sagt! . . . Es ist nur ein Beispiel.

Das Buch ist gut komponiert und korrigiert. Dennoch wird hie und da deutlich, daß es sich um eine Zusammenfassung von Aufsätzen handelt, nicht nur in vielleicht unvermeidlichen Wiederholungen, sondern auch in den Hinweisen. So wird z. B. in „Die Christusverkündigung bei Luther“, S. 41, verwiesen auf „E. Wolf, Martin Luther. Das Evangelium und die Religion, Theol. Existenz heute 6, 1934“ — einem Aufsatz, der gerade vor „Die Christusverkündigung“ in diesem Band neuabgedruckt worden ist. Diese zwei Hauptstücke formen die „*pièce de résistance*“ der Sammlung. Zum ersten mal wird hier der Aufsatz „Leviathan“ veröffentlicht und eine Abhandlung über Bugenhagen einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht, beide willkommene Beiträge zur Reformationsgeschichte.

Wolfs Kraft ist die enge Verbindung zwischen exakter historischer Untersuchung und scharfer systematischer Analyse, die stets aktiv in die heutigen theologischen Diskussionen eingreift. Man muß gestehen, daß eine so stark gegenwartsbezogene Geschichtsbetrachtung frisch, fesselnd und fruchtbar ist. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß eine so polemisch-orientierte Beteiligung an der theologischen Auseinandersetzungen die Gefahr mit sich bringt, daß bestimmte Partien im vielfarbigen Porträt Luthers überbelichtet und andere unterbelichtet werden. Es fragt sich z. B. ob man alle „natürliche Theologie“ in der Lehre des Reformators so stark leugnen kann, wie es hier geschieht, und ob man die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben wirklich ganz zusammenfassen kann in den dialektischen Satz, daß das Evangelium die Krisis der Religion ist. Es ist immer eine gefährliche Sache, Luthers Theologie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen — ein Rest bleibt übrig. Es ist schade daß W. sich nicht eingehender auseinandersetzt mit der reichen neuen skandinavischen Literatur. Und so gibt es mehr. Aber man darf nicht alles verlangen. Sehr anregend ist das überaus reiche Buch jedenfalls. Der Vergleich mit Holls Lutherbuch drängt sich in mancher Hinsicht auf, wobei man Wolfs Arbeit gerade dessen Gegenstück nennen kann. Zweifellos wird auch dieses Buch viele Jahre hindurch die lutherische Theologie auf ihrer Peregrinatio kritisch begleiten und warnend weiter helfen auf ihrem Wege durch das Dickicht der Probleme. Es ist gerade deshalb sehr schade, daß Register fehlen. Für eine solche Fundgrube, wie dieses Werk es ist, sind sie eigentlich unentbehrlich.

Amsterdam

W. J. Kooiman

Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des ökumenischen Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. (Evang. Verlagswerk) 1957. 260 S. brosch. DM 11.50.

As the ecumenical movement moves into the third generation, it has become the object of a rapidly increasing volume of scholarly research and writing. Deeply grounded from the first in the needs and claims of the Christian mission as well as in the authoritative word of the Bible on Christian unity, the Ecumene is now

in the way of achieving a new sense of the continuity and validity of Christian history and tradition. It is scarcely appropriate, in view of the emphasis upon Biblical theology which characterizes such a key rallying point of the movement as the World Council of Churches, to accept the charge of some Danish and Norwegian fundamentalist groups that in the ecumenical movement the authority of tradition has superseded that of the Word of God. Rather may we rejoice in the fact that movement has brought with it a new sense of the old Catholic heritage, of the "Catholicity of Protestantism". Having accepted too long a truncated view of Protestant history and sectarian views of the Reformation theology, the churches of the Protestant wing of the Ecumene have been pleasantly surprised to learn how passionately their fathers in the faith loved the unity of the whole people of God and with what diligence some of them undertook to maintain that unity along with the other cardinal tenets of Biblical truth.

Dr. theol. Friedrich Wilhelm Kantzenbach is a scholar who has already contributed greatly to our understanding of the richness of the ecumenical heritage of Protestantism. Among his contributions are „Die Anfänge der ökumenischen Bewegung im Frankfurt der Romantik,“ (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* VII, 1955, 4); „Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke,“ (*Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte* XXIX, 1955, 16 ff); „Andreas Hyperius. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Persönlichkeit und Theologie,“ (*Jahrbuch der Vereinigung für hessische Kirchengeschichte* 1957); a study of Thomas Rohrer in (*Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte* XXX, 1956, 2:152—65); on Wilhelm Löhe, „In der Enge die Weite,“ (*Zeitwende / Die neue Furche* XXIX, 1958, 2:80—92). In his present writing, *Das Ringen um die Einbeit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*, Kantzenbach makes a massive contribution not only to the history of the Ecumene but also to the understanding of the major personalities and movements of the century of the Reformation. Chapter I treats Luther, Ch. II — Erasmus, Ch. III — Melancthon, Ch. IV — Butzer; Ch. VI — „Witzel und Cassander als Repräsentanten des altkatholischen Prinzips,“ and Ch. VII — „Die Theologische Bedeutung des Georg Calixt für die Kirchenunionsfrage“ are also outstanding. Various lesser figures, such as Eck, Cochläus, Contarini and Pirckheimer receive abbreviated treatment. The various related issues — the visibility of the church, the calling of a general Church Council, the authority of the Bible, the authority of the Ecumenical Creeds, the normative use of the Early Church — are discussed throughout. There is no question but that this excellent book must be included in every basic bibliography for future Seminars on the Reformation.

It is especially unfortunate, therefore, that the author has failed to give even passing attention to the ecumenical concerns of "the Left Wing of the Reformation". Surely the Spiritualisten, such as Caspar Schwenckfeld and Sebastian Franck, cannot be omitted from a work whose title suggests a comprehensive treatment of sixteenth century ecumenicity. The concept of „unparteiisches Christentum“ has played a large role in discussion of church cooperation and union to the present day (see Article 24 of the NSDAP program!). „Allein das freye, ohnsectisch, unpartheyische Christenthum . . . ist aus Gott, deren Frömmigkeit weder an Sect, Zeit, Statt, Gesetz, Person, und Element gebunden ist . . .“ (Franck) For Schwenckfeld, the church is „nicht als ein anderer Policey an dieses oder jhenes land eingezeunet, weder an Rom, Wittemberg noch anderßwa . . . ja weder an Bapst, Luther, Teuffer, gebunden.“ The fact that the theological standpoint represented is found unsympathetic should not close our eyes to the importance of the issue. Or take the Täufer, who must be sharply distinguished from the Spiritualisten, for whom as fore-runners of the Free Churches the claim of a special contribution

to ecumenical discourse can be made.¹ In discussing the practical efforts at church union attention must also be given to the undertakings of Philipp von Hessen, sharing as he did Butzer's primitivism, in the *Reformatio ecclesiarum Hassiae* of 1526 and in the famous Colloquy of 1529. Significant also is the almost unknown Disputation of 1538 in Marburg, between Butzer and Peter Tesch,² which led most of the Täufer in Hessen back into the Reformation fold — a stroke for church union accomplished nowhere else at that time. Significantly, Philipp was the only powerful political leader of his time, Protestant or Catholic, who held himself somewhat to the style of encounter which we today regard as normative for genuine Ecumenics: i. e., dispute, debate, discussion — but not savage persecution and death for dissenters.

The author is no doubt right in his preliminary remarks:

„Die Rechtfertigungslehre und die auf Christus allein zentrierte und interpretierte Heilige Schrift scheiden die reformatorische Bewegung von der ganzen Geschichte der römischen Kirche. Wer ökumenisch denkt und handeln will, muß dem Ereignis der Reformation gegenüber Stellung beziehen. Wir bekennen uns zu dem der Reformation geschenkten ‚Ursatz‘.“ (p. 17).

But to this must be added that the ecumenical achievement is also dependent upon Christian brotherhood-love, expressing itself inter alia in fair play and tolerance toward persons also entitled to share in the discussion. Candor compels the observation that some of our most prominent Reformation forefathers were more abundantly blessed with a passionate devotion to theological truth than with love of the church or of the brethren, and that various forgotten figures of the period need to be restored to view in a completely objective and ecumenically-minded appraisal.

„Guter Gott! welcher Haufe von Büchern die täglich erscheinen! Welche Wagenlasten von Schmähungen führen diese Unchristen herbei indem sie Christum vorschützen, und begeifern sich damit und treten sich mit Füßen! Und dabei vergessen sie die Hauptsumme des ganzen Christentums: die Liebe..“³

This quotation from Bonifacius Amerbach may leave something to be desired theologically, but it draws attention to a “non-theological factor” which was too often forgotten by the prominent personalities of the Reformation and their Roman opponents, and to which Dr. Kantzenbach might well have given more attention in his otherwise splendid book.

Bad Godesberg Rhein

Franklin H. Littell

¹ See my *Von der Freiheit der Kirche* (Bad Nauheim: Im Christian-Verlag, 1957), Chapter VII — „Die Freikirchen und die ökumenische Frage“; — also, “The Anabaptist Concept of the Church,” in Hershberger, Guy F., ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, Penna.: Herald Press, 1957), pp. 119—34. On differentiation within the *Spiritualisten*, not unimportant for the view of the church, see the Introduction by Professor George H. Williams of Harvard University to Volume XXV of *The Library of Christian Classics: Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), p. 31 f.

² Franz, Günther, et al., ed., *Urkundliche Quellen zur Reformationsgeschichte, IV: Wiedertäuferakten, 1527—1626* (Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchh., 1951), Nr. 77, 85.

³ Quoted in Burckhardt-Bidermann, Th., *Bonifacius Amerbach und die Reformation* (Basel: R. Reich, 1894), p. 37.

Johannes Heckel: *Lex charitatis*. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers (= Abh. der Bayer. Akad. der Wissensch., Philos.-Hist. Kl. N. F. Heft 36). München (Verlag der Bayer. Akad. d. Wissensch., Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung) 1953. 219 S. brosch. DM 42,—.

Eine so verspätete Anzeige des inzwischen leidenschaftlich und vielfältig erörterten Werkes des Münchener Juristen Johannes Heckel muß wenigstens die wichtigsten Besprechungen nennen und berücksichtigen, die seit dem Erscheinen dieses höchst bedeutenden und bedeutsamen Buches veröffentlicht worden sind. Ich nenne von dem, was mir bekannt geworden ist, in zeitlicher Folge: Erdmann Schott, *ThLZ* 79, 1954 Sp. 692—694; Ernst Wolf, *ZevKR* 4, 1955 S. 225—253; G. Hillerdal, *Luth. Rundsch.* 5, 1955 S. 158 ff; P. Althaus, *ThLZ* 81, 1956 Sp. 129—136; ders., *Jahrb. d. Luthergesellsch.* 1957 S. 40 ff; Frz. Lau, *Kerygma und Dogma* 2, 1956 S. 76—89. Nach einer nicht unwichtigen Selbstanzeige (in *ZSav RG kan.* Abt. 40, 1954 S. 313 ff) hat sich Joh. Heckel im Sinne einer Anti- und Epikritik nochmals zusammenfassend geäußert in der Abhandlung „Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“ (*Theol. Ex. h. N. F.* Heft 55, München 1956 S. 3—39).

Wieder gibt, wie vor zwei Generationen Rud. Sohm, ein Jurist der Lutherdeutung und damit der gesamten protestantischen Selbstauffassung entscheidende Antriebe — diesmal aber in der umgekehrten Richtung: Kirche und Recht gehören zusammen; es gibt eine Rechtslehre Luthers; „allen Hauptlehren ihres Meisters eignet ein rechtliches Moment“ (S. 9). Ja, im Zentrum des reformatorischen Denkens und Lehrens, in der Rechtfertigung liegt die Silbe und das Element des Rechtlichen, des Juridischen, wie schon bei Paulus. Diese Wiederverknüpfung des vermeintlich Getrennten und Unüberbrückbaren geschieht nun aber in einem höchst solide und nur schwer anzufechtenden Aufweis der spirituellen und dualistischen Gesamtauffassung Luthers — sowohl in bezug auf die allem zugrunde liegende Zwei-Reiche-Lehre, in der Luther, stärker als sonst erkannt und behauptet, an Augustin herangerückt wird, wie auch in bezug auf die Grundgedanken seiner Rechtslehre selbst, die ihre Wurzel haben in der Erkenntnis von der *lex Christi* als *lex charitatis*, im durchgehenden Unterschied zwischen dem in dieser *lex* zusammengefaßten göttlichen Naturgesetz und dem Zusammenhang von menschlichem Naturrecht bzw. positiven Recht. Schon hier wird der Einspruch E. Schotts laut, Heckel könne seine „aspektreiche Konzeption“ „terminologisch, wie er selbst weiß, bei Luther nicht durchführen“ (a.a.O. Sp. 694). Schott verweist dafür auf S. 57 Anm. 373 des Heckelschen Werkes. Heckel bemerkt dort, L. verwende „nichtsdestoweniger das Wort *lex divina* oder *ius divinum* auch im überkommenen Sinn. Man muß bei der bekannten terminologischen Sorglosigkeit des Reformators von Fall zu Fall entscheiden, was gemeint ist“. Heckel läßt dann eine lehrreiche Übersicht über Luthers Sprachgebrauch in bezug der *lex divina* folgen. M. E. geht aber Schott zu weit; denn Heckels Grundthesen sind ja schließlich nicht ohne terminologischen Anhalt in den Aussagen Luthers.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick, der freilich fast zu viel Aufmerksamkeit der Rezensenten gefunden hat, weil die Debatte um K. Barth m. E. zunächst und bis auf weiteres völlig ferngehalten werden sollte, legt Heckel in einem zweiten Teil (S. 31—135) die Grundzüge der Rechtslehre Luthers dar und behandelt in einem dritten Teil den Fragenbereich: Der Christ im irdischen Rechtsleben (S. 136—180). Ein — leider sehr knapper — „Schluß“ zeigt das Schicksal der Rechtslehre Luthers (S. 181—183), nämlich — nicht seit, sondern nach Melancthon! — ihren langsamen, aber konsequenten Abbau, der sich aus dem Abbau des reformatorischen Spiritualismus (und Supranaturalismus) ergibt. Diese drei Druckseiten sind für die Selbsterkenntnis der Rechts- und Staatslehre alles späteren und heutigen Protestantismus grundlegend, und man möchte aus der Feder Joh. Heckels eine monographische Darstellung dieses geschichtlich so bedeutsamen (und verhängnisvollen) Entwicklungsgangs wünschen. Zwei Anhänge über Luthers

Lehre vom Widerstandsrecht gegen den Kaiser (wozu dann noch Heckels Abhandlung in *Zeitwende / Neue Furche* heranzuziehen ist: 25, 1954, S. 156 ff) und über die Cura Religionis des evangelischen Fürsten schließen zusammen mit einem Verzeichnis des Schrifttums und einem Orts-, Namen- und Sachverzeichnis das Gesamtwerk ab.

In der Zusammenfassung seiner Erkenntnis und Thesen möchte ich dem Verfasser selbst das Wort geben: „Auszugehen ist von dem eschatologischen Dualismus der Naturrechtslehre Luthers. Man hat zu unterscheiden zwischen dem göttlichen Naturgesetz als der Rechtsordnung des Reiches Christi und dem weltlichen Naturrecht als der obersten Rechtsordnung des Reiches der Welt. Jenes ist von Christus geistlich ausgelegt worden. Dieses hat seine bis heute vorbildliche Fassung durch Moses im Dekalog erhalten. Beide Rechtsordnungen haben ihre Einheit in dem göttlichen Rechtswillen. Aber er wirkt in den beiden Reichen verschieden, im Reich Christi als *lex charitatis spiritualis*, im Reich der Welt als *lex irae et mortis*. Das Richtmaß des Christen in seinem privaten und öffentlichen Leben ist das göttliche Naturgesetz mit seinem Gebot, gottförmiger Liebe zum Schöpfer und zum Nächsten. Es ist die Rechtsquelle des Christen und — obwohl an sich völlig klar — nur ihm verständlich. Darum gilt es nur für ihn. Es gibt also nur ein christliches Naturgesetz. Seine Erfüllung ist nur im Glauben möglich und schenkt das gute Gewissen vor Gott. Das Richtmaß für das Verhalten des Nichtchristen ist das weltliche Naturrecht mit seiner Forderung allgemeiner Menschenliebe so, wie sie dem natürlichen Menschen möglich ist. Ihre Beachtung verleiht das gute Gewissen vor den Menschen. Die beiden Geschlechter der Menschheit, die Kinder des Lichts und die Kinder der Welt (Lk. 16, 16) leben also streng nach ihrem geistlichen Personalstatut. Keiner hat an dem Recht des anderen teil. Jeder folgt seinem Standesrecht, der Christ demjenigen des Christenstandes, der Nichtchrist demjenigen des Heidenstandes. Niemand ist Bürger beider Reiche. Eine gemeinsame Rechtsordnung über ihnen gibt es nicht. Nichtsdestoweniger ist der Christ auch für das weltliche Recht insofern verantwortlich, als es trotz seiner ungeistlichen Zielsetzung auf verborgene, nur dem Christen erkennbare Weise dem Rechtswillen Gottes dient“ (S. 133 bis 135 — auch diese Zusammenfassung ist mit reichen Textbelegen fundamntiert, die hier nicht wiedergegeben werden können!)

Heckels dritter Teil — Der Christ im irdischen Rechtsleben — behandelt diesen als Mitglied der Kirche in der Welt, im Ehestand und im Rechtsleben der *politia*; auf dieses letztgenannte Kapitel fällt nach Umfang und Entfaltung das Hauptgewicht. In der Darlegung des ersten, dem Kirchenrecht im engeren Sinn gewidmeten Kapitels tritt als kennzeichnend hervor der streng personale und geistliche Charakter alles legitimen Kirchenrechts. „Da es nach der Lehre Luthers kein positives göttliches Recht über eine *hierarchia ordinis* oder *jurisdictionis* gibt, spielt das göttliche Naturgesetz für den Aufbau des Kirchenrechts eine viel größere Rolle als in der römisch-katholischen Kirche. Es ist die Grundlage der gesamten menschlichen Kirchenordnung“ (S. 140). Nun hat sich gegen die These vom durchgängig geistlichen Charakter des Kirchenrechts im Sinne Luthers der heftige Einspruch Frz. Laus gewandt (a.a.O. S. 84 ff). Lau stellt an Heckel die Frage, ob er das Problem des weltlichen Rechts in der Kirche überhaupt gesehen habe, und exemplifiziert das Problem an den Fragen und Schwierigkeiten des sog. kirchlichen Disziplinarrechts. Er weist dabei Heckels Verständnis nicht nur der *ecclesia spiritualis*, sondern auch der *ecclesia universalis* ab, und nennt es donatistisch. Er fragt: „Sollte wirklich der Luther, der scheu zurückgewichen ist vor seinem eigenen Gedanken, diejenigen, die mit Ernst Christen *sein wollen* (das ist noch etwas ganz anderes als die echten Christen), zu sammeln, einen Kirchenbegriff gehabt haben, der auf der Fiktion aufruht, daß die echten Christen irgendwie auszählbar seien und zum rechtssetzenden Subjekt in der Kirche gemacht werden könnten?“ (S. 85). Nun, es duldet keinen Zweifel, daß im Ansatz von Luthers reformatorischer Kirchen- und Papstkritik eine donatistisches Element steckt. Die Abgrenzung gegen

den Donatismus (in C. A. VII oder etwa in Luthers Bekenntnis von 1528 Cl. 3, 512, 3 u. ö.) ist sozusagen eine Abwehrgebärde gegen eigene tiefverwurzelte Tendenzen, und beschränkt sich auf die Sakramentsfrage, während der Donatismus in der allgemeinen Ekklesiologie immer wieder kritisch zum Durchbruch kommt. (Eine Monographie über Donatismus und Antidonatismus der Reformatoren ist ein dringendes Desiderium der Forschung!) Und wenn Frz. Lau dann auf die Unvermeidlichkeit irdisch-weltlichen Rechtsgebarens in der Kirche hinweist, so hat er Luther eben gerade nicht ohne weiteres auf seiner Seite. Woher sonst Luthers viel erwähnte Gleichgültigkeit und Abneigung gegen weltlich-rechtliche Elemente einer Kirchenordnung? Heckel trifft doch den Sinn Luthers recht, wenn er formuliert: „Das Kirchenrecht verdient seinen Namen nur, wenn sein Erlaß und Vollzug ein *actus charitatis spiritualis* ist. Nicht auf den Normenbestand kommt es an, sondern auf das konkrete Tätigwerden des vom Glauben geleiteten Rechtssinnes“ (S. 143).

Auch für das „politische“ Kapitel sei dem Verf. in Zusammenfassung noch einmal das Wort gegeben. „Das Rechtsleben des Christen in der Welt nimmt zwei verschiedene Gestalten an, je nach dem er es mit Christen oder Nichtchristen zu tun hat. Unter Christen regiert allein als *lex Christi* das göttliche Naturgesetz. Ein organisierter leiblicher Zusammenschluß auf dieser Rechtsgrundlage findet sich in den *ecclesiae particulares* der Christenheit und nur bei ihnen. Ihr Rechtsleben steht ganz unter der Herrschaft des göttlichen Rechts, sei es des *ius divinum positivum*, sei es der *lex divina naturalis*, letzteres soweit die christliche Gemeinde menschliches Kirchenrecht bildet. Ganz anders als dieses . . . christliche Recht läßt sich das weltliche Recht der *politia* an. Seinem Rechtszwang ist der Christ nicht unterworfen, aber die *lex Christi* weist ihn an, um der Nächstenliebe willen dem weltlichen Recht trotzdem freiwillig Gehorsam zu leisten . . . Soweit er (der Christ) selber frei im weltlichen Recht schalten kann, muß er sich nach *lex Christi* richten. Soweit er als Untertan von der Obrigkeit in Anspruch genommen wird, findet deren Befehlsgewalt ihre Grenze an dem institutionellen und materiellen Naturrecht . . . Dieselbe Rücksicht auf das Wohl anderer entscheidet auch die Frage, ob ein Christ in ein obrigkeitliches Amt treten kann und soll . . . Ein von einem rechten Christen geleitetes Gemeinwesen ist, wenn der Herrscher die von seinem Amt verlangten natürlichen Regenteneigenschaften besitzt, in vollem Sinne wohlgeordnet. Aber es legt auch dann seinen weltlichen Charakter nicht ab. Einen ‚christlichen‘ Staat gibt es nicht . . .“ (S. 179 f). Auch im Problembereich des ‚*Corpus christianum*‘ und in bezug auf die Schrift ‚An den christlichen Adel‘ von 1520 führt Heckel in einer sorgfältigen und m. E. überzeugenden Interpretation seine Grundthese durch (S. 167 ff).

Die ungewöhnliche Heftigkeit der Debatte und des Einspruchs gegen Heckels Luther-Deutung dürfte auch und vor allem Ausdruck und Folge der ungewöhnlichen Bedeutung dieses Werkes sein. Soweit das protestantische Selbstverständnis von Luther bestimmt ist, war und ist es aufs tiefste betroffen von der Kritik an Luther, die bei diesem kräftige Reste von Paganismus — zumal in der Ethik des Politischen — glaubte feststellen zu sollen, oder schlechte Kompromisse zwischen solchem Paganismus und allem wesentlich Christlichen. Hat Heckel mit seiner eschatologisch-dualistischen Lutherdeutung recht — und ich muß ihm, soweit ich urteilen kann, im Grundzug seiner Auffassung recht geben —, so lastet der weltgeschichtliche Vorwurf des Paganismus nicht auf dem Reformator. Wie es im Lauf der Zeit, und in unserer eigenen Generation zu den vielfachen paganistischen Deutungen Luthers gekommen ist, ist eine Frage für sich, die Heckels Buch nicht zu beantworten hatte. Selbstverständlich sind damit nicht sämtliche Probleme der Luther-Auffassung mit einem Schläge beseitigt oder auch nur völlig erhellt: man kann auch diesen eschatologischen Dualismus und Spiritualismus Luthers wieder in Frage stellen. Aber man kann ihm m. E. sein Existenzrecht und den Anspruch, eine echte und mögliche Christentumsauffassung zu sein, nicht bestreiten. Und das

ist angesichts der totalen Bestreitung von Luthers Christentum, die laut geworden ist, kein geringes Ergebnis.

Demgegenüber scheinen mir fast alle Einsprüche gegen Heckels Gesamtdeutung weniger belangvoll zu sein. Verstehe ich die Einwände von Pl. Althaus recht, so scheint ihm bei Heckel der Bereich des Staatlich-Politischen nicht positiv genug gewürdigt zu sein. Das ist ein altes, systematisches Anliegen von Althaus; aber wenn man Luthers Kritik aller Obrigkeit wirklich ernst nimmt, so gewinnt doch das von Heckel entworfene Bild an Zuverlässigkeit. Die Einwände von Frz. Lau beziehen sich darauf, daß Heckel bei Luther das Grundschema von Gesetz und Evangelium nicht genügend zu seinem Recht habe kommen lassen. Aber vielleicht ist das gerade ein Vorzug der Heckelschen Darstellung, daß er den Kosmos Luther'scher Erkenntnisse und Aussagen ohne dieses Gerüst aufrichten und zeigen kann. Eher möchte man geneigt sein, Frz. Lau darin zuzustimmen, wenn er das Meiste dessen, was Heckel bei Luther als göttliches Recht oder als geistliches Gesetz Christi findet und herausarbeitet, viel lieber gar nicht mit diesen Kategorien bezeichnen will. D. h. aber doch, daß es Heckel gelungen ist, sich völlig frei zu machen von der säkularisierten Auffassung von Recht und Gesetz, und diesen im Sinne Luthers wieder ihren angemessenen Platz im christlichen Gesamtverständnis zu verschaffen. Lau dürfte auch Recht haben, wenn er gelegentlich bemerkt, Heckel stehe im Endeffekt gar nicht so weit ab von der Position Rud. Sohms bzw. von dessen Erkenntnis von dem Abgrund zwischen dem, was auf Erden Recht und Gesetz heißt, und dem, was im christlichen Denk- und Geltungsbereich darunter zu verstehen wäre, wenn es gelingen sollte, aus dieser Lutherdeutung die entsprechenden systematischen Konsequenzen zu ziehen.

Es sei schließlich noch vermerkt, daß eine kontroverstheologische Auswertung und Auswirkung des Heckelschen Lutherbuches noch nicht zu sehen ist; es sind mir keine Besprechungen von römisch-katholischer Seite bekannt geworden.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Wilfried Joest: *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius Usus Legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese.* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1951. 252 S. brosch. DM 18.50.

Joests Werk, von mir hier sehr verspätet nach der ersten Auflage zur Anzeige gebracht, nachdem es inzwischen 1956 in zweiter Auflage gedruckt wurde, hat sich längst einen angemessenen Platz in der Lutherforschung und in der gegenwärtigen Theologie gesichert. Denn für beide hat es Gewicht und Bedeutung, indem es einerseits Luther darstellt und deutet nach einem wesentlichen Ausschnitt seiner Zentrallehre von Geetz und Evangelium, nämlich nach dem Problem des tertius usus legis; indem es andererseits die Ergebnisse der Lutherdarstellung in einem ausführlichen, immerhin ein Drittel des Ganzen umfassenden Schlußteil mit dem Befund neutestamentlicher ethischer Weisung konfrontiert. Ganz deutlich nimmt J. damit Anregungen methodischer Art aus dem Schlußteil von E. Schlunks Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften auf und verhilft ihnen an seinem Teil in einem höchst wichtigen Fragenbereich zu stärkerer Auswirkung, als ihnen anderwärts beschieden zu sein scheint — die Arbeit am Neuen Testament und an Luther wird sehr zu ihrem Schaden auch heute noch meist getrieben, ohne daß man voneinander mehr als nur gelegentlich Kenntnis nähme.

Wie es nicht anders sein kann, ist J. stark von K. Barths und anderer Kritik an Luthers Grundlehre bestimmt. Er weicht ihr nicht aus, bringt sie m. E. sachgemäß zur Geltung, und ich könnte ihm auch in der Schlußkonfrontation zwischen Luther und K. Barth zustimmen (S. 238 Anm. 95). Aber es kommt dadurch in das Ganze vielleicht unvermeidlicherweise ein apologetischer Zug. Ich versuche zunächst ein Bild vom Aufbau und Durchführung der J.'schen Lutherinterpretation zu geben,

während ich auf den neutestamentlichen Teil nicht einzugehen gedenke. Wie die Antithese in J.'s Arbeitstitel andeutet, vertheilt er unter Gesetz nicht primär das Was des Willens und der Forderung Gottes, sondern dessen spezifisch gesetzliche Verhaltensweise, die für Luther in den bekannten grundsätzlichen Gegensatz zu Gottes Verhaltensweise im Evangelium gerät und zu ihr in einer durchgängigen Realdialektik steht. Nicht zweierlei Willensinhalt wird Gott von Luther zugeschrieben, aber zwei nicht auszugleichende Handlungsweisen (vgl. S. 20, 29 u. oe.). J. arbeitet nun diese Antithese von Gesetz und Evangelium bei Luther geschickt und eindrucksvoll heraus, indem er ihre verschiedenen Schichten analysiert, ohne den Gegensatz voreilig und kurzschlüssig zu verhärten und Luther nur in einer Auswahl vorzuführen. Während dem Gesetz, so verstanden, das unnachsichtige Fordern eignet, heißt Evangelium Freiheit d. h. Spontaneität und Freudigkeit des gehorsamen Tuns. Mit dem Gesetz ist notwendig Wirken verbunden, während Glaube und Evangelium zunächst einmal vom Beschenktwerden und in der Passivität eigentümlich leben. Im Evangelium offenbart sich die sapientia Dei, während das Gesetz auf eine Seite mit der ratio tritt — freilich nicht ausschließlich. So stellt Luthers Polemik gegen das finale Heils- und Leistungsdenken der Werkerei den konsekutiven Charakter des Gehorsamswerkes des Menschen wieder her. Jedoch ist in alle dem die Antithese nicht starr, und es bleiben Aussagen Luthers zu beachten, denen zufolge es nun doch eine Paränese für den Gerechtfertigten gibt. (Auf den am Ende des 1. Kap. eingefügten Exkurs zu den mehrfachen Antinomerstreitigkeiten des 16. Jahrh. sei wenigstens hingewiesen: er ist sehr geeignet zur Einführung in dieses wichtige Kapitel jeder Dogmengeschichte des Protestantismus!) Dieses immer neue Enden des Gesetzes am Evangelium wird nun von J. in einem 2. Kapitel (S. 55—81) auf die Dialektik der Rechtfertigungsaussage, des simul peccator et iustus bezogen. Um des simul willen muß das Gesetz bleiben. Aber das simul ist bei Luther mehrdeutig. Es hat einen Totalaspekt, indem das Christsein als ständiger Transitus, als Flucht des peccator zur iustitia Dei sich darstellt. So gesehen, hat das Gesetz die Funktion der Nötigung zu diesem ständig neuen transitus. Im Partialaspekt dagegen gibt es ein gewisses Sowohl-Als-auch von Sünder- und Gerechtheit, ja einen Progressus, der dann vom Gesetz gesteuert wird. Beide Aspekte stehen in Luthers Aussagen immer nebeneinander. In diesem Nebeneinander bekommt das Gesetz auch eine positive Funktion: „Luther kennt Gebot, das nicht Gesetz, sondern mit dem Evangelium geeint ist; er kennt Gehorsam, der nicht Knechtschaft, sondern Freiheit des Glaubens ist“ (S. 212 Anm. 226 a).

Im 3. Kapitel des Luther-Hauptteils gelingt es dem Vf. dann, in der Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Paraklese im Leben des Christen (S. 82—133), zum Teil im Anschluß an und in Übereinstimmung mit Rud. Hermann und E. Ellwein (vgl. S. 213 Anm. 230), die letzten Begründungen für Luthers Position offenzulegen: sie sind eschatologischer Natur. Was zunächst wie eine (fast im Stil A. Ritschls interpretierte) Antithetik von Geltung und Tatbestand im Leben des peccator et iustus erscheint, ist tatsächlich Folge und Ausdruck von Luthers Erkenntnis vom Kommen des Reiches Gottes in die Zeit, von der gewollten Inkarnation seines Willens im Gehorsam, d. h. christusförmigen Handeln des Christen. An dieser eschatologischen Kampffront steht das Gesetz als Gericht und Paraklese, ohne daß es die hilaritas und spontaneitas des Glaubens aufhöbe. Diese ist ja schließlich nicht naturhaft und instinktiv. Der finalperfektionistische ethizistische Heilsweg aber bleibt ausgeschlossen. In all dem ist das Ich des simul peccator ac iustus nicht gespalten, sondern in der Begegnung mit dem Evangelium begegnet es dem Gesetz als Gericht und Paraklese, das dann freilich nicht mehr lex rationalis, eigentlich überhaupt nicht mehr lex im eigentlichen lutherschen Sinn ist, sondern Gebot. „Eine Bedeutung des Gebotes kommt nicht vor — die moralische, die den Menschen zum Erbringen seines Beitrags auffordert und davon in letzter Instanz die Vollendung seines Heils abhängig macht. In dieser Form gibt es den tertius usus bei Luther nicht, denn das wäre Halbierung und darum Entleerung des Evangeliums. Das

Gebot als dem Sünder gesagt ist Gesetz in ganzer Schärfe; das Gebot als dem Glauben an Christus gesagt, als Parainese, ist Paraklese, Zuspruch, Evangelium in vollem Maße“ (S. 133).

Die Untersuchungen zu Luther und neutestamentlichem Befund lassen sich dahin zusammenfassen, daß die Spannung der Position Luthers zu bestimmten neutestamentlichen Befunden nicht stärker ist als die Spannung innerhalb des Neuen Testaments selbst — Paulus und Johannes einerseits, Synoptiker und Jakobus andererseits. Diese Spannungen erscheinen dem Vf. in dem Augenblick erträglich, wo das Neue Testament (und die reformatorische Lehre) nicht als ein systematisches Lehrganze mißverstanden, sondern als Begegnung mit einer Wahrheitsbotschaft, als Vollzug einer hörenden Bereitschaft begriffen werden. Natürlich hat das Buch auch Grenzen und Mängel. Sie seien wenigstens erwähnt, weil sie weithin Ausdruck und Folge der ‚Lutherologie‘ unserer Zeit überhaupt sind. Es fehlt eine wirkliche Konfrontation mit den Lehren des spätmittelalterlichen Katholizismus (Joest hat sie anderwärts durchgeführt in der knappen Einleitung seiner Auswahl „Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade“ — Quellen z. Konf.kunde H. 2 Lüneburg 1954). Das gibt dem Ganzen einen etwas abstrakten Charakter. Auch drängt sich auf, daß Luthers Dialektik in der Sache von Gesetz und Evangelium doch stärker, als es der Vf. gelten lassen will, von seiner Gottesanschauung abhängig ist und nur von da aus verständlich gemacht werden kann. Hier haben Aulén und andere Skandinavier, aber auch schon Holl und E. Hirsch doch etwas Richtiges gesehen und betont, was bei Joest zu kurz kommt. Hier wäre ja dann auch die Stelle, an der das Kapitel Luther und Karl Barth (oder auch: K. Barth gegen Luther) in Sicht kommt. Nach zwei Seiten regt J.'s Darstellung unser Fragen besonders stark an: Wie konnte eine so subtile Lehre sich durchsetzen? Mit anderen Worten: Wie formt sich Luthers Unterweisung über Gesetz und Evangelium aus in der volkstümlichen Predigt, sowohl Luthers selbst als seiner Anhänger und Mitprediger? Das ist auch geschichtlich von Wichtigkeit. Und die andere Frage: Inwieweit gibt es für das 20. Jahrhundert, einerlei in welcher geistigen und theologischen Höhenlage, einen Nachvollzug der Lutherschen Dialektik von Gesetz und Evangelium, dies zumal dann wenn man die Trivialisierung dieses Denk- und Zeugnisweges im Lauf der protestantischen Tradition bedenkt. J. dürfte darüber relativ optimistisch denken; denn er hat seine Untersuchung nicht als Historiker, sondern als Systematiker angestellt. Hier scheinen mir aber alle Fragen noch völlig offen zu sein.

Im Literatur-Verzeichnis vermißt man Gogarten's Beiträge zur Lutherinterpretation leider völlig. Auch die Dissertation des Gogarten-Schülers Otto Gühlhoff, Gebieten und Schaffen in Luthers Auslegung des 1. Gebotes, Göttingen 1939, wird nicht genannt; zum ntl. Teil fehlt Bultmann, Christus des Gesetzes Ende (Beitr. z. Ev. Theol. I o. J. 1940).

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Hayo Gerdes: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen (Göttinger Verlagsanstalt) 1955. 130 S., Kart. DM 6,80.

Die klare und scharfsinnige Untersuchung sucht Luthers Gesetzesverständnis einmal nicht abstrakt-systematisch, sondern in seiner Entfaltung aus der historischen Situation des Kampfes gegen Karlstadt und Müntzer zu fassen. Gerdes will natürlich nicht behaupten, daß Luthers Gesetzeslehre sich jetzt erst gebildet habe; er untersucht auch die Frage nicht, inwieweit sie sich in dieser Auseinandersetzung fortgebildet hat. Aber er weist dem Schwärmerstreit doch, ohne selbst diese Parallele zu ziehen, eine ähnliche Bedeutung zu, wie der Abendmahlsstreit sie für Luthers Sakramentslehre hat. Das ist ohne Frage eine Erfolg versprechende und das übliche Blickfeld erweiternde Perspektive. Gegenüber den radikalen Gegen-

thesen Karlstadts und Müntzers tritt Luthers Auffassung in besonders klarem Umriss hervor. Ja, man wünschte, der Verf. hätte diese fruchtbare Betrachtung noch etwas energischer durchgeführt, d. h. die Lehre der Schwärmer und das Hin und Her der Auseinandersetzung noch ausführlicher entwickelt. Denn zur eigentlichen Gesetzeslehre Luthers gibt es ja mancherlei neuere, in wesentlichen Ergebnissen übereinstimmende Literatur, die Gerdes zwar sicherlich kennen wird, aber beiseite läßt, statt sich dadurch zu entlasten oder von seiner Sicht aus in die Diskussion einzugreifen. So können die Ausführungen über Dekalog und natürliches Gesetz, das Moserecht als der Juden Sachsenspiegel, über die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden u. a. nicht viel Neues bieten. Stattdessen sähe man gern diejenigen Seiten des Problems, die sich gerade von dem besonderen historischen Blickpunkt her stärker herausheben, noch genauer behandelt. Vor allem für den im Gang des Buches wichtigen Gedanken, daß Luther durch die Vermischung der beiden Reiche im jüdischen Recht angeregt worden sei, die Besonderheit der jüdischen Geschichte zu durchdenken, fehlen die Belege. Die wenigen hier angeführten Stellen reden von der unvergleichlichen Geschichte Israels unter Wort, Gnade und Gericht, aber nicht von einer „von Gott selbst für das jüdische Volk aufgesetzten *lex civilis*“ (S. 69). Das wäre also noch einmal zu überprüfen, unter Einschluß der Überzeugung Luthers, daß der größere Teil des mosaischen Volksrechts nicht von Mose, sondern aus altem Herkommen stammt (WA Br. 4, 157 f.).

Die Gabe und Neigung des Verf., seine Ergebnisse auf kurze, scharfe Formeln zu bringen, führt oft zu schönen Formulierungen, die man sich auch für schon bekannte Zusammenhänge von Luthers Gesetzeslehre gern anbieten läßt, gelegentlich aber auch zu Überspitzungen. Die ohnehin nicht glückliche, aber weit verbreitete Kennzeichnung von Luthers Ethik als Ethik der „Sachlichkeit“ erscheint bei Gerdes sogar einmal als „Sachlichkeit des von Gott mit seiner Huld beschenkten Herzens“ (S. 23). Das gibt nun sicher Motiv und Inhalt des Handelns des Christen, wie Luther es beschreibt, nicht wieder. Aber es ist überhaupt Zeit, einmal gegenüber dem formelhaften Gebrauch dieses Begriffes die Leidenschaft, den Erfindungsreichtum, das Außerordentliche in Luthers Liebesethik zu betonen. Ähnlich wird der an sich richtig beschriebene Gegensatz von Altem und Neuem Testament öfters in einer Einseitigkeit ausgedrückt, die der anderen Seite, dem Evangelium im Alten Testament, keinen Raum mehr läßt. Sie gehört aber mit zum „eigentlichen Problem des Alten Testaments“ (S. 66) und kann daher nicht einfach aus der Betrachtung ausgeschieden werden. Nur eine genaue Differenzierung von „Testament“ als Buch und als Bund wird den scheinbar widerspruchsvollen Aussagen Luthers gerecht.

Ein besonderer Wert der Untersuchung liegt in der Darstellung der Lehre der Schwärmer, mit denen Luther konfrontiert wird. Bei Karlstadt wird der Widerspruch zwischen seinem gesetzlichen Hängen am Schriftbuchstaben und seiner Geisteslehre und damit sein Gegensatz gegen den reinen Spiritualismus Müntzers gut herausgearbeitet. Bei der Seltenheit der meisten Karlstadt-Texte wäre nur eine noch breitere Behandlung und Darbietung von Stellenmaterial erwünscht gewesen. Als der grundlegende Widerspruch in Müntzers Theologie erscheint überzeugend die Verknüpfung des Erwählungsgedankens mit dem natürlichen Zeugnis des Herzens, auf das er sich immer wieder beruft. Ebenso werden die sich daraus ergebenden Zusammenhänge zu Müntzers Gesetzes- und Kirchenbegriff vorzüglich geklärt. Dagegen ist es mir fraglich, ob man als das eigentliche Zentralproblem Müntzers die Frage ansehen kann: „Wo ist die Gotteskraft, die getrennte Welt wieder in Ordnung zu bringen?“ (S. 95). Mir scheint diese Frage, deren Antwort die eschatologische Revolution ist, erst eine Folge seines Suchens nach dem Geisterlebnis zu sein, nicht umgekehrt.

Schließlich werden Luthers und Müntzers Gesetzes- und Freiheitsbegriff in guten Antithesen zusammengefaßt und sehr schön ihr ganz verschiedenes Verhältnis zur Welt entwickelt. Bei Müntzer ein scheinbares Drängen auf Weltgestaltung, das in Wahrheit einer verkrampten Geistlichkeit entspringt. „Aber vom Standpunkt

Luthers aus, der die himmlische Freiheit der Kinder Gottes auf die schlichteste und natürlichste Weise auf den in der wirklichen Welt seine sachliche Arbeit verrichtenden Menschen zu beziehen wußte, und zwar so, daß keiner der beiden Seiten ein Abbruch geschah, liegt der von Müntzer her versperrte Weg in die Moderne offen“ (S. 101).

Aus der Gesamtuntersuchung erwachsen noch zwei Einzelfrüchte. Gerdes weist nach, daß die Lehre vom *duplex usus legis*, die ihre endgültige Gestalt im Galaterkommentar von 1531 erhalten hat (worauf aber schon Ebeling Th LZ 1950, Sp. 240 hingewiesen hat), sich in bestimmten Äußerungen im Schwärmerstreit 1522/24 vorbildet. Er bezeichnet sie daher mit Recht als eine „Formschöpfung“ (S. 107), nicht als neue Erkenntnis. Die Lehre vom *tertius usus* dagegen trägt die Gefahr in sich, ins Schwärmertum Karlstadtscher oder Müntzerscher Prägung zu führen (S. 115 f.). — Die andere Frucht liegt in dem Nachweis, der Ebelings Feststellungen (Evangelische Evangelienauslegung 1942) ergänzen und korrigieren will, daß auch in Luthers allmählich immer seltener werdenden Allegoresen sein originales Verständnis des Evangeliums am Werke ist.

Obwohl die Arbeit von Gerdes manches Problematische enthält und sich die entdeckungsfreudige Abstinenz von aller Literatur in der Übersteigerung eigener Beobachtungen und der Befangenheit in der eigenen, sich gern und nicht immer glücklich (S. 76, 88 u. ö.) an seine Lehrer Hirsch und Gogarten anschließenden, Begriffs- und Sprechweise des öfteren rächt, bietet sie doch einen der ertragreichsten Beiträge, die wir in letzter Zeit zu Luthers Theologie erhalten haben. Ihre Mängel sind weithin die Kehrseiten ihrer Vorzüge, vor allem ihres Mutes, ein Problem nicht nur schulgerecht aufzurollen, sondern deutlich zu akzentuieren, Zusammenhänge zu sehen und durch scharfe Thesen und Antithesen zum Nachdenken anzureizen. Man möchte wünschen, dem Verf. in weiteren Arbeiten zur reformatorischen Theologie zu begegnen.

Heidelberg

Heinrich Bornkamm

Werner Näf: Vadian und seine Stadt St. Gallen. Zweiter Band: 1518—1551: Bürgermeister und Reformator von St. Gallen. St. Gallen (Fehr'sche Buchhandlung) 1957. VIII, 552 S., 9 Taf. geb. DM 35,—.

Über den 1. Band der jetzt abgeschlossenen Biographie des St. Galler Reformators wurde in ZKG 64, 1952/3, S. 346 f., berichtet. Die Erwartungen, die sich aus dem ersten Bande nach Anlage und Darstellung für den zweiten ergaben, haben sich in jeder Hinsicht erfüllt. Die Vadianforschung ist auf eine neue Basis gestellt.

Der erste Band endete, was den Lebensgang Vadians betrifft, mit seinem Abschied aus Wien, der Stätte seines jungen Humanistenruhmes. Seither, d. h. seit 1518, gehört das Leben und Denken des bewährten Humanisten seiner Vaterstadt, der er für ein Menschenalter und darüber hinaus das Gepräge gab. Der Humanist wird zum Reformator; aber der Reformator bleibt zugleich Humanist, er wird jetzt erst recht zum Historiker der ihm erreichbaren — sehr weiten — Welt und zum weisen Gestalter der Geschicke seiner Vaterstadt, zum pater patriae, wie man schon zu seinen Lebzeiten rühmte.

Der Übergang zur Reformation kündigt sich in Vadians Brevis indicatura symbolorum (1522) an und wird erst recht in seiner Erklärung der Apostelgeschichte (1523) greifbar. Die Brevis indicatura ist 1954 von C. Bonorand herausgegeben worden (vgl. ZKG 67, 1955/6, S. 188 f.). Die Erklärung der Apostelgeschichte zeigt, daß sich Vadian sogleich in der Frühzeit seiner Zuwendung zur Reformation im Bannkreis des Prädestinationsproblems befindet (165 f.). Wenn er in dieser Wende einem Zeitgenossen verpflichtet war, so war dies eher Luther als Zwingli, mit dem er erst allmählich in Kontakt kam und dem er in Nähe und Distanz ähnlich gegenüberstand wie etwa Bucer. Es ist die „reformierte“ Form der Reformation, der

Vadian sich zuwendet; aber er ist darin kein unbedingter Parteigänger des großen Zürchers, sondern er steht — wenn man auf die Folgezeit blickt — eher Bullinger oder Calvin nahe (mit dem letzteren insbesondere verbindet ihn auch die Achtsamkeit, die er, der Humanist, auf die „Väter“ verwendet).

Indessen ist Näf's Darstellung nicht dem „Theologen“ Vadian gewidmet — Theologe im Fachsinn war der Humanist und Mediziner bewußt nicht —, sondern dem „Reformator“ und „Bürgermeister“. Diese Betrachtungsweise entspricht den Quellen. Hat sich der St. Galler auch kräftig auf das Gebiet der theologischen Debatte vorgewagt (namentlich in seiner Schrift über die Eucharistie, 1536), so ist sein unmittelbares Ressort das des reformatorischen Handelns. Dies aber mußte, erst gar unter den besonderen Verhältnissen seiner Stadt, politisches Handeln sein.

Die Stellung der Stadt St. Gallen, im 1. Bande schon ausführlicher erörtert, war dadurch bestimmt, daß sie einerseits mit dem Abt zusammen innerhalb der Eidgenossenschaft lebte, andererseits jedoch in der letzteren mindere Rechte besaß und zudem vom Landgebiet der Abtei umklammert war, während sie ihrerseits das äbtische Gebiet umschloß. Verwickelter konnte es nach damaligen Begriffen kaum zugehen. Schloß sich die Stadt der Reformation auf, so bedeutete dies zunächst den Bruch mit einigen ihrer eigenen Bundesgenossen, zum anderen die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Kloster. Die Stadt hat rund drei Jahre hindurch das Kloster — gewaltsam und hernach vertraglich — in ihren Besitz und unter ihre Hoheit genommen und damit die Reformation auch in den Bereich des (geflüchteten) Abts getragen. Der zweite Kappelerkrieg hatte zur Folge, daß die Stadt ihre Rechte wieder verlor und in ihrem eigenen Bereich den von ihr abgelehnten mittelalterlichen Kultus dulden mußte (an dem teilzunehmen sie freilich ihren Bürgern verbot). Die überaus verwickelten Beziehungen zu Kloster und Eidgenossenschaft haben Jahre hindurch die Lebenskraft Vadians verzehrt.

Die örtliche Reformation der Stadt St. Gallen konnte unter diesen Umständen nur in ständiger Zusammenschau mit der Reformation in der Eidgenossenschaft überhaupt dargestellt werden; der Klarheit und Eindringlichkeit der Schilderung örtlicher Vorgänge und Verhältnisse tut dies keinen Abbruch. Von besonderem Interesse ist die Behandlung der Täuferfrage. Sie war für Vadian, den Schwager Konrad Grebels, auch mit persönlichen Problemen verbunden. Bemerkenswert ist, daß man zu St. Gallen den Versuch machte, die Täufer mit Leibesstrafen zu verschonen, ja, daß man ihnen zeitweilig eine gewisse Beteiligung am gottesdienstlichen Leben einräumte: sie durften in der Kirche St. Laurenzen zu bestimmten Stunden „lesen“ (233). Die aufs ganze erfolgreichen Versuche, die täuferische Bewegung zu integrieren, erinnern an die ähnlichen Unternehmungen Bucers in Straßburg.

Überhaupt hat Vadian wohl unter den Reformatoren keinem so nahe gestanden wie Bucer. Es dürfte wohl der einzige Wunsch sein, den man dem vorliegenden, meisterhaften Werk gegenüber zu äußern wagen dürfte: daß die theologische Standortbestimmung des St. Galler Reformators noch schärfer durchgeführt wäre, als sie es ist. Daß Vadian die Wittenberger Konkordie gebilligt hat (442 ff.), daß er „unter den Schweizern dieser Jahre zweifellos der entschiedenste Verbündete Bucers“ war (447), daß er in seiner Schrift über die Eucharistie von 1536 im ganzen den Standpunkt Bullingers, vielleicht auch Bucers und im übrigen auch Calvins vertritt, d. h. einer mittleren Linie zugetan ist, dies alles wird zwar deutlich dargelegt, aber nicht in dem Maße analysiert, wie es vielleicht zu wünschen wäre. Jedenfalls ist der St. Galler ein Mann der Vermittlung. So hat ihn Calvin ange-redet (CR 12, 115 ff.) und sich eben darin mit ihm einig gefunden.

Aber soviel Wichtiges und Neues zur theologischen Position Vadians beigebracht wird, und so gewiß der Theologe hier auf weitere Mitteilungen neugierig sein möchte, so gewiß trifft das Urteil des Vf. zu, daß Vadian nicht primär unter theologischem Gesichtspunkt betrachtet werden kann. Freilich zeigt z. B. Vadians Stellungnahme zu den Genfer Thesen im Zuge der Verhandlung, die mit dem

Consensus Tigurinus zusammenhängen (CR Calv. opp. 13, 259 f.), daß Vadian gegenüber der Präzisionsfreudigkeit der Dogmatiker (hier sind Calvin und Viret gemeint) einen doch wohl als „theologisch“ zu bezeichnenden Vorbehalt macht: er will die mysteria als solche stehen lassen (so auch unser Vf. S. 438 f.). Das hat ihm auch den Einwand eingetragen, er komme Luther zu weit entgegen (443). Auch hierin ist es Vadian ähnlich ergangen wie Bucer (und Calvin). So wird man wohl die zweitrangige Stellung, die sich Vadian in Sachen gelehrter Theologie schon aus fachlichen Gründen selber zugesprochen hat, teilweise wiederum theologisch verstehen müssen.

Das vorliegende, jetzt abgeschlossene Buch ist in seinen beiden Bänden eine hervorragende Leistung. Es hat obendrein den Vorzug aller großen Historiographie, ein Kunstwerk in Darstellung und Stil zu sein. Ist Vadian, wie Näf zeigt, in allem, was er tut, Historiker, so hat er nun den Historiker gefunden, der ihm gerecht wird.

Göttingen

O. Weber

00
Ka XL 23.80
Luchsius Smits: Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin. I: Étude de critique littéraire. [Aus dem Holländischen übersetzt von Egbert van Laethem.] Assen (van Gorcum) 1957. VI, 337 S. geb. hfl. 17.50. 4119 Augustinitate oder augustinische Formulierungen zählt der Verf. in dem gesamten Schrifttum Calvins. In 33 Tabellen wird das Ergebnis nach chronologischen, literarischen und stilistischen Prinzipien aufgeschlüsselt.

Die äußerst sorgfältige Untersuchung gilt im wesentlichen nur literarkritischen und statistischen Fragen. Der Verf. kündigt zwei weitere Bände an, deren erster einen Index sämtlicher Stellen Calvins, die von Formulierungen Augustins abhängig sind, enthalten soll, während der dritte Band des Gesamtwerkes die theologische Frage zu beantworten sucht, „ob und in welchem Maß Calvin den Gedanken des Bischofs von Hippo treu geblieben ist“ (S. 8).

Erst nach Erscheinen des dritten Bandes wird man sich darüber ein Urteil erlauben können, ob sich die außerordentlich mühsamen Vorarbeiten im ersten Band wirklich gelohnt haben. Der erste Band selbst vermittelt dem nicht nur statistisch interessierten Leser nur relativ wenig neue Erkenntnisse. Daß „Augustin einen beträchtlichen Einfluß auf Calvin ausübte“ (S. 272), daß Calvin „von der grundsätzlichen Übereinstimmung seiner Lehre mit der des heiligen Augustin überzeugt war“ (S. 265), daß der Reformator Augustins exegetische Schriften weniger schätzte als seine dogmatischen Abhandlungen (S. 265 ff.) und daß er „eine ausgesprochene Vorliebe für die antipelagianischen Schriften“ Augustins hatte (S. 181), sind Erkenntnisse, die sich der Leser durch Smits' gründliche Untersuchungen gern bestätigen läßt, die ihn aber nicht sehr überraschen. Interessanter ist dagegen die Beobachtung des Verf., daß „der Kulminationspunkt des augustinischen Einflusses in den Jahren 1541—43 liegt“ (S. 117), oder die Untersuchung der von Calvin benutzten Augustinausgaben (S. 196 ff.), die zu dem Ergebnis kommt, daß der Reformator außer den Zitatensammlungen von Petrus Lombardus und Gratian im wesentlichen die Augustinausgabe des Erasmus benutzte, die in Basel 1541—43 eine Neuauflage erlebte (S. 219 f.).

Wenn auch der vorliegende Band von Smits den Einfluß Augustins auf Calvin vorerst nur literarkritisch untersucht und viele Fragen offen läßt, so verspricht doch das Gesamtwerk einen wertvollen und außerordentlich gründlichen Beitrag zur Calvinforschung zu leisten, und der an Calvin interessierte Theologe wird mit Spannung auf das Erscheinen vor allem des dritten Bandes warten, umso mehr, als der Verf. von seinem Standort aus die Inanspruchnahme Augustins durch den Reformator mit besonders kritischem Blick untersuchen wird.

Frankfurt a. M.

W. Kratz

Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560—62). Herausgegeben von Ernst Manfred Wermter (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von H. Jedin, Heft 82). Aschenordtsche Verlagsbuchhandlung, Münster/W. 1957. 83 S., brosch.

Über die Beziehungen zwischen den Fürstbischöfen von Ermland und Herzog Albrecht von Preußen hat uns der Herausgeber der vorliegenden Briefsammlung jüngst in seiner auf breiter Quellengrundlage aufgebauten Dissertation ausführlich unterrichtet.¹ Mauritius Ferber, Joh. Dantiskus und Tiedemann Giese, die Amtsvorgänger des Kardinals, haben sich, nicht zuletzt unter dem vermittelnden Einfluß des Humanismus, mit ihrem fürstlichen Nachbarn in Königsberg in versöhnlichem, fast freundschaftlichem Geiste über die politischen und wirtschaftlichen Belange der beiden eng ineinander verklammerten Territorien verständigt, sodaß die durch Albrechts Hinwendung zu Luther aufgebrochenen religiös-theologischen Gegensätze darüber jahrzehntelang in den Hintergrund zu rücken schienen. Erst Hosius hat mit unbeirrbarer Konsequenz den Hohenzollern zu erneuter Bekenntnis-Entscheidung gedrängt und damit — wider Willen — eine unwiderrufliche Trennung herbeigeführt. War es doch seit seiner Translation auf den ermländischen Bischofsstuhl sein vornehmstes Ziel gewesen, das Herzogtum Preußen und dessen Landesherren zur römischen Kirche heimzuholen. Der Höhepunkt dieses geistigen Ringens fällt in die Jahre 1560—62, als Hosius in Wien, Rom und Trient für die Fortführung des großen Konzils wirkte und zugleich politische Interessen des Herzogs am Kaiserhofe wahrzunehmen suchte.

So war es ein glücklicher Gedanke, aus der umfangreichen archivalischen Überlieferung — etwa 170 an Albrecht gerichtete Briefe des Kirchenfürsten haben sich erhalten — die Korrespondenz dieses engeren Zeitraums herauszulösen und gesondert zu edieren. Die von W. ausgewählten und kommentierten Stücke, ergänzt durch einige zugehörige Schreiben aus anderer Feder, stammen sämtlich aus den Beständen des ehemaligen Königsberger Staatsarchivs (heute im Staatl. Archivlager Göttingen). Sie sind z. T. schon 1846 ff. von dem Altmeister der preußischen Historiographie, dem Königsberger Archivdirektor Joh. Voigt auszugsweise bekanntgemacht worden, die Lücken dieser älteren Publikation hatten jedoch eine eingehende Würdigung des Briefwechsels bisher verhindert.

Im Mittelpunkt der kleinen Sammlung stehen das großangelegte, traktatartige Schreiben des Kardinals aus Trient vom 12. Dez. 1561 und die etwa 80 Manuskriptseiten umfassende Antwort Herzog Albrechts vom 26. Juli des folgenden Jahres. Legt Hosius hier das Schwergewicht seiner Darlegungen auf das Problem der Kirche, ihrer göttlichen Autorität und wesensnotwendigen Einheit, so geht Albrecht von den inneren Momenten der Gnade und des Glaubens aus, von der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Heilswirken der Kirche und dem Streben des Einzelnen nach Rechtfertigung. Unabhängig von allen kirchenpolitischen Motiven, die bei der Aktion des Hosius mit im Spiele waren — er wollte u. a. den Herzog zur Beschickung des Konzils bewegen — wurde in diesen umfanglichen Schriftstücken die theologische Position der beiden Korrespondenten in einer unmißverständlichen Weise deutlich, die eine Fortführung der „Bekehrungsversuche“ des Ermländers für die Zukunft unmöglich machte.

Bonn

Peter G. Thielen

¹ E. M. Wermter: Herzog Albrecht von Preußen und die Bischöfe von Ermland (1525—1568): Zeitschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands Bd. 29 (1957) S. 198—311.

Neuzeit

Fritz Weigle: Die Matrikel der deutschen Nation in Perugia (1579—1727) ergänzt nach den Promotionsakten, den Consiliarwahllisten und der Matrikel der Universität Perugia im Zeitraum von 1489—1791 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Band 21). Tübingen (Niemeyer) 1956, 201 S. geh. DM 20.—.

Zu den angefangenen und noch nicht vollendeten Unternehmungen des Deutschen Historischen Instituts in Rom gehört auch das Thema des vorliegenden Buches: die deutschen Studenten in Italien. Aus dem früher mehr zufällig und für einzelne Universitäten bekannt gewordenen Material war schon zu entnehmen, daß die Zahl der deutschen Studenten in Italien im Mittelalter und in der Neuzeit außerordentlich groß gewesen sein muß. Besonders beliebte Studienorte waren Bologna, Padua, Perugia und Siena, aber auch in den übrigen, fast vierzig Generalstudien des italienischen Raumes waren überall deutsche Studenten vertreten. In seiner großen Abhandlung „Deutsche Studenten in Italien I: die deutsche Nation in Perugia“, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 32 (1942) hat W. unter dem Gesichtspunkt der deutschen Nation in Perugia alle Probleme der Erforschung des deutschen Studententums in Italien dargelegt und das methodische Vorgehen mit dem Ziel eines biographischen Gesamtverzeichnisses beschrieben. Der 2. Weltkrieg hat die schon weit geförderten Arbeiten unterbrochen. Jetzt sind sie wieder in Gang gekommen mit der Edition der Matrikel der deutschen Studenten in Perugia. W. schlägt nun vor, zuerst die großen Zentren der Überlieferung (Stoffblöcke) aufzuarbeiten, um dann nach Edition der Nationsmatrikeln mit dem biographischen Index, also einem Katalog der deutschen Studenten in Italien von 1200—1800 abzuschließen. Der Vorschlag scheint sehr geeignet für eine rasche Vorlegung und Verwertung des schon gesammelten Materials.

In der Einleitung gibt W. alles Wissenswerte für die Peruginer Überlieferungen, aber auch eine kurze Zusammenfassung der Organisation eines Generalstudiums aus den Quellen heraus. An vielen italienischen Universitäten war die deutsche Nation die stärkste und gewann allmählich eine fast selbständige Stellung neben der „universitas scholarium“. Das findet seinen Ausdruck in den zahlreichen erhaltenen Amtsbüchern der Nation, in der dem Rektor fast gleichgeordneten Stellung des die „natio“ jeweils leitenden Priors, wie auch in dem umfassenden Besitz an Häusern und Grundstücken. Besonders auffällig ist, daß nach den Jahrzehnten der Reformation die Zahl nicht absinkt, sondern eher noch zunimmt; erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts hört das Studium von Deutschen in Italien allmählich auf.

Die Matrikel der deutschen Nation in Perugia verzeichnet von 1579 bis 1727 die Zahl von 1887 deutschen Studenten, rund hundert weitere Namen kommen als Ergänzung aus der Universitätsmatrikel, die nur etwa ein Sechstel der in der Nationsmatrikel aufgeführten Deutschen enthält, und noch einige Dutzend aus den Promotionsprotokollen. W. hat auch den Katalog der Bibliothek der deutschen Nation in Perugia aufgefunden und in 'Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken' 34 (1954) veröffentlicht. Es ist dringend zu wünschen, daß die rasche Fortführung dieser Publikation unter einem so trefflich eingearbeiteten Fachmann auf jede Weise gefördert wird, zumal Padua und Siena ein Vielfaches an Namen deutscher Studenten gemessen an Perugia bringen werden und auch die allgemeine Universitätsgeschichte aus diesen mühsamen Quellenarbeiten großen sachlichen Nutzen ziehen kann.

Dieter Albrecht: Die deutsche Politik Papst Gregors XV. Die Einwirkung der päpstlichen Diplomatie auf die Politik der Häuser Habsburg und Wittelsbach 1621—1623 (= Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte Band 53). München (Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1956. 148 S.

Wie sehr man in einzelnen Fragen über die Darstellung in der Papstgeschichte von Pastor hinauskommen kann, zeigt die vorliegende schöne Studie, bei der es sich zwar nicht um „Einzelheiten“ handelt, sondern um eine Angelegenheit, die in den Jahren von 1621—1623 im Brennpunkt der europäischen Politik stand: um die Übertragung der Kurwürde von dem kalvinistischen Pfälzer an den katholischen Herzog von Bayern. Freilich hat sich Pastor eingehend mit dieser so wichtigen, für eine künftige Kaiserwahl vielleicht entscheidenden Frage befaßt, aber hauptsächlich nach den von Rom ausgegangenen Brevens, die die politischen Hintergründe oft eher verschleiern als erhellen. So ist es lebhaft zu begrüßen, daß der Verf. dieser Schrift sich die Mühe gemacht hat, den weithin verstreuten Materialien zur Sendung des Wiener Nuntius Carlo Carafa und anderer Beteiligter nachzugehen. Damit rühren wir freilich an das leidige Problem der „Nuntiaturrechnungen“, die trotz ihrer Lücken und Fehler eine der wichtigsten Quellengattungen zur neueren Geschichte darstellen und deren Erschließung mit allen Mitteln vorangetrieben werden sollte. Wer die Materialien einigermaßen kennt, weiß zur Genüge, welche Massen hier zu bewältigen sind und welche Schwierigkeiten der Überlieferung sich dabei ergeben.

Aus dem neu erschlossenen oder neu gedeuteten Quellenmaterial gelingt A. eine plastische Schilderung der die europäische Politik in Madrid, Rom, Brüssel, Wien und München so sehr in Atem haltenden Angelegenheit. Die Politik der Ludovisi (Papst Gregor XV. und sein Kardinalnepot Ludovico Ludovisi) wird wegen ihrer echten Religiosität mit Recht sympathisch beurteilt. Eine wichtige Figur, der Kapuzinerpater Hyazinth von Casale ist in seinem oft unerleuchteten Eifer und seiner religiösen Gewalttätigkeit gut gezeichnet und man möchte wünschen, daß dieser Gestalt die verdiente Monographie nicht mehr länger vorenthalten bleibt. Mit welchen Mitteln P. Hyazinth arbeitet zeigt etwa die Bedrohung des Mainzer Kurfürsten mit der Exkommunikation, wenn er den von der kurialen Politik vorgezeichneten Weg nicht mitgehen will; auch der Kurfürst und seine politische Auffassung sind hier sehr beachtlich charakterisiert. Die Frage, ob die Kurie ein autoritatives Recht der Entscheidung in der Übertragung der Kurwürde allgemein beansprucht, ist von A. gesondert behandelt worden in seinem Aufsatz: Der hl. Stuhl und die Kurübertragung von 1623 (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken Band 34, 1954). Es kann demnach nicht bezweifelt werden, daß man in Rom noch im 17. Jahrhundert sich das Recht zumaß, wenn auch der Kardinalnepot klüger war als seine Gutachter und in dem vorliegenden Falle auf die Geltendmachung des „Rechtes“ verzichtete.

Tübingen

K. A. Fink

Arthur Rhode: Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande (= Marburger Ostforschungen Bd. 4). Würzburg (Holzner) 1956. VIII, 263 Seiten, 3 Karten geb. DM 12.—.

Rh. beschäftigt sich im wesentlichen mit den evangelischen Gemeinden deutscher Muttersprache. Das hat einmal seinen Grund darin, daß die vorliegenden Ausführungen „in stark verkürzender Umarbeitung“, etwa auf ein Viertel beschränkt, gedruckt wurden. Man wird zum andern beachten müssen, daß Rh. ein „Buch der Erinnerung für die vertriebenen Mitglieder der Posener Kirche“ vorlegt; es wurde aus dem Gedächtnis niedergeschrieben, da das ursprüngliche, in Jahren sorgfältiger Arbeit gesammelte Material bei der Vertreibung verloren ging, Literatur aber nur schwer und lückenhaft zu beschaffen war. Endlich sollte man nicht außer acht lassen,

daß sein ursprünglicher Plan ein dreifacher war: neben der Provinzial-, eine Parochial- und Lokal-Kirchengeschichte, für die schon umfangreiche Vorarbeiten geleistet waren. Wer das alles bedenkt, wird sich wundern über das erstaunliche Gedächtnis des Verfassers, was Daten und Namen betrifft, und ihm manche unterlaufende Irrtümer verzeihen.

Man könnte ein stärkeres Eingehen auf die zahlreichen Verbindungslinien vor und nach der Reformation ins Ordensland Preußen oder ins „Reich“ wünschen, statt der horizontalen mehr vertikale oder diagonale Schnitte erwarten und was der Wünsche mehr wären, — immer wird man sich auf das oben gesagte verweisen lassen müssen.

So ergibt sich allzuleicht der Eindruck eines bunten Feldblumenstraußes, dessen Farbfülle eher erdrückt als eine Übersicht ermöglicht. Die Liebe des Verfassers zu seiner Heimatkirche und der reiche Ertrag seiner Forschungen ließen ihn gewiß ungerne auf Einzelheiten verzichten, die wohl lokal und parochial belangreich, aber für die Gesamtkirchengeschichte weniger wichtig erscheinen.

Allerdings sind wir damit schon bei den Grundunterschieden zur reichsdeutschen Kirchen- und Reformationsgeschichte: Der Grundsatz „cuius regio eius religio“, der im „Reich“ zur Ausbildung der Landeskirchen führte, brachte es bei der durchgängigen Ohnmacht des polnischen Königtums und auch der Bischöfe mit sich, daß selbst kleine Adlige die Freiheiten deutscher Reichsfürsten beanspruchten und Land und Leute schnell reformierten und rekatholisierten. Der Tod eines Grundherrn konnte zugleich für seine Städte und Dörfer einen Glaubenswechsel bedeuten, der oft mit Verfolgung, Leid und Not verbunden war, zumal dann, wenn völkische Gegensätze lebendig wurden.

Aus dieser Selbstherrlichkeit ergab sich ferner, daß die um ihres Glaubens willen anderswo Vertriebenen hierzulande oft eine Zuflucht fanden: Böhmisches Brüder, Unitarier und Sozinianer, Mennoniten, Calvinisten und Lutheraner, die die neugegründeten Städte bevölkerten oder als freie Bauern unter der Herrschaft lebten, die sie gerufen hatte. Diese Verschiedenartigkeit der Herkunft hinderte mehr einen Zusammenschluß der Evangelischen als daß die fast allen gemeinsame deutsche Muttersprache ihn fördern konnte.

Gewiß hat die kleine und große Politik hier mehr als anderswo ihre heilsamen und unheilvollen Spuren hinterlassen, von den Tagen der Reformation und Gegenreformation über die Zeiten des Nordischen Krieges und die Teilungen Polens bis hin zu den Jahren der polnischen Republik und des „Reichsgaus Wartheland“, davon ist die „Geschichte der Evangelischen Kirche im Posener Lande“ ein beredtes Zeugnis; wie jede Kirchengeschichte hat auch sie ihre „göttliche“ und ihre „menschliche“ Seite als Geschichte von menschlichen Opfern und Leiden, Schuld und Sühne, Versagen und Dulden, Schlangenklugheit und Taubeneinfalt. Mögen die Kirchengebäude in Trümmer sinken, manche Namen werden unvergessen sein, die eines Amos Comenius, des großen Pädagogen aus Lissa, eines Valerius Herberger mit seinem Kripplein Christi in Fraustadt bis hin zu Theodor Zöckler in Stanislaw und Paul Blau, dem letzten Generalsuperintendenten.

Wuppertal

E. Riedesel

Valdo Vinay: Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo. (= Collana della Facoltà Valdese di Teologia — Roma), Torre Pellice (Libreria Editrice Claudiana) 1956. 262 S. brosch. 1400 L.

V. hat den zehnten Jahrestag des Todes Bs zum Anlaß genommen, dem Leben und Werk des exkommunizierten Priesters und Professors an der Universität Rom eine eingehende Studie zu widmen. Die ersten vier Kapitel enthalten ein Bild von dem Entwicklungsgang Bs, seinen Jugendjahren (1881—1906; c. 1), den Auswirkungen der Enzyklika „Pascendi“ (1907—1914; c. 2), der „Verteidigung der Freiheit im politischen Leben und in der wissenschaftlichen Forschung“ (1915—1931;

c. 3) und den letzten Jahren des Modernisten (1932—1946; c. 4). V. zeigt, daß schon die Jugend des zum Priester Berufenen (S. 11) durch die Auseinandersetzung mit einer scholastischen Geisteshaltung geprägt ist; im Jahre 1901 verläßt B. das „Seminario Romano di Sant' Apollinare“ — zwei Jahre später wird er zum Priester geweiht (S. 13f). In der Folgezeit ist die geistige Entwicklung B.s ständig durch die Spannung zweier Pole bestimmt, durch die Treue zu seiner Kirche und dem priesterlichen Amt einerseits und durch ein wissenschaftlich begründetes Wahrheitsbewußtsein und einen ethisch-religiösen Fortschrittsoptimismus andererseits. Er schließt sich der entstehenden modernistischen Bewegung an, doch sieht er sie auch in seiner späteren Entwicklung — im Gegensatz zu Loisy — stets als ein Mittel zur Wiedergeburt des römischen Katholizismus und der menschlichen Gesellschaft. B. ist der Verfasser der „Lettere di un prete modernista“ (S. 43), die wohl eine der schärfsten Entgegnungen auf die Enzyklika „Pascendi“ darstellen, gleichwohl unterwirft er sich den antimodernistischen Maßnahmen seiner Kirche, als er dazu aufgefordert und durch eine weitherzige Auslegung des Antimodernisteneides ermutigt wird. Auch als er 1921 vorübergehend und 1924 endgültig exkommuniziert ist, erkennt er in dem Bemühen um Aufhebung des Disziplinarurteils die kirchliche Autorität an. Freilich die Bedingung völliger Unterwerfung vermag er nicht zu erfüllen; sie hätte einen Verzicht auf den Lehrstuhl für „Geschichte des Christentums“ an der Universität Rom eingeschlossen, der für ihn die Wahrnehmung seines priesterlichen Auftrages bedeutete (S. 69). Dieser Auffassung des Lehramtes entspricht es, daß B. auch den Treueid auf die faschistische Regierung verweigert und als Konsequenz die Entlassung aus dem Staatsdienst auf sich nimmt. So wird B. zum kirchlich und politisch Geächteten. Dieser Situation enthebt ihn nicht der Kontakt mit den protestantischen Kirchen Italiens und der Schweiz, denn zum Übertritt kann er sich nicht entschließen, auch nicht das Ende der faschistischen Ära, denn das Staatskonkordat steht seiner völligen Rehabilitierung im Wege. Trotzdem fühlte sich B. bis zu seinem Tode in seinem Gewissen „kirchlich“ gebunden — die Symbole des Priestertums, Kelch und Hostie, schmücken wie bei dem Freunde George Tyrell seinen Grabstein —, freilich an eine Kirche, die für ihn zuletzt nicht mehr ausschließlich mit der römischen identisch war, sondern ökumenische Weite gewonnen hatte (S. 127).

Nach Möglichkeit der chronologischen Entwicklung folgend, gibt V. in den letzten fünf Kapiteln eine Zusammenfassung der theologischen Konzeption B.s. Die Darstellung des „Wesens des Christentums“ (c. 5) setzt bei dem Streit Harnack-Loisy ein. Es ist charakteristisch, daß sich B. der organisatorischen Kirchenidee Loisy anschließt, die er auch dann noch vertrat, als Loisy sie schon längst verlassen hatte. Gleichzeitig behauptet B. aber die normierende Funktion der Verkündigung Jesu für die Kirchengeschichte und gewinnt so ein kritisches Prinzip, das gegen die damalige kirchliche Organisation gewandt zu haben ihm letztlich die Exkommunizierung eintrug. Die gleiche kritische Intention liegt auch dem Verständnis des Christentums zugrunde, das B. in den *Ricerche religiose* (Bd. 1, 1925 S. 107) ausspricht und V. für diesen Abschnitt zum Ausgangspunkt nimmt. Danach ist das Christentum „eine originale Ethik, die von einem einfältigen Glauben an den himmlischen Vater geleitet, von einer tiefen soteriologischen Erfahrung belebt wird und notwendig in eine optimistische Eschatologie einmündet“ (S. 131). V. ist freilich weit davon entfernt, der Buonaiutischen Definition des Christentums zuzustimmen. Er unterzieht die Kritik B.s seinerseits einem kritischen Urteil, das der römischen Kirche in ihrer Haltung gegenüber dem Modernisten Recht gibt, und meint, daß die großen protestantischen Konfessionen und die orientalischen Kirchen aus denselben Gründen B. als heterodox hätten erklären können (S. 147), ein Satz, der von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen aus gesehen gewiß „richtig“ ist, aber von B. zweifellos als Ausdruck eines „intellektualistischen Dogmatismus“ beiseite geschoben worden wäre und daher die kritische Gegenfrage hervorruft,

ob hier dem Wollen B.s, dem „richiamo profetico“, den V. zugleich berücksichtigen möchte (ebd.), wirklich auf der ihm eigenen Ebene begegnet wurde. —

Als eine weitere Periode in der geistigen Entwicklung B.s stellt V. die „Joachimische Eschatologie“ dar (c. 6). Joachim von Fiore ist für B. ein Repräsentant jener geistigen Bewegung, die sich gegen die rationale Spekulation, also auch gegen die thomistische Scholastik, wendet und zu Unrecht von der Kirche negiert worden sei. B.s Rezeptionskraft reicht jedoch weit über die Joachimische Theologie hinaus. Unter der Überschrift „Der religiöse Synkretismus“ (c. 7) bietet V. eine Übersicht über die Universalität des Denkens B.s, das die gesamte Tradition der Mittelmeerländer umfaßt, aber zugleich im einzelnen differenziert, nämlich unter dem Einfluß Bergsons das genuine Christentum (als „religione aperta“) den „moralì e religiosità chiuse“ entgegenstellt. In dem Abschnitt „Die lutherische Reformation“ (c. 8) kann V. auf eigene Arbeiten über Luther und Lutherforschung zurückgreifen. Daher darf dieses Kapitel wohl als eines der besten des Buches bezeichnet werden. B. publiziert seine Untersuchung über die Reformation, als er die Aufhebung seiner Exkommunizierung betrieb. Diese Situation ist auf seine Stellungnahme nicht ohne Einfluß geblieben (vgl. S. 195f). Dazu kommen „psychologische Schwierigkeiten“, die sich aus seinem geistigen Entwicklungsgang herleiten, und nicht zuletzt die Einwirkungen einer „teutonischen“ Lutherliteratur, auf die sich B. in seinem Werk bezieht. V. nimmt vor allem dieses Kapitel zum Anlaß, auf Grund der Position Luthers seine Kritik an B. geltend zu machen und diese besonders am Offenbarungsbegriff zu entfalten. Mit Sicherheit dürfte die sachliche Konfrontation der Theologie B.s mit den entsprechenden Aussagen Luthers Zustimmung finden. Gleichwohl ist zu fragen, ob nicht das Verhältnis B.s zu dem Reformator auch unter einem positiven Aspekt gesehen und der Modernist darin gegen seine eigenen Äußerungen verstanden werden kann — gerade weil die Beurteilung Luthers durch B. nichts anderes als ein Mißverständnis darstellt. Ist es nur ein Zufall, daß sich beide gegen eine sich gesetzlich verstehende Kirche aufgerufen fühlten und die Freiheit des Gewissens neben seiner Bindung — bei B. in Form der „vocazione sacerdotale“ — behaupteten? Und liegt nicht auch in der Buonaiutischen Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz (vgl. S. 212 und 181 A 4), die sich nicht scholastisch auflösen läßt und aus der für B. der Kampf gegen die „monologica autarchia religiosa“ der idealistischen Philosophie folgt (S. 177f A 2), eine Parallele zu der Theologie Luthers? Hier wäre gewiß noch manches zu sagen gewesen, und unter diesem Gesichtspunkt hätte vielleicht auch das Schlußkapitel („Die katholische Kirche“, c. 9), das in besonderer Weise eine positive Würdigung des Modernisten bringt, einen noch umfassenderen Charakter erhalten. In seiner vorliegenden Gestalt beschränkt es sich — darin auch dem chronologischen Aufriß entsprechend — im wesentlichen auf eine Darstellung der Auseinandersetzung B.s mit dem politischen Weg der Kurie während seiner letzten Lebensjahre. Zugleich versucht V. den „vigore profetico“ B.s aufzuzeigen, der sich nicht allein auf die römische Kirche sondern darüber hinaus auf die gesamte ökumenische Christenheit richte (S. 221f).

Obwohl V. sein eigenes Urteil nicht verschweigt, zeichnet sich seine Untersuchung im Gegensatz zu einem großen Teil der bisher erschienenen Buonaiutiliteratur durch das Bemühen um eine größtmögliche Objektivität aus. Aus der umfangreichen Hinterlassenschaft B.s, die nicht weniger als viertausend Titel umfaßt, wurde durch kritische Sichtung und sorgsame Erfassung der Details ein geschlossenes Bild von der Entwicklung und der Komplexität des Denkens des „letzten Modernisten“ (G. Ricciotti) entworfen. Darin liegt das wesentliche Verdienst dieser sorgfältigen und sympathischen Arbeit.

Göttingen

G. Streckler

Notizen

In ZKG 68, 1957, 342 f. konnte auf den I. Band des auf drei Bände berechneten Evangelischen Kirchenlexikons hingewiesen werden. Inzwischen ist nun Band II erschienen: *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber; Bd. II: H—O (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958; 1794 Sp. geb. DM 75,50). Man kann wohl sagen, daß dieser Band die Höhenlage von Band I nicht nur beibehalten hat, sondern daß er sogar in einzelnen Partien noch besser gelungen ist als der I. Band. Auf knappem Raum wird dem Leser eine reiche Belehrung zuteil. Die Artikel sind gut gearbeitet und durch kurze, aber meist sachgemäß ausgewählte Literaturangaben ergänzt und geben so dem Leser nützliche Hinweise auf die Probleme und damit zur weiteren Arbeit. Der Kirchenhistoriker findet neben einer Reihe von biographischen Artikeln und geographisch bestimmten Übersichten wie z. B. *Hannover, Hessen, Indien, Italien* (dieser Art. von Miegge ist besonders gut gelungen) vor allem wieder einige schöne Artikel, die einzelne Phasen oder Probleme verfolgen, z. B. *Heiligenverehrung, Jansen und Jansenismus, Jesuiten, Kaisertum und Papsttum, Mystik, Neologie*. Daß die Stichworte *Kirche* und *Luther* und alle damit zusammenhängenden Begriffe und Phänomene ausreichend behandelt sind, versteht sich wohl von selbst. Der Art. *Luther* von Ernst Wolf ist geradezu ein Muster eines knappen und doch äußerst reichhaltigen Überblicks über Leben und Werk des Reformators. Besonders erwähnenswert scheint mir die Zeitafel, die H. Reller unter dem Stichwort *Kirchengeschichte* auf 34 Seiten beige-steuert hat. Natürlich gibt es auch schwächere Beiträge. So halte ich z. B. den Art. *Hellenismus* von C. Schneider für unzureichend und in dem Abschnitt über Hellenismus und Christentum für hoffnungslos antiquiert. Aber solche Pannen werden bei einem Sammelwerk niemals zu vermeiden sein. Im ganzen bestätigt sich das Bild, das man schon von Band I gewonnen hat: Das EKL wird seinen Zweck, nämlich den, der eine kurze zuverlässige Information wünscht, gut zu unterrichten, wirklich erfüllen, und wird jedem für die weitere Arbeit hilfreich den Weg weisen. Die starke Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart (z. B. Mission, aber auch Ökumene) sichert diesem handlichen Nachschlagewerk durchaus seinen Platz neben den größeren Werken gleicher Art.

Bonn

Schneemelcher

Neben den großen protestantischen Nachschlagewerken wie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ und die „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ hat seit ca. 30 Jahren das katholische „Lexikon für Theologie und Kirche“, seinerzeit herausgegeben von M. Buchberger, seinen festen Platz in unseren wissenschaftlichen Bibliotheken. Es ist daher zu begrüßen, daß jetzt eine völlig neu bearbeitete Auflage dieses wertvollen Nachschlagewerkes zu erscheinen beginnt, von der der I. Band bereits fertig vorliegt: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begründet von Dr. Michael Buchberger, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Eugen Seiterich, Freiburg i. Br., hrsg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahnner, Innsbruck; I. Band A—Baronius (Freiburg, Herder, 1957; 56 S., 1272 Sp., 10 Taf., 8 Kart.; Ln. DM 69.—). Eine ausführliche Würdigung dieses Bandes wird im nächsten Heft unserer Zeitschrift veröffentlicht.

Von dem Reallexikon für Antike und Christentum sind inzwischen die Lieferungen 20—26 erschienen (*Reallexikon für Antike und Christentum*, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt; hrsg. von Theodor Klauser; Lieferung 20—26: Cyprianus III-Dreizehn; je Lfg. 80 S. DM 12,50; Stuttgart, Hiersemann, 1956—1958). Eine ausführliche Würdigung muß aus Platzgründen für das nächste Heft zurückgestellt werden. Ebenso kann hier zunächst nur darauf hingewiesen werden, daß die RGG in ihrer Neubearbeitung rüstig voranschreitet und jetzt bereits bei Lieferung 25 steht

(Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., in Gemeinschaft mit H. Frhr. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege, K. Løgstrup hrsg. von Kurt Gallig; Lfg. 13—25: Bibel-Eid; Tübingen Mohr, 1957—58; je Lfg. DM 4,20). Über den Inhalt dieser Lieferungen wird ebenfalls im nächsten Heft berichtet.

Bonn

Schneemelcher

Was ist Kirchengeschichte? Diese Frage, die Joseph Chambon einem Büchlein als Titel gegeben hat (*Was ist Kirchengeschichte*. Maßstäbe und Einsichten; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957; 165 S. kart. DM 6,80), hat, seitdem es eine Kirchengeschichte als theologische Disziplin gibt, d. h. seit der Aufklärung und nicht etwa seit Lukas, wie Ch. anzunehmen scheint, die Theologen und speziell die Kirchenhistoriker bewegt. Dem großartigen Versuch, Kirchengeschichte zu verstehen, den F. Chr. Baur unternommen hat, sind viele andere gefolgt; in neuester Zeit hat vor allem G. Ebeling sich um die Problematik bemüht, manche andere Beiträge wären dazu zu nennen. Das bedrängende Hauptproblem ist dabei die ‚Geschichtlichkeit‘ der Kirche, in dem vielschichtigen Sinn dieses Begriffes, wie er in der modernen Diskussion zu Tage getreten ist. Damit hängen dann die anderen Fragen nach Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte, nach der Gestaltwerdung des Evangeliums in der Welt usw. zusammen. Nun, von all diesen Problemen ist Chambon nicht bedrückt. Er hat einen „goldenen Hauptschlüssel“, mit dem er die besondere Welt der Kirchengeschichte aufschließen will, das Wort Gottes, und dazu einen „Platinschlüssel für die Sondierung allerinnerster Fächer des kirchengeschichtlichen Tresors“, der „auf seine Weise ein Universalschlüssel der Reichgottesgeschichte“ ist (S. 162; dazu S. 7—11), den Schlüssel des Kreuzes. Damit geht Ch. nun an die Einzelthemen heran: „Hunger und Erfüllung“, „Vollmacht“, „Form und Inhalt“, „Typologie“, „Verschiebungen“, „Niedergang“, „Kunst in der Kirchengeschichte“. Es kann hier nicht auf Einzelheiten dieser in saloppem Stil geschriebenen und mit Zitaten reich gesegneten Ausführungen eingegangen werden. ‚Maßstäbe und Einsichten‘ will der Verf. vermitteln: Maßstab ist für ihn offensichtlich nicht etwa das Wort Gottes, sondern ein primitiver reformierter Pietismus, und die Haupteinsicht, die dem Leser geboten wird, besteht doch darin, daß die Erweckungsbewegungen (und was der Verf. dafür hält) die Höhepunkte der Kirchengeschichte darstellen. Daß die Probleme der Alten Kirche, speziell des 4. Jh. überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Verf. treten, überrascht daher ebenso wenig, wie daß Luther und auch Calvin in einer merkwürdigen, falschen Beleuchtung vor den Leser gestellt werden. Das Kapitel über die Kunst ist in seiner Primitivität kaum überbietbar. Wer die früheren Arbeiten des Verf. kennt (*Der französische Protestantismus*, 6. Aufl., 1948; *Der Puritanismus*, 1944; das *Anti-Bultmann-Pamphlet: Wider das Abzweibeln des NT*, Licht und Leben 1949), weiß, daß er immer die Dinge simplifiziert und wird daher auch zu dem Problem der Kirchengeschichte kaum etwas anderes erwartet haben. Jedenfalls ist das Buch für den, der sich ernsthaft um die Problematik der Kirchengeschichte, d. h. um die *G e s c h i c h t e* der Kirche Jesu Christi in dieser Welt, und nicht um ein nebulöses Reich Gottes, das doch mit der kleinen Herde der Erweckten identifiziert wird, bemüht, keine Hilfe; vollends für den, der die geschichtstheoretischen Bemühungen von F. Chr. Baur bis Ebeling verfolgt, ist es ein erstaunlicher Anachronismus. Die Brille, mit der der Verf. die Dinge betrachtet, ist leider aus Milchglas.

Bonn

Schneemelcher

Von dem großangelegten Quellenbuch zur Kirchengeschichte, das Ernst Staehelin unter dem Titel *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und

allen Konfessionen' herausgibt (vgl. zu Band I—III: ZKG 64, 1952/3, 329 f. und 67, 1955/6, 325 f.), ist jetzt der IV. Band erschienen (Vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Basel, Fr. Reinhardt, 1957. X, 508 S. geb. DM 39,—). Er umfaßt die Epoche der Reformation und der Gegenreformation, die Auswahl war also bei der Fülle des vorhandenen Materials eine besonders schwierige Aufgabe. Was soll in eine solche Sammlung aus Luthers Schriften, was aus Calvins Werken aufgenommen werden? Nun, Staehelin hat diese Aufgabe unter Berücksichtigung des gewählten Themas und des damit gegebenen Auswahlprinzips („Reich Gottes“) recht ansprechend gelöst. Es wäre wirklich sinnlos, über die getroffene Auswahl zu rechten. Der Band bekommt ja auch nicht von Luther oder Calvin her sein Gesicht, sondern von der Gesamtheit der Zeugen. Es sind dabei wiederum recht wichtige und auch interessante, oft genug vergessene Stimmen zu Gehör gebracht worden. Eine Überraschung sind die Texte aus den Schriften des Columbus. Wichtig sind die reichlich gebotenen Texte aus dem Lager der „radikaleren Reformier“ d. h. von dem ‚linken Flügel‘ der Reformation. Daß auch die anglikanische Kirche, der römische Katholizismus und die morgenländische Kirche berücksichtigt sind, entspricht der ganzen, sehr weiten Anlage des Werkes, das wirklich ein brauchbares und wertvolles Hilfsmittel ist.

Bonn

Schneemelcher

Die Sektion für Kirchengeschichte des Kongresses, der 1953 die 400-Jahr-Feier der Universitas Gregoriana beging, hat ihre Beiträge in drei Bänden veröffentlicht. Während die Arbeiten über das Mittelalter (Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifazio VIII) in den *Miscellanea Historiae Pontificiae* Vol. XVIII und die zur Neuzeit (über den Jansenismus) in den *Analecta Gregoriana* Vol. LXXI (vgl. ZKG 68, 1957, 207—209) erschienen sind, bringt der hier anzuzeigende erste Band die Studien zum ersten und dritten Zeitraum: *Studi sulla Chiesa Antica e sul Pumanesimo*. 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. LXX. Series Facultatis Hist. Eccl., Sectio A [n. 31]). Rom (Apud Aedes Univ. Gregorianae) 1954. XI, 352 S. Die acht Beiträge des ersten Teiles handeln von den Hilfswissenschaften und der Geschichte der alten Kirche. E. Josi zeigt, was die christliche Archäologie im Laufe ihrer Geschichte zur Erforschung der Kirchengeschichte beitragen konnte. José Vives, der sich durch eine Sammlung der christlichen Inschriften des römischen und westgotischen Spanien bekannt gemacht hat, weist an treffenden Beispielen, meist aus seiner eigenen Arbeit, den Wert und rechten Gebrauch der Epigraphik als kirchengeschichtlicher Hilfswissenschaft nach, der noch nicht genügend beachtet werde, und drängt auf regelmäßige Erneuerung der Hilfsmittel. Diesen beiden allgemeineren Beiträgen folgen im ersten Teil noch sechs speziellere von J.-Réal Laurin, Henry G. J. Beck, Serafino Prete, Gabriel Seguí Vidal, Ildefonso Tassi und Anscario Mundó. Ohne die anderen Arbeiten geringer werten zu wollen, nenne ich die von Vidal, weil sie für die Missionsgeschichte wichtig ist. Denn er macht wahrscheinlich, daß auf Menorca entgegen der sonstigen Gewohnheit das Christentum von einer neu ausgegrabenen abgelegenen und schmucklosen Basilika in die Stadt gelangte. — Der zweite Teil des Buches umfaßt elf Abhandlungen, darunter zwei recht umfangreiche in deutscher Sprache, über den Zusammenhang der jesuitischen Studienordnung mit dem Humanismus. G. Toffanin behandelt dieses Thema ganz allgemein; mehrere Beiträge gehen dem Humanismus in der ausgedehnten Missionsarbeit der Jesuiten nach. Beispielsweise bringt J. F. Schütte Neues über die Einführung japanischer Priester in die europäische Kultur mittels eines in gutem Latein abgefaßten, 1590 in Makao gedruckten Buches. — Das Thema „Humanisme Jésuite et Humanisme de l'Orient“ erörtert H. Bernard-Maitre in aller Kürze doch so, daß man die Gegenwartsbedeutung des Problems empfindet.

Bad Godesberg

H. Karpp

Wie die Paulusmonographie von Johannes Munck (Paulus und die Heilsgeschichte = Acta Jutl. XXVI 1, Teol. Ser. 6. 1954), so ist auch eine nachträglich erschienene Vorarbeit dazu (Johannes Munck: Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9—11 (= Acta Jutlandica, Aarsskrift for Aarhus Universitet XXVIII 3, Teologisk Serie 7. Kopenhagen, Munksgaard, 1956. 114 S. brosch. Dkr. 11.—) von der Idee eines einheitlichen Ursprungs des Urchristentums beherrscht. In ausführlicher Einzellexegese und Diskussion mit der Literatur versucht sie den Nachweis, daß Röm 9—11 ein ungebrochenes Verständnis des Geschicks Israels bieten: Paulus beklagt die Aufrichtung der *ἰδία δικαιοσύνη* durch die Juden im Hinblick auf die Zeit des historischen Jesus, während er in Bezug auf die gegenwärtige Haltung Israels nicht ausdrücklich von Schuld spricht und die Verhärtung der Mehrzahl des Volkes für ein Interim hält. In der durch das Auftreten des Antichristen charakterisierten Schlußphase der Geschichte wird der (repräsentativ gemeinte) *πᾶς Ἰσραὴλ* bekehrt werden. — Weitere Besinnung auf das von M. bereits in „Israel and the Gentiles in the NT“ (JThSt NS 2, 1951, S. 3 ff.) aufgeworfene Problem wird demgegenüber die Tragweite der von E. Dinkler (Prädestination bei Paulus, Festschrift für G. Dehn, hrsg. v. W. Schneemelcher, 1956, S. 88) eingeführten dialektischen Unterscheidung zwischen historischem und eschatologischem Israel bei Paulus auszumessen, den von ihm konstatierten „entscheidenden Widerspruch“ (a.a.O. S. 90) zwischen c. 9 und 11 einfach anzuerkennen und sich mit so „sperrigen“ Formulierungen wie dem dritten *ἔνν* 11, 31 auseinanderzusetzen haben.

Bonn

G. Klein

Mit den Kapiteln 1—7 der Apostelgeschichte befaßt sich eine im wesentlichen aus Volkshochschulvorlesungen der Universität Basel hervorgegangene Veröffentlichung von B o r e i c k e (*Glaube und Leben der Urgemeinde* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 32). Zürich (Zwingli-Verl.) 1957. 179 S. DM 19.—). Der Stoff wird in sieben Abschnitte gegliedert (denen ein Sachregister S. 177 und ein Personenregister S. 178 f. folgen): 1. „Situation und Organisation der ersten Christen“ (Apg 1,1—26; S. 9—26): Mischung von episkopaler (Petrus!) und presbyterialer Verfassung (S. 25). 2. „Die geistlichen Erfahrungen der ersten Christen“ (2, 1—13; S. 27—37): ekstatisches Reden zu Pfingsten (S. 31—33). Der Völkerkatalog 2,9—11, in Antiochia entstanden (S. 35 f.), wandle eine astrologische Aufzählung ab, welche die Länder den Tierkreiszeichen zuordnet. 3. „Form und Inhalt der ersten christlichen Predigt“ (2,4 14—41; S. 38—54): nicht wortgetreu, aber der Art des Petrus entsprechend (S. 41). 4. und 5. Zwei Überlieferungen über dieselbe „sadduzäische“ Verfolgung der christlichen Gemeinschaft (2,42—4,31/4,32—5,42; S. 55—84/85—114): Harnacks bekannte Dublettenthese wird wieder aufgenommen. 6. „Nationalradikale Verfolgung“ (6,1—15; S. 115—128): die ‚Hellenisten‘ seien meist Proselyten (S. 116 f.). 7. „Die göttliche Offenbarung und das heilige Land“ (7,1—8,3; S. 129—176): R. variiert hier die Auslegung Wendts: Hauptthema der sinngetreu wiedergegebenen Stephanusrede sei die Unabhängigkeit der Offenbarung vom hl. Land und Platz, Nebenthema Israels Widerstreben oder Grausamkeit (S. 133 f.). R.s Buch bemüht sich, „dem Text einen geschichtlich und theologisch lehrreichen Sinn abzugewinnen“ (S. 7) und dabei „die Interessen der Nicht-Theologen . . . gewissermaßen“ (gemeint ist: in gewissem Maße) zu befriedigen, ohne in eine „destruktive“ Kritik zu geraten. Faktisch bleibt es dabei zumeist in den Fragen und Antworten der vorigen Generation.

Münster

E. Haenchen

Wenn es auch trotz der Zusammenfassung von zwei Jahren den Jahresberichten für Deutsche Geschichte nicht gelungen ist, die beabsichtigte Verkürzung zwischen Erscheinungs- und Berichtsjahr zu erreichen, so konnte im 3./4. Jhg. doch eine

wesentlich vollständigere und genauere Erfassung des Schrifttums vorgenommen werden (Jahresberichte für Deutsche Geschichte, hrsg. im Auftrage der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Fritz Hartung. Neue Folge, 3./4. Jhg. 1951/52, Berlin [Akademie-Verlag] 1956. XXIV u. 439 S. geh. DM 48.—). Das kommt besonders auch in dem Zeitschriftenverzeichnis zum Ausdruck: für 1949 163 Titel; 1950 429 Titel, von denen bei 102 der Grundsatz der Autopsie nicht durchgeführt werden konnte; für 1951/52 blieben von 538 Titeln nur noch 26, die nicht eingesehen werden konnten. Die immer mehr anschwellende Literatur machte einen strengeren Maßstab bei der Aufnahme notwendig. Davon wurde besonders die landes- und lokalgeschichtliche Literatur betroffen, die in den seit 1951 wieder erscheinenden Blättern für deutsche Landesgeschichte einen eigenen zuverlässigen Wegweiser besitzt. Auch die Literatur über die Randgebiete des alten deutschen Reiches wurde eingeschränkt. Kleinere Verbesserungen im Aufbau und die Erweiterung des Sachregisters sollen dankbar vermerkt werden.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Nach dem Tode von Franz Xaver Seppelt hat Georg Schwaiger die Weiterführung der Papstgeschichte übernommen. Es liegt nun Band IV, der erste Band, für den Schwaiger allein verantwortlich ist, vor: Geschichte der Päpste, Vierter Band: Von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. (München, Kösel 1957; 527 S. geb. DM 33.—). Schwaiger hat das Werk ohne Zweifel im Sinn seines Lehrers fortgeführt, d. h. er hat auch in diesem Band der Neuauflage eine gut lesbare, für einen weiteren Kreis bestimmte Darstellung geboten, die wissenschaftlich sauber fundiert ist und die durch ein reiches Literaturverzeichnis (das leider etwas unübersichtlich ist) ergänzt wird. In 5 Kapiteln wird die Geschichte des Papsttums vom Ende des 13. Jh. bis zum Ende des Renaissance-Papsttums dargestellt. Avignon, Schisma, Reformkonzilien und Beginn der Reformation — mit diesen Stichworten sind die Probleme angedeutet, mit denen dieser Band es zu tun hat. Sie werden dem Leser in abgewogener und klarer Darstellung nahegebracht und das Bemühen, maßvoll, gerecht und wahrheitsgetreu zu berichten, ist auch an diesem Band hervorzuheben (vgl. vor allem die Darstellungen Alexanders VI. und Luthers). Man wünscht dem Werk einen baldigen guten Abschluß.

Bonn

Schneemelcher

Das von Benediktinern in den Jahren 1885—1892 in neun bzw. zehn Bänden herausgegebene ‚Regestum Clementis papae V ex Vaticanis archetypis... nunc primum editum etc.‘ war ohne Indizes geblieben; doch waren die von den Herausgebern angefertigten Indexzettel dem Vatikanischen Archiv übergeben worden. Dieser hat sich nun die Ecole française in Rom angenommen und 1948 mit der ‚table chronologique‘ und ‚table des Incipit‘ begonnen. Den Abschluß dieser Indexarbeiten bringt der stattliche Faszikel: Tables des Registres de Clément V publiés par les Bénédictins établies par Y. Lanhers et C. Vogel sous la direction de R. Fawtier et G. Mollat. Tables (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3^e série). Paris (de Boccard) 1957. S. 69—416. Besonders sei aufmerksam gemacht auf die sehr wichtigen Appendices, die eine Reihe von bedeutsamen Material aus den ‚Instrumenta Miscellanea‘ des Vat. Archivs und zu einem kleineren Teil aus den ‚Instrumenta archivii castri s. Angeli‘ enthalten mit orientierenden Angaben zu den hier vorherrschenden Originalüberlieferungen. Eine Erleichterung für den Benutzer bedeutet der ‚Index analyticus notabilium rerum‘.

Tübingen

Fink

Auf die schwierigen Fragen, die die Organisation der großen französischen Registerpublikation dem 14. Jahrhundert stellt, habe ich in dieser Zeitschrift 66 (1954/55) S. 323 und ausführlicher in dem Beitrag: Neue Wege zur Erschließung des Vatikan.

Archiv in Festgabe für Karl Adam 1956 hingewiesen. Die Bearbeitung der Kural- und Sekretbriefe, also des vorwiegend politischen Materials für den Pontifikat Gregors XI. wurde 1937 begonnen und ist jetzt abgeschlossen: *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370—1378) relatives à la France. Extraites des registres du Vatican par L. Mirot, H. Jassem, J. Vielliard et G. Mollat (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3^e série), fasc. 5: Tables par G. Mollat et E. R. Labande. Paris (de Boccard) 1957. 91 S.* Somit ist die Edition wenigstens für das Frankreich berührende Material benutzbar. Die Initiative, mit der in den letzten Jahren an den Indizes bisheriger unfertiger Bände gearbeitet wird, soll dankbar anerkannt werden.

Tübingen

Fink

Erich Maschke legt im Rahmen der Cusanus-Texte, in Abt. IV „Briefwechsel des Nikolaus von Kues“ als vierte Sammlung vor: *Nikolaus von Kues und der Deutsche Orden. Der Briefwechsel des Kardinals Nikolaus von Kues mit dem Hochmeister des Deutschen Ordens (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse 1956, 1. Abh.). Heidelberg (Winter) 1956. 71 S. Brosch. DM 9,80.* Es handelt sich in dem Zeitraum von 1450—1464 nur um 16 Nummern. Das ist nicht viel, aber M. ergänzt in seinen sehr ausführlichen „Erläuterungen“ die wenigen Schreiben aus den zahlreichen Berichten des Ordensprokurators an der Kurie. Daraus ergibt sich die durchaus wohlwollende Haltung und Einstellung des Kardinals zum Deutschen Orden.

Tübingen

Fink

Eine sehr gründliche reformationsgeschichtliche Studie auf solidem Fundament ausgedehnter Quellenkenntnis legt G. W. Locher vor: *Im Geist und in der Wahrheit; die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich (= Nach Gottes Wort reformiert 11; Neukirchen, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957; 38 S., brosch. DM 1,70).* Die Schrift korrigiert „das übliche Urteil . . ., Zwinglis Reformation . . . sei mehr aus humanistischen Reformbestrebungen als aus der reformatorischen Botschaft geboren“ (S. 8) und wird Zwingli aus seinen besonderen Züricher Voraussetzungen gerecht. Über das Historische hinaus ist die kleine Studie eine zeitgemäße Warnung vor unangebrachtem Liturgismus.

Berlin

H. H. Esser

Die Scheidung Heinrichs VIII. von England von Katharina von Aragon hat bekanntlich erhebliche Folgen für die Kirchengeschichte gehabt. Die Ereignisse, deren Motive und Konsequenzen sind oft dargestellt worden. Eine interessante und wichtige Seite der Sache behandelt Hans Thiem in einem Vortrag: *Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten (= Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, Schriftenreihe Heft 31; Karlsruhe, C. F. Müller, 1957; 23 S. kart. DM 1,80).* Die Übersicht über die Gutachten der verschiedenen Universitäten und einzelner Gelehrter (u. a. auch Luthers) zeigt, wie schwierig die Probleme, wie heikel aber auch die Situation der zum Gutachten aufgeförderten Institutionen war. Die einzelnen Gutachter haben dabei meist mehr Mut und Klarheit aufgebracht. „Die Einheit abendländischer Rechtsvorstellungen und Gesittung bewährte sich über alle Unterschiede hinweg“ (S. 23).

Bonn

Schneemelcher

Im Auftrage Papst Gregors XIII. visitierte im Jahre 1579 Agostino Valier, Bischof von Verona († 1606), mit einem Stabe von 13 Mitarbeitern (darunter zwei Jesuiten) die elf Bistümer Dalmatiens, soweit sie nicht unter türkischer Herrschaft standen. Nach Abschluß der Apostolischen Visitation publizierte er auf einer „Generalsynode“ in Zara am 20. Mai 1579 eine Reihe von Reformdekreten, die

auf der Visitation aufbauten. Die Visitationsakten sind mit wenigen Lücken im Archiv der Konzilskongregation aufbewahrt, dagegen ist von dem in Verona gedruckten kroatischen Katechismus, den Valier zur Visitation mitbrachte, kein einziges Exemplar erhalten. Der vorliegende Teildruck einer Dissertation der Gregoriana (Ivan Vitezič, *La prima Visita Apostolica posttridentina in Dalmazia* [1579] = Estratto dalla tesi di laurea presso la Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana. Rom, Gregorianische Universität, 1957, XV, 50 S.) läßt die Abschnitte über die Visitation der einzelnen Kapitel, Pfarreien und Klöster beiseite und begnügt sich mit der Wiedergabe von sechs Kapiteln zusammenfassenden Charakters: Die nachtridentinischen Visitationen in Dalmatien, Persönlichkeit und Begleitung des Visitators, der Episkopat in seiner Zusammensetzung, Statistik des Seelsorgsklerus, seine Bildung und moralische Haltung, endlich die Generalsynode und das Ergebnis der Visitation. Seit *Farlatis Illyricum Sacrum* (1751 ff.) ist die neuere Kirchengeschichte Dalmatiens sehr vernachlässigt worden; umso mehr ist diese tüchtige Arbeit zu begrüßen, deren vollständige Publikation wünschenswert gewesen wäre.

Bonn

H. Jedin

Eine handliche, für musikwissenschaftliche Laien bestimmte Einführung in die Geschichte der Passionsmusik als Hintergrund der Bachschen Passionen hat der Dozent für Musik an der Universität Nottingham, Basil Smallmann, geschrieben: *The Background of Passion Music. J. S. Bach and his predecessors* (London, SCM Press, 1957. 125 S. sh. 8/6). Das auf schönem Papier gut gedruckte Büchlein, das mit instruktiven Notenbeispielen ausgestattet ist, wird gerade den historisch interessierten unter den (auch in England) zahllosen Verehrern Bachscher Kirchenmusik sehr willkommen sein. Die Erkenntnisse des kirchenmusikwissenschaftlichen Historismus sind selbstverständlich Voraussetzung der Darstellung und verhindern es, daß so große Gestalten wie Schütz und in ihrer Art bedeutende andere in einem gleichmäßigen Strom, genannt „Fortschritt“, verschwinden. Die zum Verständnis nötigen Bezüge zur Kirchen- und Liturgiegeschichte werden gezeigt. Zur Erklärung einiger formaler Phänomene in den Passionen möchte ich den Leser des Buches auf die Arbeiten von Friedrich Smend verweisen, der die Bedeutung religiöser Zahlen- und Kreuzsymbolik für die Bachsche Kompositionstechnik nachgewiesen hat und damit manches, was bei Smallman als Merkwürdigkeit notiert ist (z. B. p. 40), befriedigend deuten kann. — Ein Druckfehler: p. 16 muß es „Neumeister“ heißen.

Bonn

L. Abramowski

It is not necessary to agree with Thielicke's interpretation of Lessing in order to greet this third edition of his fine study, first published in 1936 under the title, *Vernunft und Offenbarung* (Helmut Thielicke: *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*. Gütersloh, Bertelsmann, 1957; 172 S.). Important new matter has been added in two final chapters (Die Anfechtung Lessings durch die Frage nach der Wahrheit', 'Die Anfechtung Lessings durch die Ungewißheit der Geschichte'). There is no direct reply to criticism of the original volume, but indirectly perhaps a concession may be discerned in the description of Lessing as a prophet who 'weiß selbst oft nicht alles, was er sagt'. In its enlarged form this book should provoke further discussion and find many new friends.

Cambridge, England

H. Chadwick

Die „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ ist durch ihre verschiedenen Unternehmungen, wie z. B. die Edition der Konzilsakten von Trient, ein Ruhmestitel der deutschen katholischen wissenschaftlichen Arbeit. Gegründet in den Stürmen des Kulturkampfes (1876), hat sie eine

bewundernswerte vielfältige Tätigkeit entfaltet, von deren Früchten der Kirchenhistoriker, auch wenn er anderer Konfession ist, gern Gebrauch macht. Wilhelm Spaal hat nun eine kleine Geschichte dieser Gesellschaft geschrieben (Die Görres-Gesellschaft 1876—1941. Grundlegung, Chronik, Leistungen; Paderborn, Schöningh, 1957; 84 S. kart. DM 5,20), die man mit großer Spannung und wachsendem Interesse liest. Die Studie beruht vor allem auf den Jahresberichten, da das Archiv der Gesellschaft im Krieg verloren gegangen ist. Sie bietet viel ‚statistisches‘ Material, ist aber gerade dadurch besonders eindrucksvoll. Wer sich für die Wissenschaftsgeschichte der letzten 75 Jahre interessiert und wer sich ein Bild von dem Wachsen der geistigen Kraft des deutschen Katholizismus in dieser Zeit machen will, sollte an diesem Büchlein nicht vorbeigehen.

Bonn

Schneemelcher

Der zweite Band (zu Bd. I vgl. ZKG 67, S. 197 f.) der umfassenden Untersuchung zur Geschichte der Missionswissenschaft von Olav Guttorm Myklebust (*The Study of Missions in Theological Education. An historical inquiry into the place of world evangelisation in Western protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology. Volume II 1910—1950* [= Avhandlingar utgitt av Egede Instituttet, 7]. Oslo [Forlaget Land og Kirke] 1957. 414 S. kart. N.Kr. 29,50) behandelt die Geschichte der Missionswissenschaft von 1910—1950 in 3 Kapiteln, von denen das erste die Periode von 1910—1945, das zweite die Jahre 1945—1950 behandelt, denen sich ein drittes mit einigen zusammenfassenden Erwägungen anschließt. Für beide Zeiträume wird zunächst der „Hintergrund“ samt den Grundzügen der theologischen und missionarischen Entwicklung skizziert und dann der Beitrag jedes einzelnen Landes (USA, Großbritannien und Irland, Deutschland, Schweiz, Frankreich, Holland, Dänemark und Island, Norwegen, Schweden und Finnland) zur Missionswissenschaft behandelt; in einem Anhang werden Kanada, Südafrika, Australien und Neuseeland berücksichtigt. In alledem wird eine solche Fülle von Material einschließlich einer Reihe von statistischen Tafeln bereitgestellt, daß dieser Band als unentbehrliches Nachschlagewerk für alle missionswissenschaftliche Arbeit gelten kann, besonders auch auf Grund der reichen bibliographischen Angaben. Der Lesern lernt nebenher allerlei über Organisation und Art des theologischen Unterrichts in den verschiedenen Ländern, z. B. über Yale University Divinity School, Princeton Theological Seminary, Union Theological Seminary in New York u. a. m. Wenn es sich für den Verf. auch wesentlich um Sammlung und Bereitstellung von Tatsachenmaterial handelt, so steht dies doch deutlich unter dem Gesichtspunkt des Werdens einer Missionswissenschaft als einer selbständigen theologischen Disziplin und endet in einer Zusammenfassung, die bestimmte Grundzüge herausarbeitet. So werden zunächst neben den Fortschritten auf dem Wege zu einer selbständigen Missionswissenschaft auch die Hindernisse gezeigt, als deren ernsteste das Versagen der Missionswissenschaftler und das Fehlen eines klaren Begriffes der Missionswissenschaft beklagt werden. Es wird weiter die Abhängigkeit missionswissenschaftlicher Bemühungen und ihrer Intensität von der Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Mission und Kirche bzw. Ökumene und damit vom Kirchenbegriff herausgestellt. Damit stimmt M.s Beobachtung überein, daß die presbyterianischen und reformierten Kirchen durch besonderen missionarischen und ökumenischen Eifer ausgezeichnet seien und den stärksten Beitrag zur Entwicklung der Missionswissenschaft geleistet haben. Es bliebe zu untersuchen, ob, wie M. meint, diese Tatsache auf die besondere Betonung des Gedankens der Königsherrschaft Christi über die ganze Welt zurückzuführen ist. Jedenfalls ist dabei die Charakteristik nicht außer Acht zu lassen, die M. vom kontinentalen (insbesondere deutschen), britischen und amerikanischen Missionsdenken gibt, nach der die besondere missionarische Dynamik der amerikanischen Christenheit keineswegs auf die reformierten und presbyterianischen Kirchen beschränkt ist (und übrigens englisches und

amerikanisches Wesen deutlich unterschieden wird). Sicherlich ist die Feststellung richtig, daß missionarisches Denken in der Regel einer „biblischen“ im Sinne einer biblisch begründeten, jedoch einer wissenschaftlichen Kritik offenen Theologie verpflichtet ist, und beachtlich die andere, daß bloße Orthodoxie, Fundamentalismus, keineswegs Missionssinn garantiert; nur wäre freilich dennoch zu fragen, wie weit die Grenzen dieser „biblischen“ Theologie zu ziehen sind. Daß allgemein an den theologischen Ausbildungsstätten größere Neigung besteht, der Religionswissenschaft Heimatrecht zu gewähren als der Missionswissenschaft, ist sicher nicht nur Zeichen einer bestimmten theologischen Haltung überhaupt, sondern Folge des weithin ungeklärten Verhältnisses von Missions- und Religionswissenschaft, das von den Ursprüngen beider her stark belastet ist und natürlich in einer Darstellung von historischen Fakten nicht geklärt werden kann.

Mainz

Holsten

Der Name Nathan Söderblom ist unlöslich mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung und ebenso unlöslich mit der Geschichte der schwedischen Kirche unseres Jahrhunderts verbunden. Das Lebensbild dieses Mannes, das *Tor Andrae* geschaffen hat und das in deutscher Übersetzung nun schon in 2. Auflage vorliegt (*Tor Andrae, Nathan Söderblom*. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen; Berlin, Töpelmann, 1957; 286 S., 2 Taf., geb. DM 12,80. — Übersetzer: E. Groening und A. Völklein), vermittelt einen anschaulichen Eindruck von dem Lebenswerk und der Bedeutung des großen Vorkämpfers christlicher Einheit. Besonders wichtig scheint mir dabei das zu sein, was A. über die theologischen Wurzeln Söderbloms zu sagen weiß. Hier kommt die Relevanz der ‚modernen‘ deutschen Theologie, d. h. A. Ritschls und seiner Schule sehr schön zur Geltung, kommt aber gleichzeitig auch die Eigenständigkeit dieses Mannes klar zum Vorschein. Das Buch ist in der deutschen Fassung gut lesbar und ist eine wichtige biographische Arbeit zur neueren Kirchengeschichte.

Bonn

Schneemelcher

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana Tom. LXXV, 1957.

S. 5—16: Maurice Coens, Les plus anciennes litanies de Stavelot (nach Cod. Mus. Brit. Add. 18 043, s.X.). S. 17—46: Baudouin de Gaiffier, Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques (interessante Studie über das Eindringen von Eunuchengestalten und anderer hochgestellter Personen in die Märtyrerliteratur, nach dem Mart. Hieron. und anderen Berichten). S. 47—65: Joseph van der Straeten, Saint Montan, ermite du Vivarais (kritische Sichtung der Überlieferung; „Ce saint obscur s'ajoute à la cohorte des nombreux autres dont le cas laissera sans doute l'historien toujours perplexe“ S. 65). S. 66—71: François Halkin, Un nouveau ménologe grec dans un manuscrit de Glasgow (Cod. Glasguensis BE 8 X 5, s.X.: ein Menologium 'premétaphrastique' für Januar, das Ehrhardt entgangen ist.). S. 72—82: Hugh Farmer, The Vision of Orm (Erstdruck der Vita nach Cod. Bodl. Fairfax 17, s. XII). S. 83—104: Paul Devos, Les origines du ‚Barlaam et Joasaph‘ grec. A propos de la thèse nouvelle de M. Nucubidze (Eingehende Kritik der Arbeit von N., Tiflis 1956). S. 105—134: J. Gribomont, Le mystérieux calendrier latin du Sinä („En conclusion, le calendrier du Sinä Slavon 5 s'explique d'une façon assez satisfaisante comme le sanctoral d'une Église d'Afrique du nord, apparenté à l'une des sources du martyrologe hiéronymien, tenu à jour sur place au moment de l'occupation byzantine; il faut craindre pourtant qu'il ne soit complété par quelques anniversaires d'ordre personnel, étrangers à l'usage liturgique. Il constitue un précieux document sur les relations liturgiques de l'Afrique du VIIIe siècle tant avec l'Orient qu'avec l'Espagne, l'Italie méridionale et Rome“ S. 132 f.). S. 139—157: Baudouin de Gaiffier, Ignatiana (Kritische Übersicht über die Literatur zur 400. Wiederkehr des Todestages des Ignatius von Loyola). S. 158—226: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique (S. Patrice à Auxerre sous S. Germain, La seconde visite de S. Germain en Grande Bretagne u. a.). S. 277—298: Baudouin de Gaiffier, Hagiographie du Picenum (Vita S. Elpidii u. Passio S. Francae, Texte nach Hs. aus Spoleto, vgl. Anal. Boll. LXXIV, 1956, S. 313—348). S. 299—336: Ciro Giannelli, Tetrastici di Teodoro Prodromo sulle feste fisse e sui santi del calendario bizantino (Text nach Cod. Vat. gr. 1702). S. 340—365: Maurice Coens, La *Scriptura de sancto Fronto nova*, attribuée au chorévêque Gauzbert (Text nach Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 5365; vgl. zu Fronto: Anal. Boll. XLVIII, 324—360). S. 373—420: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique (Le souvenir de S. Kilan à Nivelles, Chronologie de S. Feuillen u. a.). *Sch.*

Archiv für Liturgiewissenschaft (hrsg. von H. Emonds) Band V, 1957.

S. 1—32: Rainer Rudolf, Die liturgische Gestalt der drei ältesten Leopold-Offizien (es handelt sich um das Offizium für Leopold III. von Österreich, der 1485 heiliggesprochen wurde; Texte nach 6 Handschriften, 2 Inkunabeln und 3 Drucken). Literaturbericht: S. 104—136: Odilo Heiming, Orientalische Liturgie seit dem 4. Jh.; S. 137—208: Anton L. Mayer, Die Liturgie vom 8.—15. Jahrhundert. S. 209—231: Ernst Walter Zeeden, Die abendländische Liturgie im Zeitalter der Glaubenskämpfe und des Barock. *Sch.*

Biblica 38, 1957.

S. 381—395: A. Penna, La Volgata e il Manoscritto lQIs^a (erwägt auf Grund einer Variantentabelle die Möglichkeit, „che il 'testo' tradotto da Gerolamo fosse più simile a quelle di lQIs^a di quanto non risulti ora“). *v. C.*

Biseriaca Ortodoxă Română 74. 1956; 75, 1957.

Das Heft 74, 8—9 ist dem Metropoliten Antim Ivireanu, einer der größten Persönlichkeiten der rumänischen Kirche († 1716) gewidmet. In Heft 75, 10 wird Johannes Chrysostomos aus Anlaß der 1550. Wiederkehr seines Todestages ausführlich gewürdigt.

Miron

Byzantinische Zeitschrift Band 50, 1957.

S. 321—361: L. R. Ménager, Notes et documents sur quelques monastères de Calabre à l'époque normande (Fortsetzung von Byz. Z. 50, 1957, 7—30; II. Un monastère Calabrais dédié à s. Michele Arcangelo; III. S. Maria 'del Patir' di Rossano; IV. S. Giovanni 'Theristés' di Stilo; — Urkunden des XI. und XII. Jh.). S. 405—436: J. Deér, Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes (Kritische Auseinandersetzung mit P. E. Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik).

Sch.

Cahiers de civilisation médiévale, Xe — XIIe siècles. I, 1
Jan.—März 1958, Poitiers 1958, 139 S.

Auf die Initiative von G. Berger ist an der Universität Poitiers seit dem Jahre 1953 ein neuer Mittelpunkt mittelalterlicher Forschung entstanden, der besonders durch R. Crozet und E. Labande getragen wird. Die Notwendigkeit, in der zunehmenden Aufgliederung auch der historischen Disziplinen wieder das einende Ganze in den Mittelpunkt zu rücken, wurde bei der Gründung des Instituts in Poitiers besonders lebhaft empfunden. So soll für die Zeit der Blüte des Mittelalters vom 10. bis 12. Jahrh. durch die Zusammenarbeit, die von den verschiedenen Sachgebieten und Blickpunkten her erfolgt, wieder eine Synthese erreicht werden, welche die Einzelerkenntnisse erst recht fruchtbar macht. Der Raum von Poitiers legte die zeitliche Spanne, der man sich besonders zuwandte, ebenso nahe, wie er den besonderen Platz der Kunstgeschichte, hier vor allem der romanischen Kunst, als Kristallisationspunkt jener Bemühungen mitbestimmte, die sich wieder um ein ganzheitliches Bild vom Mittelalter umtun sollen. Daß der Philosophie und Theologie des Mittelalters, besonders wiederum den so folgenreichen Entwicklungen des 11. und 12. Jahrh., bei der eingeschlagenen Betrachtungsweise ein bevorzugter Platz eingeräumt werden wird, versteht sich für jeden, der sich in die Probleme mittelalterlicher Geschichte vertieft hat, nahezu von selbst. Die Absichten des bereits seit mehreren Jahren erfolgreich arbeitenden Instituts zu Poitiers, das sich besonders durch seine sommerlichen, mehrwöchigen Arbeitstagen bereits eines internationalen Rufes erfreut, werden nunmehr durch eine Zeitschrift verstärkt und einer breiteren Schicht zugänglich. Hier wird Gelegenheit sein, besonders auch die Thesen und Synthesen zu veröffentlichen, die während der Arbeitstagen geboten und diskutiert werden. Von der Weite des Blickpunktes wie von der Großzügigkeit, mit welcher die zeitlichen Grenzen gehandhabt werden, geben die Aufsätze des ersten Heftes der neuen Zeitschrift, deren Redaktion bei Yvonne Labande-Mailfert und P. Gallais liegt, ein beredtes Zeugnis; sie seien deshalb hier aufgezählt: A. Grabar, Peintures murales chrétiennes — W. F. Volbach, Les ivoires sculptés, de l'époque carolingienne au XII^e siècle — R. Crozet, Nouvelles remarques sur les cavaliers sculptés dans les églises romanes — E. Ewig, L'Aquitaine et les pays rhénans au haut moyen-âge — J. Lestocquoy, Les villes et la population urbaine (l'exemple d'Arras) — L. Musset, Relations et échanges d'influences dans L'Europe du Nord-Ouest (Xe — XIe siècles). Neben dem Aufsatzteil werden auch die kleineren wissenschaftlichen Mitteilungen und die Besprechungen zu ihrem Recht kommen; vor allem aber sei auf die Bibliographie hingewiesen, die in ausgezeichneter Weise dargeboten, für die Zeit bis zum Ende des 12. Jahrh. ein gutes Arbeitsinstrument zu werden verspricht. Sehr erfreulich ist es, daß auch ein treffliches Bild-

material mitgegeben werden kann. Bei der innigen Verflechtung der religiösen und weltlichen Lebensbereiche im Mittelalter wird die neue Zeitschrift auch dem Kirchenhistoriker wertvolle Anregungen und Erkenntnisse vermitteln. B.

Journal of Biblical Literature 76, 1957.

S. 288—292: E. Y. Kutscher, Dating the language of the Genesis Apocryphon (1. Jh. nach, vielleicht auch vor Chr.). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History Vol. VIII, 1957

S. 1—16: R. L. P. Milburn, Symbolism and Realism in Post-Nicene Representations of the Eucharist (Hauptlinien der Abendmahlsdarstellung in der Zeit von Konstantin bis ins späte Mittelalter). S. 17—32: P. J. Dunning, Pope Innocent III and the Irish Kings (Darstellung der klugen und umsichtigen Politik Innocenz III. gegenüber den irischen Königen in der sehr verwickelten politischen Situation der Zeit). S. 33—52: J. Zatzko, The Union of Suzdal, 1222—1252 (eine weithin ungekannte Episode aus den Beziehungen Roms zum Osten in der Zeit der Eroberung Rußlands durch die Tartaren). S. 53—73: Margaret Schlauch, A Polish Vernacular Eulogy of Wycliff (Zu der *Cantilena vulgaris* des Andreas Gałka von Dobczyn). S. 74—92: M. G. Hutt, The Curés and the Third Estate: The Ideas of Reform in the Pamphlets of the French Lower Clergy in the period 1787—1789 (untersucht die Fülle der *Cahiers* dieser Jahre; vgl. von demselben Autor The role of the Curés in the Estates-General of 1789: *JEH* VI, 1955, 190—220). S. 96—97: H. M. Colvin, The *Registrum Premonstratense*, a lost MS rediscovered (Belvoir Castle Add. MS 2, XV/XVI. s.). S. 141—152: D. P. Waley, A Register of Boniface VIII's Chamberlain Theoderic of Orvieto (mit Inhaltsangabe von 28 Briefen des Th., der ca. 1295—1300 camerarius von Bonifaz VIII. war). S. 153—165: Arnold F. Judd, The Episcopate of Thomas Bekynton, Bishop of Bath and Wells, 1443—1465. S. 166—181: Maurice F. Bond, Chapter Administration and Archives at Windsor (Windsor als charakteristisch für das anglikanische Verhältnis von Kirche und Staat). S. 182—192: G. J. Cuming, The Prayer Book in Convocation, November 1661 (vgl. *JEH* VI, 1955, 60—72; „If Cosin and Wren continued to dominate the early stages in Convocation, by the time that the book was signed, Sanderson had established himself as the outstanding figure of the revision“ S. 192). S. 193—204: P. J. Welch, Anglican Churchmen and the Establishment of the Jerusalem Bishopric (eine gute Darstellung der anglikanischen Haltung zu dem Jerusalemer Unternehmen Friedrich Wilhelms IV. und Bunsens). S. 205—216: C. J. Bartlett, The Question of Religious Toleration in Spain in the Nineteenth Century. Sch.

The Journal of Theological Studies, New Series Vol. VIII, 1957

S. 225—239: K. H. Kuhn, The Sahidic Version of the Testament of Isaac (kurze Einleitung; Edition des sahidischen Textes nach Ms. Morgan 577, s. IX., mit Angabe der Varianten der bohairischen Fassung in Cod. Vat. Copt. 61, s. X.; griech.-kopt. Wörterverzeichnis). S. 256—271: M. J. Wilks, *Papa est nomen iurisdictionis*: Augustinus Triumphus and the papal vicariate of Christ, II (Fortsetzung von *JThSt* VIII, 1957, 71—91). S. 274—280: H. Chadwick, The new edition of Hermas (zur Ausgabe von M. Whittacker in *GCS*; Bemerkungen zur Geschichte des Hermasbuches in der Alten Kirche). S. 280—292: George Every, Dr. Grabe and his Manuscripts (Leben Grabes 1666—1711; Bedeutung für die ökumenischen Bestrebungen im 17. und 18. Jh.; wichtig durch die Verwertung des handschriftlichen Nachlasses, der in der *Bibl. Bodl.* in Oxford liegt). Sch.

Maison-Dieu Nr. 52, 1957

S. 19—43: B. de Gaiffier, Réflexions sur les origines du culte des martyrs (Übersicht über die Probleme unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Debatte seit Delehayes Buch 1912).
Sch.

Mitropolia Olteniei (Zeitschrift der oltenischen Diözese) IX, 1—6, Craiova (Rumänien) 1957.

Der Band bringt u. a. wichtiges Dokumentationsmaterial aus der Geschichte der oltenischen Kirchen und des Bistums von Râmnic, einen Artikel über die Bibelübersetzungen ins Rumänische von Gr. Marcu (S. 149—160) und einen über Cyril von Jerusalem von S. Morozanu (S. 318—333).
Miron

Ortodoxia, Revista Patriarhiei Române (Zeitschrift des rumänischen Patriarchats), VIII, 1956; IX, 1957.

VIII, S. 72—109: I. Pulpea-Râmureanu, Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub Turci (G. Sch. der erste ökumenische Patriarch unter den Türken). S. 397—416: L. Gafton, Agravarea schismeii prin încercările de unire din secolele XI—XV (Die Vertiefung des Schismas durch die Unionsversuche aus dem XI. bis zum XV. Jh.).

IX, S. 94—118 und 259—278: L. Stan, Instituțiile de asistență socială în Biserica veche (Fürsorge-Einrichtungen in der Urkirche). S. 371—405: T. M. Popescu, Considerațiuni istorice asupra problemei unirii Bisericii Ortodoxe și Romano-catolice (Historische Betrachtungen über das Unionsproblem der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche).
Miron

Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Tom. 32, 1957.

S. 17—51: Ger. Conidaris, Of the supposed difference of the forms of constitution in primitive Christianity (34—156 p. C.). The Ministers (in Neugriechisch, mit englischer Zusammenfassung; ein nicht sehr überzeugender Versuch, die im Thema angedeutete Problematik zu klären; „So it is made clear in my research that in the Early Church there was one steady main organization of the offices. 1) The presbyters-bishops [the latter word was less used and only in the West]. This characterization was used before Ignatius and after him in the East. It denoted both a) the presbyter and the head [the fellow-presbyter] and b) only the presbyters under the bishop. 2) Jacob-presbyters or Polycarpus and the presbyters together with him [= the bishop together with the whole body of the Presbyterate by Ignatius, Philadelph., or „Clemens . . . presbyter, who are directors of the Church“ in the „Pastor“ of Hermas]; C. hat leider von den Arbeiten H. von Campenhausens keine Notiz genommen).
Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique Vol. LII, 1957.

S. 401—465: Raymond Thysman, Le gallicanisme de Mgr. Maret et l'influence de Bossuet (H. L. C. Maret, 1805—1884, ist eine interessante Gestalt in der Geschichte der gallikanischen Ideen; „Maret est donc un vrai gallican à la manière de Bossuet, mais il vient au terme d'une longue évolution. Son gallicanisme, épuré de certains éléments et porté par la Tradition et de nouveaux courants, n'est plus celui de son maître. Les traits de famille se retrouvent mais sur un visage nouveau“ S. 464 f.). S. 466—488: Henri Glaesener, L'empereur Gratien et S. Ambroise (Skizze von Person und Regierungszeit Gratians, v. a. Kirchenpolitik). S. 791—831: José Ruyschaert, Les documents littéraires de la double tradition romaine des tombes apostoliques (untersucht im Anschluß an seine Arbeit über den archäologischen Befund, RHE XLVIII, 1953, 573—631 und XLIX, 1954, 5—58,

die literarischen Quellen: Euseb, *Depositio martyrum* usw.; lehnt die Translationshypothese als unmöglich ab). S. 832—841: R. A. Donkin, *Localisation, situation économique et rôle parlementaire des Abbés cisterciens anglais (1295—1341)* (mit Karte). S. 842—864: F. Coutinho, *La dotation des paroisses de Goa au XVIIe s.* (interessanter Beitrag zur Missionsgeschichte). S. 877—899: Jean Orcibal, *Martin de Barcos (1600—1678), abbé de St-Cyran, et sa correspondance* (zur Geschichte des Jansenismus). Sch.

Scriptorium. Revue internationale des études relatives aux manuscrits Tome XI, 1957.

S. 3—30: I. Hajnal, *A propos de l'enseignement de l'écriture dans les universités médiévales* (Fortführung seiner Arbeit: *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, Budapest 1954, und Auseinandersetzung mit der daran geübten Kritik; wichtig für die mittelalterliche Universitätsgeschichte; ein Nachruf und eine Bibliographie der Hauptwerke Hajnals, der am 16. 6. 1956 verstorben ist, sind dem Aufsatz beigelegt). S. 50—62: Pavel Spunar, *Das Troparium des Prager Dekans Vít* (Prag, Kapitelbibl. Cim 4) (die paläographische Untersuchung zeigt, daß die Hs. zum Teil älter ist, was einige Konsequenzen für die Probleme der Liturgiereform des 13. Jh. hat). S. 63—86: J.-M. Déchanet, *Les divers états du texte de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu dans Charleville 144* (zum Text des Briefes von Wilhelm von Saint-Thierry). S. 87—98: James R. Caldwell, *The Autograph Manuscript of Gervase of Tilbury* (Vatican, Vat. lat. 933) (erweist die Hs. als "the inceptive manuscript for all known copies of Gervase of Tilbury's *Otia Imperialia*, and as written, at least as regards its many marginal additions and emendations, in the hand of the author"). S. 102—104: Hubert Silvestre, *Les manuscrits bruxellois de Prudence* (in Ergänzung der Liste von J. Bergman, *De codicibus Prudentianis*, 1910, bietet S. alle Handschriften mit Prudentius-Texten aus der Bibliothèque royale in Brüssel: 14 Hss., X.—XVII. Jh.). Sch.

Studia Theologica X, 1957.

S. 77—88: Niels Hyldahl, *Tryphon und Tarphon* (zeigt überzeugend, wie wenig die seit Zahn immer wieder erwogene Gleichsetzung Tryphons mit dem Rabbi Tarphon begründet ist; Tryphon erscheint bei Justin als Laie). v. C.

Studii Teologice. Revista institutelor teologice din Patriarhia Română (Theologische Studien. Zeitschrift der theologischen Institute aus dem rumänischen Patriarchat) VIII, 1956. IX, 1957.

VIII: S. 40—58: N. Chişescu, *Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii Creștine* (Der Beitrag der Kirche Ägyptens zum dogmatischen Werk der christlichen Kirche). S. 81—108: I. Popa, *Temeiuri patristice pentru viața de obște* (Ava Şenuti) (patristische Zeugnisse für das Gemeinschaftsleben — Apa Şenute). S. 109—134: L. Stan, *Societățile religioase în Biserica Veche* (Religiöse Bünde in der Urkirche). S. 227—240: P. Rezuş, *Viața și faptele Sfântului Daniil Sihastru* (Leben und Wirken des hl. Daniel, des Eremiten). S. 455—469: G. Gafton, *Acte de violență și abuz ale împăraților bizantini față de Patriarhia de Constantinopol* (Gewalttaten und mißbräuchliche Handlungen der Kaiser von Byzanz gegen die Patriarchen von Konstantinopel).

IX: S. 23: I. Rămureanu, *Inceputurile creștinării ungarilor în credința ortodoxă a Răsăritului* (Die Anfänge der Christianisierung der Ungarn im orthodoxen Glauben des Ostens). S. 125—151: M. Branîște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie* (Joh. Chrysost. über die Familie). S. 200—232: I. G. Coman, *Operele literare ale Sf. Niceta de Remesiana* (Die Werke des hl. Nicetas von Remesiana). S. 277—296: M. Pîslaru, *J. W. Goethe despre religie și crești-*

nism (Goethe über Religion und Christentum). S. 310—325: I. I. Bria, Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sf. Maxim Mărturisitorul (Gotteserkenntnis nach Maximus Confessor). S. 386—413: I. Rămureanu, Creştinarea ruşilor în lumina noilor cercetări istorice (Die Christianisierung der Russen im Lichte neuer geschichtlicher Untersuchungen). S. 595—672: Studien über Johannes Chrysostomos von I. Coman, Gr. Marcu, V. Bucevski, Gh. Tilea und M. Branişte. *Miron.*

Theologische Zeitschrift (Basel) 13, 1957.

S. 285—297: Joach. Heubach, Die Bedeutung des geistlichen Liedes für die christliche Jugendunterweisung nach Joh. Amos Comenius (nach Lebensjahren gestuft, ein festes katechetisches Mittel in der alten Tradition seiner „singenden“ Kirche). S. 339—349: L. Pinomaa, Unfreier Wille und Prädestination bei Luther („Luther schrieb sein Buch [gegen Erasmus] nicht über die Prädestination, sondern darüber, wie man einer Fehlinterpretation des in der Schrift vorfindlichen Prädestinationsgedankens entgegen könne“). *v. C.*

Vigiliae Christianae XI, 1957.

S. 121—138: J. Daniélou, L'étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas (testimonienhafte Verwendung von Num. 24, 17 in Spätjudentum — Qumran — und frühem Christentum in der Auseinandersetzung mit der astrologischen Magie). S. 139—144: G. Quispel, Das Hebräerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria (das Zitat Till S. 69, 15 stammt aus dem Hebräerevangelium; Bemerkungen zu dessen ägyptischem Ursprung). S. 145—151: Rob. M. Grant, Notes on Gnosis (Jüdische haggadische Traditionen bei Markion; Flora des Ptolemäusbriefes allegorische Bezeichnung für Rom [?]; „Jaldabaoth“; die valentinianischen Psalmen). S. 152—160: J. Bernardi, A propos des ossements de la niche 1 („Dans cette perspective des restes du corps de saint Pierre seraient parvenues jusqu'à nous en deux endroits: d'une part les débris du mur g, mal protégés par la prudence humaine, d'autre part les ossements de la niche 1 préservés malgré cette même prudence“). S. 161—178: E. Coleiro, St. Jeromes Lives of the Hermits (literaturgeschichtliche und historische Würdigung). S. 179—185: J. Shiel, Boethius and Andronicus of Rhodes (Textkritik zu Migne PL 64, 263 b, im kritischen Anschluß an Pfligersdorffer, Vig. Chr. 1953, S. 98 ff.). S. 189—207: G. Quispel, The Gospel of Thomas and the New Testament (Bedeutung der Logia dieses in Nag Hamadi gefundenen Textes für die Überlieferungsgeschichte der Jesusworte). S. 208—211: K. Treu, Ein Fragment der Apostolischen Konstitutionen in Erewan (mit nicht sehr bedeutsamen Varianten). S. 212—225: P. Nautin, Notes critiques sur Théophile d'Antioche, Ad Autolyicum Lib. II (Textkritisches). S. 226 bis 245: J. Wytzes, The twofold way (I): Platonic influences in the work of Clement of Alexandria (das unerschöpfliche Thema, diesmal an der Frage des Heilsweges über *εργα* und *γνώσις* sachkundig erörtert). *v. C.*

Die Welt als Geschichte XVII, 1957.

S. 213—220: Ad. Rapp, David Friedr. Strauss („Seine Lebensleistung und sein Schicksal“ — kurz dargestellt von seinem Biographen und Herausgeber). S. 245 bis 258: H. Rosenfeld, Ost- und Westgoten (Namen, Geschichte, Sage — ohne näheres Eingehen auf religiöse und kirchliche Dinge). S. 259—279: W. Schwarz, Die Schuld des Jakob von Molay, des letzten Großmeisters der Templer (Sein unwahres Schuldgeständnis erfolgte nicht aus Angst, sondern in der Hoffnung, den Orden retten zu können, und wurde in heldenhafter Weise widerrufen). S. 280 bis 290: W. Schlegel, Geschichtsbild und geschichtliche Bildung (Problematik ihres Verhältnisses, Gefahr eines unwissenschaftlich-dogmatischen, Unentbehrlichkeit eines philosophisch und universal-historisch entworfenen Geschichtsbildes). *v. C.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock
6. Jahrgang 1956/57.

S. 141—154: Erhard Peschke, Der Gegensatz zwischen der Kleinen und der Großen Partei der Brüderunität (P. setzt mit diesem Aufsatz die Reihe seiner Arbeiten zur Geschichte der Brüderunität fort; vgl. ZKG 68, 1957, 406; hier wird die Spaltung am Ende des 15. Jh. als Folge zweier verschiedener Frömmigkeitstypen aufgezeigt; Einfluß Wiciefs und Chelcickys; Bedeutung des Bruder Lukas).

7. Jahrgang 1957/58.

S. 1—7: Gottfried Holtz, Die Erztaufe in der Marienkirche zu Rostock (deutet den Bilderzyklus vom Credo her). *Sch.*

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 48,
1957.

S. 49—77: O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde (reiches Parallelenmaterial zu Mt. 16, 17—19 in den Qumranpsalmen auf dem Hintergrund verwandter Gemeindevorstellungen; nicht wesentlich für die Echtheitsfrage, aber für eine „palästinensische Herkunft“). S. 127—132: J. Jeremias, *ἸΠΡΕΣΒΥΤΕΡΙΟΝ* außerchristlich bezeugt (als Variante im Theodotiontext der Zusätze zu Daniel in der Bedeutung von „Ältestenwürde“; danach die „Handaufstimmung“ bei der Ordination I. Tim. 4, 14 als „Handaufstimmung, die zum zaqēn macht“, zu verstehen [?]). S. 200—220: W. Nauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (I. Ptr. 5, 2 f. wird besonders von den Qumranschriften her beleuchtet, Bischofstitel und -amt aus der jüd. Sekte hergeleitet; der verengte, amtliche „clerus“-Begriff entwickelt sich gleichfalls nicht ohne essenische Einwirkungen [?]).

Auf S. 281—296 erscheint eine systematische Bibliographie aus in- und ausländischen Zeitschriften, die die gesamte alte Kirche mit umfaßt und über ähnliche Anläufe in früheren Bänden weit hinausgeht. *v. C.*

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte X, 1958.

S. 3—16: Hans-Joachim Schoeps, Die Pseudoklementinen und das Urchristentum (I. Das literarische Problem, II. Klementinische Rückblenden in die apostolische Zeit; Sch. versucht gewisse Partien der ebionitischen Apostelakten, die in den Ps. Clem. benutzt sind, zu rekonstruieren; auch wenn er sehr viel vorsichtiger ist als in seinen bisherigen Arbeiten, bleibt doch manches fragwürdig). *Sch.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche 54, 1957.

S. 156—173: M. Widmann, Irenäus und seine theologischen Väter (Ir. hat in kirchlicher, nicht schulmäßiger Haltung die Eigenart verschiedenartiger Überlieferungen bewahrt; aber „die universale Fassung des Ökonomie- und Rekapitulationsgedankens ist sein Werk“). S. 174—212: Martin Schmidt, Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte (und das Problem der Säkularisierung von Gottfr. Arnold über R. Rothe, Troeltsch und Tillich bis zu Gogarten; selbständige Deutung der „Eigenart der neuzeitlichen Kirchengeschichte in dem Widerspiel von Säkularisierung und Antisäkularisierung oder Sakralisierung“).

S. 213—225: Wilh. Aug. Schulze, Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre (als Vermittler Böhmies und einer christl. Theosophie, der nicht erst Baader für Sch. geworden ist). S. 225—243: H. Liebing, Ferd. Chr. Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre (und sein Hegelianismus, der besonders im Blick auf das Problem von Idee und Geschichte an Schl. vorbeifragt). *v. C.*

Zum neuen Jahrgang

Mit dem neuen Jahrgang 1958 hat der Herausgeberkreis der ZKG eine wichtige Erweiterung erfahren.

Nachdem schon früher Herr Kollege Schneemelcher in unseren Kreis eingetreten war und ganz besonders den Rezensionsteil unter seine Obhut genommen hatte, hat sich jetzt Herr Kollege Büttner in Marburg zu unserer Freude bereit erklärt, die Verantwortung für das Gedeihen der Zeitschrift mit uns zu teilen. Wir dürfen uns von seiner Mitarbeit eine größere Beteiligung der katholischen Forscher und eine weitere Verstärkung der Zusammenarbeit mit den Welthistorikern versprechen. Die ZKG will kein Fachorgan nur für die Theologen sein und steht insbesondere allen Mitgliedern der kirchengeschichtlichen Sektion des Historikerverbandes offen. Die Geschichte des frühen Mittelalters und die deutsche Bistumsgeschichte, die durch Herrn Kollegen Büttner so reiche Förderung erfahren hat, und nicht zuletzt die lokale Kirchengeschichte, soweit sie von allgemeinerem Interesse ist, soll im Rahmen der ZKG auch künftig ihrer Tradition gemäß die gebührende Beachtung finden.

Wir möchten Herrn Büttner unseren Dank für seinen Eintritt in den Herausgeberkreis auch an dieser Stelle aussprechen und ihn mit unseren Lesern herzlich willkommen heißen.

Die bisherigen Herausgeber und der Verlag

Neuerscheinungen!

FREDERICK F. BRUCE

Die Handschriftenfunde am Toten Meer

Nach dem heutigen Stand der Forschung
176 Seiten. Ganzleinen DM 9.50

The Times: leicht lesbar - objektiv und zuverlässig - ohne Rückhalt zu empfehlen.
Eine aller Sensation ferne, umfassende und gediegene Darstellung.

GERHARD VON RAD

Theologie des Alten Testaments

Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels
(Einführung in die evangelische Theologie, Band I)
472 Seiten. Broschiert sFr. 23.10, Ganzleinen sFr. 26.40

Professor Hans-Joachim Kraus, Hamburg: Wir dürfen uns glücklich schätzen, daß wir dieses Buch besitzen! Wer auf die Entwicklung der Disziplin „Theologie des Alten Testaments“ zurückblickt, wird das Urteil wagen dürfen: „Diese Veröffentlichung ist ein Ereignis, auf das Generationen warteten.“

ERNST WOLF

Barmen

Kirche zwischen Versuchung und Gnade

(Beiträge zur evang. Theologie, Band 27.) Etwa 170 Seiten. Kartoniert etwa DM 8.—.
Es wird versucht, die Theologische Erklärung der Barmer Bekenntnissynode von 1934 in einen umfassenden theologiegeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Gleichzeitig wird aufgezeigt, wie die grundlegenden und bleibenden Neubewegungen in der Theologie der Gegenwart sich in einer stillschweigenden positiven wie negativen Auseinandersetzung mit den in „Barmen“ formulierten Erkenntnissen und Forderungen vollziehen.

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

KARL HEINRICH RENGSTORF

Apostolat und Predigtamt

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Grundlegung
einer Lehre vom Amt der Kirche

Zweite, unveränderte Auflage
85 Seiten. Kartoniert DM 4.80

„Es gibt nicht viele Bücher, die nach 20 Jahren so aktuell sind wie bei ihrem ersten Erscheinen. Von dieser Studie kann man es sagen. Sie redet uns heute fast noch dringlicher an, als 1934, denn wir haben seitdem erlebt, was der Verfasser an schwersten Kämpfen um die Entscheidung für oder gegen Christus hat kommen sehen.“

Evangelische Unterweisung

W. KOHLHAMMER STUTTGART

Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe

Von Ludwig Herrmann

Ambrosius von Mailand kommt für den Sieg des nizänischen Bekenntnisses im Abendland entscheidende Bedeutung zu. In Wort und Tat greift der Bischof in den noch immer schwebenden trinitarischen Streit ein und führt ihn mit kräftiger Hand seinem Ausgang zu. Der neue Leiter der mailändischen Kirche besitzt seltene Gaben: Wissen und Autorität, dazu den praktischen Griff, das Erkannte in die Tat umzusetzen. Damit ist dem noch eben in homöischer Gewalt befindlichen Stuhl von Mailand ein kräftiger Vertreter der nizänischen Orthodoxie erstanden.

Hauptgegner des Ambrosius sind die illyrischen Homöer, deren Bekenntnis das Ariminense ist.¹ Hier interessiert uns nicht der kirchenpolitische Kampf,² sondern die Ausgestaltung, die die orthodoxe Trinitätslehre durch Ambrosius erfährt.

I.

Während Ambrosius als Kirchenpolitiker von Anfang an für die Durchsetzung des Nizänum eintritt, kommt bei ihm das trinitarische Denken während der ersten Jahre seines Amtes nur langsam in Fluß. *Una substantia — tres personae*, mit diesen Formulierungen, die zugleich die der abendländischen Orthodoxie sind, umreißt er das trinitarische Problem.³ Eine tiefere Beschäftigung mit diesen Fragen verrät er aber noch nicht.

Zu dem Bild, das seine ersten Schriften ergeben, muß die *Synode von Sirmium* (375)⁴ hinzugezogen werden, deren Leiter Ambrosius geistig

¹ Für die Theologie der illyrischen Homöer vgl. LHerrmann, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe*, Diss. Heidelberg 1954 (Masch.schrift) p. 6 ff.

² H. Frhr. v. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Arbeiten z. Kirchengeschichte 12, Berlin/Leipzig 1929; JRPalanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933; FHDudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 Bde, Oxford 1935; H Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche IV*, Berlin 1944 p. 47 ff.

³ *de Cain* I 30.

⁴ *Sirmium* als Tagungsort der Synode: Diss. Max. § 128 (ed. FKauffmann, *Aus der Schule des Wulfila, Texte u. Untersuchungen z. altgerm. Religionsgesch. I*, Straßburg 1899). Theodoret h. e. IV 8, 1 u. 9, 1 spricht nur allgemein von Illyrien. Als Quellen für die Bestimmung der Synode gelten: a) *Anathematismen 10—24* (ed. CHTurner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I, II, 1*, Ox-

und formal ist.⁵ Ein geschichtlicher Augenblick, denn mit dieser Synode gelingt ihm der Einbruch in das homöische Kernland. Die Aufrichtung des Nizänum ist sein Ziel, aber doch mit einigen, den Umständen angepaßten Interpretationen: Unbedenklich ergänzt die Synode das durch die damasianischen Konzilien gegebene Bekenntnis zum einen Gott: Einheit *und* Dreiheit werden so betont, daß auch die morgenländischen homöusianischen Freunde, die man mit dieser Synode unterstützen will, miteinstimmen können. Unitas und Trinitas konstituieren den christlichen Gottesbegriff. Besonderes Gewicht liegt auf dem Bekenntnis zur Homousie des heiligen Geistes. Wohl gelingt es der Synode noch nicht, der dritten göttlichen Hypostase konkrete „personale“ Züge zu verleihen. Ihre Meinung aber ist deutlich: Der heilige Geist ist ganzer Gott, er ist *aequalis patri filioque*. Zusammen mit Vater und Sohn schuf er vor aller Zeit das All. Da er an den gesamten göttlichen Eigenschaften partizipiert, muß er auch mit Vater und Sohn angebetet werden. Eine theologische Begründung gibt die Synode nicht, und das ist auch nicht weiter überraschend. — In der Ausdeutung der Homousie des Sohnes aber gehen der Versammlung Inkarnationsfragen auf, die einige Jahre später im Denken des Ambrosius großes Gewicht erhalten. Mit Festigkeit und Klarheit werden die Lehren der homöischen Christologie (die dem Logos — sarxtyp zugehört) abgelehnt: Der Sohn habe einen unbesetzten Leib angenommen und in der Passion mitgelitten.

Die Synode ist Werk des Ambrosius. Auch wenn ihre Tagesordnung, ihre Frontstellung und ihr Ziel für uns schwer durchschaubar bleiben, zeigt sie doch ihren *spiritus rector* in typischem Licht: Einheit von Denken und Tun, unbedenkliches Zugreifen auch bei noch unbearbeiteten Problemen und Treffsicherheit der Formulierung, die die Problematik scharf und prägnant rundet und damit jede Diskussion abschließt.

II.

Kurz danach (378) beginnt die theologische Beschäftigung des Ambrosius mit der trinitarischen Frage.⁶ Sie nimmt ihn die nächsten acht Jahre intensiv in Anspruch. In diesem knappen Jahrzehnt gelingt ihm die Vernichtung des Arianismus im Abendland. Die trinitarische Position, die er in diesem Zeitraum gewinnt, ändert sich später nicht mehr. Die Polemik gegen den Arianismus, der als einheitliches Phänomen erfaßt wird, durchzieht die

ford 1913 p. XIII f. 281 ff). Anathematismen 1—9 gehören einer damasianischen Synode an. b) Theod. h. e. IV 8. c) Theod. h. e. IV 9. Die Homologie (Theod. h. e. IV 8) stammt nicht von der Synode. Für die Datierung ins Jahr 375 vgl. vCampenhausen, a.a.O. p. 93 ff. Quellenfrage, Datierung und Theologie der Synode sind abgehandelt von LHerrmann, a.a.O. p. 54 ff.

⁵ Das geht aus der Polemik des Palladius von Ratiara gegen Ambrosius eindeutig hervor (Diss. Max. § 128 *talem blasphemiam apud Sirmium confirmandam duxisti*).

⁶ De fide libri V ad Gratianum Augustum (378—380); de Spiritu Sancto libri III ad Gratianum Augustum (381) und de incarnationis dominicae sacramento (382).

ambrosianischen Werke. Innerhalb dieser generellen Betrachtung des Gegners, wobei die Theologie des extremen Arianismus die Linien bestimmt, erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Hauptfeind, den illyrischen Homöern.⁷ Vorbilder sind für Ambrosius neben Hilarius von Poitiers hauptsächlich Athanasius, die Kappadozier und Didymus.⁸ Wie Hilarius kennt Ambrosius gegenüber den jungnizänischen Quellen keinen Vorbehalt. Homöusianisches und homöusianisches Bekenntnis sind für ihn eins.

Ambrosius will *Bibeltheologe* sein.⁹ Das gibt seinem Kampf gegen den Arianismus besonderes Gepräge. Die heiligen Schriften des AT und NT sind Basis und Ziel seines Glaubens und Denkens. Nur hier offenbaren sich die Geheimnisse Gottes. Die göttliche Manifestation verlangt beim menschlichen Gegenüber eine „*pia mens*“, die demütig hört — und glaubt.¹⁰ Jede Spekulation muß ausgeschlossen bleiben. Allein Gottes Offenbarung überbrückt die durch die Schöpfung wesensmäßig gegebene und durch die Sünde vertiefte Differenz von Gott und Kreatur. Nur in der Schrift offenbart sich der jedem menschlichen Zugriff entzogene Gott.¹¹

Von dieser Grundüberzeugung aus erklärt sich auch des Ambrosius Stellung zur *Philosophie*. In scharfen Worten zeigt er seinen Widerwillen. Die Philosophie frägt, wo die Menschen anbeten sollten. Sie drängt sich vorwiegend in die Geheimnisse Gottes ein. Mit Analogiebeweisen, die aus menschlichen Verhältnissen stammen, versucht sie sich dem göttlichen Wesen zu nähern. Die philosophische Theorie des menschlichen Erkenntnisvorgangs wird zum Ausgangspunkt und zum Maß des Forschens und Begreifens. In ihrer ganzen Haltung ist die Philosophie zutiefst unfrohm und macht die Menschen stolz und nicht demütig.¹² Aus solchen Formulierungen, die dazu noch weitgehend der kirchlichen Tradition entstammen, ergibt sich aber noch kein eindeutiges Urteil über die Stellung, die Ambrosius zur Philo-

⁷ Vgl. LHerrmann, a.a.O. p. 74 ff.

⁸ PRamatschi, Die Quellen des Ambrosiuswerkes de fide ad Gratianum Augustum libri quinque, theol. Diss., Breslau 1923; ThSchermann, Die griechischen Quellen des hlg. Ambrosius in libris III de Spiritu Sancto, Veröffentlichungen d. kirchengesch. Seminars 10, München 1902; LHerrmann, a.a.O. Anm. Bd. p. 110 ff (Die Quellen von de incarnationis dominicae sacramento).

⁹ Das bestätigt ein Blick in seine Werke. Vgl. auch: de fide I 4; de sp. s. III 64; de incarn. 14.

¹⁰ de fide II 132. Der Glaube kommt aus dem Hören. Ambrosius wendet sich gegen das arianische Testimoniensammeln, das den Kontext nicht beachtet: de fide IV 143; II 16.

¹¹ de fide III 109 *alia sit substantia dei, alia creaturae*. Schöpfung und die Kategorien Raum und Zeit sind grundlegende Bestimmungen für die Kreatur. Alles Seiende — auch die Engel (de sp. s. I 62 ff) gehören zur *substantia creaturae* — ist dem Tod unterworfen (de fide III 19 f) und steht im Zeichen der Sünde (de sp. s. III 136).

¹² de fide I 42 *omnem enim vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur non astruendi vim habere, sed studium destruendi, sed non in dialectica complacuit deo salvum facere populum suum. „regnum enim dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis (1 K 4, 20).“*

sophie hat. Die neuen Forschungen von Courcelle¹³ haben eindeutig gezeigt, in welchem starkem Maße Ambrosius plotinische Gedanken übernommen hat. Wir gehen von diesen Ergebnissen aus, um so über die unmittelbaren Aussagen des Bischofs hinaus sein Verhältnis zur Philosophie zu präzisieren. Deutlich lehnt er die aristotelische Philosophie ab,¹⁴ während dem Platonismus bzw. Neuplatonismus gegenüber andere Maßstäbe gelten. Sie sind bestimmt von der Theorie der Abhängigkeit Platos von der biblischen Offenbarung,¹⁵ die Ambrosius mit den neuplatonisch beeinflussten Kreisen seiner Mailänder Gemeinde teilt. Daraus erklären sich die Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen der Schrift und der platonischen Philosophie. Diese These erlaubt Ambrosius eine positivere Aufnahme platonisch — neuplatonischer Gedanken. Das kritische Prinzip für die Übernahme bleibt auch hier die Schrift. So zerreißt Ambrosius mit leichter Hand die ihm von Plotin überkommene Einheit des intelligiblen Kosmos und setzt dafür die dem christlichen Denken unaufgebbare, durch die Sünde vertiefte Distanz von Schöpfer und Geschöpf. Der Mensch partizipiert nicht in seiner Intelligibilität am göttlichen Sein, sondern allein die Gnade schenkt Gemeinschaft mit Gott. Die ontologischen Gottesaussagen werden durchgehend personifiziert und in das heilsgeschichtliche Wirken Gottes, wie es die Schrift bekundet, eingebaut. Nicht das kosmologische Denken interessiert. Ambrosius biegt jeden spekulativen Ansatz, den er von Plotin übernimmt, ins Ethische um. Darüber hinaus verändert er die philosophischen Gedankengänge grundlegend durch die Konfrontation mit ähnlich klingenden Bibelstellen, die die Richtlinie für das Verständnis abgeben.¹⁶

Die Stellungnahme des Ambrosius zur Philosophie ist demnach nicht so eindeutig negativ bestimmt, wie es seine Formulierungen erscheinen lassen. Die positive Aufnahme geschieht durch den Filter einer bewußten biblischen Zensur. Ihr Einfluß formt die philosophischen Traditionen um. Indem Ambrosius ihre Verchristlichung versucht, fügt er sie in ein ihnen fremdes Denken ein; denn der Theologe Ambrosius denkt geschichtlich und nicht ontologisch. Dennoch sind die starken Einflüsse, die die platonisch-neuplatonischen Schriften auf ihn ausüben, nicht zu verkennen.¹⁷

¹³ PCourcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948; ders., *Plotin et saint Ambroise*, *Revue de philologie* LXXVI, 1950 p. 29 ff.; ders., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950 bes. p. 93 ff. 211 ff.; ders., *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, *Revue des études latines* XXXIV 1957 p. 220 ff.

¹⁴ de fide I 42. 72.

¹⁵ PCourcelle, *Recherches* p. 137. Dort auch die Rolle, die Simplician in der Übermittlung des Neuplatonismus an Ambrosius spielt.

¹⁶ Vgl. dafür PCourcelle, *Recherches* p. 106 ff, wo die Aufnahme plotinischer Gedanken und ihre Veränderung durch Ambrosius im Gegenüber der Texte besonders deutlich wird.

¹⁷ Der Einfluß des neuplatonischen Denkens zeigt sich im Substanzbegriff (weiter unten) und im Kirchenverständnis (die Kirche ist das von Christus angenommene *genus humanum*: de fide V 169. 181 f). Neuplatonisch beeinflusst sind auch die Aussagen über Körper (de Isaac 78 f; de Abraham II 13) und Seele (PCourcelle, *Recherches* p. 106 ff).

III.

Dem trinitarischen Denken des Ambrosius fehlt jeder spekulative Zug. Einheit und Dreiheit Gottes stehen für ihn glaubensmäßig als geoffenbarte Wahrheit fest.¹⁸ Sein Denken will nicht auf ontologischem oder erkenntnistheoretischem Weg in das göttliche Geheimnis eindringen — Ambrosius weiß um die Fruchtlosigkeit eines solchen Tuns —, sondern seine Trinitätslehre soll ein Nachzeichnen, ein Nachdenken der in der Schrift gegebenen Offenbarung sein. Darüber hinaus erhofft sich Ambrosius von der Bearbeitung der trinitarischen Probleme die Abwehr der falschen, unbiblischen Gotteslehre der Arianer.

Grundlegend für das ambrosianische Denken wird das Wissen um die prinzipielle Differenz von Gott und Kreatur. Alle theologischen Aussagen bekommen von hierher ihr Gewicht; denn die Schöpfung wird zur Wesensbestimmung und zum Scheidungsprinzip beider Substanzen, der *substantia dei* und der *substantia creaturae*, insofern sich hier Gottes Anfangslosigkeit und Freiheit wie die Endlichkeit und Ohnmacht der Kreatur enthüllen. Das menschliche Denken und Forschen findet sein Ende an der durch die Schöpfung markierten, Gott und Schöpfung trennenden Grenze. Ein Hinausdringen über dieses dem Erkennen gesetzte Ziel führt zu keinem Ergebnis mehr, da der Schluß von dem verursachten auf das verursachende Sein wesensgemäß unmöglich ist.¹⁹ So muß von Gott, von der in der Schrift niedergelegten Offenbarung her gedacht und argumentiert werden. Die Intention des daraus resultierenden Denkens richtet sich jetzt nicht mehr auf die Erkenntnis der Totalität des Seins. Das Wissen um die Endlichkeit und Beschränktheit unseres Forschens fordert demütiges Bescheiden an den gesetzten Grenzen. Die darüber hinausweisenden Geheimnisse Gottes können nur noch angebetet werden.²⁰

¹⁸ de fide II 106 f.

¹⁹ de fide I 72 tu finem discitis, ego quaero principium. nempe finis ex principio, non principium pendet ex fine. III 19 non sunt fragilia comparanda divinis.

²⁰ de fide IV 91 distinctionem scimus, secreta nescimus: causas non discutimus, sacramenta servamus. Die scharfe Trennung der beiden Substanzen — Gottes und der Kreatur — gebraucht Ambrosius nicht nur als Ausgangspunkt für „volkstümliche Beweise“ (so KHoll, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen 1904, p. 125 ff. von den Kappadoziern), sondern bildet die Grundlage seines Denkens. Löst sich bei den Griechen durch die immer neu versuchte Synthese von Wissen und Glauben, wie auch durch den anderen Akzent ihrer Theologie (*θεοποίησις*), diese Unterscheidung ständig auf, so zeigt sich bei Ambrosius die abendländische Tradition, deren Gottes- (iudex) und Evangeliumverständnis (lex), wie auch der daraus resultierende auf die Praxis gerichtete Zug, diese Differenz immer neu bestätigt. So wird von Tertullian an nicht die spekulative Durchdringung des christlichen Glaubens zum Inhalt abendländischen Denkens, sondern die einfache Sittlichkeit, die den Entscheidungs- und Verantwortungscharakter des christlichen Lebens bejaht (vgl. z. B. Cyprian, *de opere et eleemosynis*). Das Wissen um die Gottheit Gottes und die Ohnmacht der Kreatur sind daher allen theologischen Gedanken des Okzidents inhaerent.

A. Die Einheit Gottes.

Das Bekenntnis zum einen Gott fordert zugleich das zur Trinität; denn Einheit und Dreiheit sind für Ambrosius die konstitutiven Seiten des christlichen Gottesbegriffs.²¹ Von dieser Bezogenheit der unitas und trinitas aufeinander hat jedes trinitarische Denken auszugehen. Ambrosius ist sich der Schwierigkeiten, die sich damit dem Denken auf tun, bewußt.

Die Einheit des dreifaltigen Gottes wahrt die göttliche Substanz, die Gott von Ewigkeit her eignet. Sie ist nicht als ein Abstraktum aufzufassen.²² Als Begriffe, die das göttliche Sein bezeichnen, hat Ambrosius „substantia“ und „natura“ zur Hand.

„Substantia“ meint bei unserem Kirchenvater eine letzte, zugrundeliegende, jede Individualität ausschließende Einheit, für die Beharrlichkeit, Massivität und Schwere als charakteristisch gilt.²³ Als trinitarischer Terminus ist der Substanzbegriff noch schärfer geprägt, denn er bestimmt zugleich die Existenzweise Gottes. Aus der Identität von substantia und *οὐσία* (*οὐσία* = *οὔσα ἀεί*) schließt Ambrosius, daß der auf Gott angewandte Substanzbegriff Gottes Ewigkeit und damit das völlige Anderssein des göttlichen Wesens gegenüber der Kreatur zum Ausdruck bringt.²⁴ So erscheint auch hier die ambrosianische Grundüberzeugung von der totalen Differenz zwischen den beiden Weisen des Seins, dem schaffenden und dem geschaffenen.

„Natura“ meint demgegenüber — und das in Analogie zum griechischen *φύσις* = Begriff — eine Einheit, die verschiedenen konkreten Ausprägungen zugrunde liegt (*τὸ κοινόν*), und ist so als Gattungsbegriff zu verstehen.²⁵ Ambrosius verwendet diesen Terminus sowohl trinitarisch als auch christologisch. Da er aber den Substanz- und Naturbegriff weitgehend parallelisiert, löst sich der eigentliche, engere Bedeutungsinhalt von substantia in dem weiteren von natura immer wieder auf.²⁶ Das heißt aber: der morgenlän-

²¹ de fide II 18 deus autem unus nequaquam deitatem trinitatis excludit, et ideo natura laudatur. IV 88.

²² de fide IV 91.

²³ de fide IV 91 indistincta substantia. V 46 f. evidens est igitur quia quod unius est substantiae, separari non potest; etiamsi non sit singularitatis, sed unitatis. singularitatem hanc dico, quae Graece *μονότης* dicitur, singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. IV 134.36 communis ergo littera, sed discrepans divina humanaque substantia. nos unum erimus, pater et filius unum sunt . . . III 109.

²⁴ de incarn. 100 denique diximus et alibi, *οὐσίαν* ita interpretatos Latinos, ut substantiam dicerent. *οὐσία* autem dei cum dicitur, quid aliud significatur, nisi deum semper esse? quod litterae ipsae exprimunt, quoniam vis divina *οὔσα ἀεί*, hoc est, cum sit semper, *οὐσία* dicitur, unius litterae mutato ordine propter sonum et compendium decoremque sermonis. ergo *οὐσία*, quod semper sit deus, significat. 111.

²⁵ de fide I 18 si omnes homines, quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sumus . . . II 18 pater enim proprium generantis est nomen, deus autem unus nequaquam deitatem trinitatis excludit, et ideo natura laudatur. bonitas ergo in natura est dei, et in natura dei etiam dei filius; et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est, praedicatur. V 43 sed ubi homo dicitur, naturae interdum . . . communis inter omnes unitas significatur.

²⁶ de fide V 46 f.

dische Sprachgebrauch (*natura*) setzt sich gegenüber dem abendländischen (*substantia*) durch. Damit entsteht in dem trinitarischen Denken unseres Kirchenvaters eine für ihn charakteristische Weitung: Einheit und Dreiheit müssen in ihrem ewigen Zueinander verstanden werden. Es gibt deshalb kein Zurückführen der Trinität auf die Einheit mehr, noch ein Begreifen der Dreifaltigkeit auf Kosten der einheitlichen Substanz.

Einheit und Einzigkeit, die jede Trennung und Spaltung ausschließen, sind Merkmale der göttlichen *Usie*.²⁷ Gottes Sein ist nicht verursacht. Es kennt keinen Anfang und kein Ende.²⁸ Das All dagegen ist geschaffene Substanz und schöpfungsgemäß auf ihn, den Urheber, angewiesen. Die Schöpfungslehre, von der aus Ambrosius die ontologische Differenzierung der beiden Substanzen, Gott und Kreatur, vornimmt, durchbricht auf breiter Front das rein substantielle Denken. Die totale Geschiedenheit von göttlichem und kreatürlichem Sein trägt daher kein dualistisches Gepräge. Der Schöpfungsgedanke fordert vielmehr eine Transzendenz Gottes, die seine Zuneigung zur geschöpften Welt nicht ausschließt.

Indem Ambrosius die totale Freiheit Gottes proklamiert, gewinnt er eine neue Anschauung des göttlichen Seins. Die ontologische Betrachtung führt zur aktualistischen. Gottes Wesen und Handeln treten wohl für den begreifenden Verstand auseinander, aber sie sind nur zwei Seiten des einen göttlichen Seins. Die essentielle Interpretation erstreckt sich damit auch auf das gottheitliche Wollen und Tun.²⁹ Erst jetzt kommt die spezifische Deutung, die Ambrosius dem Substanz- und Naturbegriff gibt, in den Blick. Denn Gottes Wollen und Handeln hören auf nur Funktionen der göttlichen Substanz zu sein; vielmehr sind sie die Wesensbestimmung Gottes selbst. Die voluntaristische Interpretation des Seins ermöglicht ein dynamisches Gottesverständnis. Damit aber trägt der aktualistisch ausgebildete Gottesbegriff bei Ambrosius neuplatonische Züge.³⁰

In der ontologischen wie aktualistischen Seite des ambrosianischen Substanzbegriffs zeigt sich Einheit, Ewigkeit und totale Freiheit des göttlichen Wesens. Von hierher gewinnt auch der Transzendenzgedanke an Tiefe, insofern Transzendenz gleich Ubiquität ist. Der ferne Gott ist der nahe, und der nahe Gott ist immer der ferne, der jedes Denken und Begreifen überschreitet, und dem allein in seiner Offenbarung genahet werden kann.³¹

Das göttliche Sein ist aber nur greifbar in seinen konkreten Existenzen Vater, Sohn und heiliger Geist. Objektivität und Individualität werden

²⁷ de excess. fratr. II 96; de fide I 31.

²⁸ de fide I 106.

²⁹ de fide II 86 ubi autem una divinitas, una voluntas, una praeceptio. IV 68 quod si naturaliter est . . . inseparabilis charitas: inseparabilis utique est etiam operatio naturaliter; de sp. s. II 154.

³⁰ Vgl. ÉGilson, La philosophie au Moyen âge, des origines patristique à la fin du XIV^e siècle, Paris 1944 2. Aufl. p. 112; PCourcelle, Recherches p. 122; auch EBenz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Forschungen z. Kirchen- und Geistesgesch. I, Stuttgart 1932.

³¹ de fide III 112 f; V 99.

damit zum Problem, das jetzt von dem Gegenüber „substantia“ und „persona“ aus angegangen wird. Der ambrosianische *Persona* begriff steht in abendländischem Denkkzusammenhang und meint reine, unverwechselbare Individualität und konkrete Existenz.³² Ein anfängliches Mißtrauen des Ambrosius diesem Terminus gegenüber ist nicht zu übersehen. Bestimmt durch seine orientalischen Vorbilder befürchtet er eine sabellianische Interpretation. Darüber hinaus macht der mehrdeutige Begriffsinhalt von „persona“ (Maske, Rolle)³³ Ambrosius unsicher und führt manchmal zu einer fast generischen Auslegung.³⁴

Da nur in Vater, Sohn und heiligem Geist das göttliche Sein greifbar wird, ist es immer personal geprägt. Einheit und Dreiheit Gottes bedingen sich und sind keine Gegensätze. Durch das Insein des göttlichen Wesens partizipieren die trinitarischen Existenzen an der gesamten Fülle der göttlichen *Usie*.³⁵ Die Einheit der göttlichen Personen wird durch den voluntaristisch geprägten Substanzbegriff zur Einheit des *Tuns*, der *inseparabilis operatio trinitatis*.³⁶ Das untrennbare Handeln der ganzen Trinität schließt jede Sonderaktion einer der Personen aus. Das Insein der Substanz begründet umgekehrt auch das gegenseitige Insein der göttlichen Hypostasen ineinander. Der Vater ist im Sohn wie der Sohn im Vater etc.³⁷ Alle Verhältnisse, die so entstehen, sind in der Reihenfolge auch umkehrbar: ein Zeugnis für die unauflöbliche substantielle Einheit der Trinität.

Zwei Aspekte zeigt der ambrosianische Gottesbegriff: Einheit und Dreiheit in Ewigkeit. Denkmöglich wird dieses Paradox durch die scharfe Trennung von Substanz bzw. Natur und Person. Ambrosius gelingt es dabei weitgehend, die Identifizierung von erster Person und göttlicher Substanz zu lösen.³⁸ Der Vater wird so mit Sohn und heiligem Geist parallelisiert. Das Insein der göttlichen *Usie* — in ihrer ontologischen und voluntaristi-

³² de fide III 126 *distinctio personarum — unitas naturae*. V 46 *singularitatem hanc dico, quae Graece μονότης dicitur. singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. de incarn. 100. MNédoncelle, Prosoyon et persona dans l'antiquité classique, Revue Sc. Rel. 22 (1948) p. 277 ff; EEvans, Tertullian's treatise adv. Praxean, London 1948 p. 46 ff; AGrillmeier und HBacht, Das Konzil von Chalcedon, 1. Bd.: Der Glaube von Chalcedon, Würzburg 1951 p. 47 ff.*

³³ de fide II 61 . . . et miraris si ex persona hominis patrem dixit maiorem, qui in persona hominis se vermem dixit esse, non hominem.

³⁴ de fide I 92; vgl. II 61 oben; V 114 *sacrilegum est dicere, nisi referas ad carnem; quia ex persona hominis filius loquebatur, eo quod comparatione divinitatis nulla est carnis claritas*. V 124 *se quoque nunc ex persona hominis, nunc in dei maiestate significat . . .*

³⁵ de fide I 21 ff; de sp. s. III 6 *quia non super se est trinitas, sed supra omnia, supra se autem non est, sed in se est*.

³⁶ de fide I 13; IV 68 *quod si naturaliter est, ut vere est, inseparabilis charitas: inseparabilis utique est etiam operatio naturaliter: et impossibile ut opus filii cum patris non conveniat voluntate, quando id quod filius operatur, operatur et pater: et quod pater operatur, operatur et filius*.

³⁷ de fide I 22. Vgl. Hilar. fragm. III (MPL 10, 655 A) *caeterum occidentalium fides, evangelicis instituta doctrinis, patrem in filio, filium confitetur in patre*.

³⁸ Vgl. weiter unten.

sehen Prägung — in den trinitarischen Personen führt zum Bekenntnis des Homousios und damit zur Einheit Gottes.

B. Die göttliche Trinität.

Vater, Sohn und heiliger Geist sind der eine Gott. Eine Rangordnung unter den göttlichen Personen gibt es deshalb nicht.³⁹ Sie stehen parallel nebeneinander, denn in ihnen allen manifestiert sich die eine göttliche Substanz.

Gott der Vater ist eine konkrete, individuelle Ausprägung des göttlichen Seins. Ambrosius weist ihm in der Nachfolge der Kappadozier Proprietäten zu, die ihm personale, unvermischbare Existenz verleihen.^{39a} Als *ιδιώματα* gelten Vaterschaft und Zeugung des Sohnes. Diese *γρωγίσματα* manifestieren zugleich das spezielle Sosein der ersten göttlichen Person wie auch die verbindende Relation zum Sohn.⁴⁰ Als personale Eigenheit gegenüber dem heiligen Geist bestimmt Ambrosius nur zögernd die *processio spiritus sancti*.⁴¹ Auch dieses *ιδίωμα* enthält zugleich Unterschied wie Beziehung zur dritten göttlichen Hypostase in sich.

Durch das Insein der Substanz partizipiert der Vater an der Fülle des göttlichen Seins, sowohl in seiner ontologischen wie auch in seiner aktualistischen Ausprägung.

Weitgehend trägt Ambrosius hier Bekanntes vor. Über die orthodoxe Tradition hinaus bemüht er sich, dem Vater personale, individuelle Züge zu verleihen, die ihn von den anderen Personen der Trinität trennen. Wie Basilius⁴² scheidet auch er scharf zwischen der göttlichen Substanz und ihrer individuellen Ausprägung in der ersten Person.⁴³ Ja, Ambrosius geht über den Kappadozier hinaus und wendet sich gegen die Lehre von der Agennesie,⁴⁴ die den Vater als Quelle und Ursprung der Dreiheit kennzeichnete. Durch ihre Ablehnung kann jetzt wirklich die erste göttliche Hypostase mit den anderen beiden parallelisiert betrachtet werden. Damit aber existiert für die ambrosianische Trinitätslehre der Subordinatianismus auch in seiner feinsten Ausprägung nicht mehr, und die These von dem ewigen Nebeneinander der göttlichen Personen in der einen Usie gewinnt an Schärfe. Die Aufgabe des Agennesieprädikats für den Vater erleichtert dazu den Kampf mit dem Arianismus, der von diesem Theologumenon aus seine ganze Argumentation führt.⁴⁵ Auch hier zeigt sich, daß Ambrosius nicht kosmologisch

³⁹ de sp. s. III 117.

^{39a} de fide II 18 pater enim proprium generantis est nomen. IV 103.

⁴⁰ de fide I 55.

⁴¹ de sp. s. I 24 ff.

⁴² KHoll, a.a.O. 135 ff.

⁴³ de fide II 18. In der abendländischen Trinitätslehre vor Ambrosius sind deus und pater identische Begriffe: Tertull. adv. Prax. 9 (ed. EEvans a.a.O. p. 97); Novat. de trin. 31 (ed. WYFausset, Cambridge 1909).

⁴⁴ de incarn. 89 ff. 113.

⁴⁵ Vgl. Diss. Max. § 38 (a.a.O.); Frgm. Arian. I und XVI (ed. AMai, Scriptorum veterum nova collectio III, Rom 1828).

spekulativ denkt. Denn jeder kosmologischen Betrachtung, auch jeder Theologie, die die Einheit von Glauben und Wissen proklamiert, ist die *ἀγεννησία τοῦ πατρὸς*, die im Vater die anfangslose Quelle aller Kreatur sieht, unaufgebbar.⁴⁶ Das Denken des Ambrosius kann dagegen leicht auf diesen immer neue Schwierigkeiten hervorrufenden Terminus verzichten — besonders da er aufzeigen kann, daß er nicht bibelgemäß ist. Des Ambrosius Trinitätslehre nimmt der ersten Person das Übergewicht gegenüber den anderen beiden. Die Parallelisierung der drei Hypostasen konstituiert eine waagrecht geordnete Trinität. Einheit und Dreiheit als ewiges Nebeneinander von Vater, Sohn und heiligem Geist sind die Merkmale des einen Gottes.

Das Schwergewicht der ambrosianischen Trinitätslehre liegt auf dem Nachweis der Homousie des S o h n e s. Parallel zu seiner Lehre von Gottvater bemüht er sich um Zuweisung von Proprietäten, die den Sohn als konkrete, unvermischbare göttliche Hypostase erweisen. Aber in ihrer Bestimmung ist er nicht sicher. So zählt er einmal neben generatio, unigenitus und filius noch deus (!) und verbum auf.⁴⁷ Besonders sind es die Zeugung und die Sohnschaft,⁴⁸ die nach des Ambrosius Meinung der zweiten Hypostase konkrete, individuelle Züge verleihen.

Entscheidendes *ιδίωμα* für den Sohn ist seine Geburt ex patre.⁴⁹ Diese Proprietät muß genau definiert werden, denn von ihr her entscheidet sich jede Auslegung des Homousios. Das Wie der Zeugung des Sohnes ist Geheimnis, denn es ist das Mysterium Gottes selbst.⁵⁰ Von dieser negativen Voraussetzung her, ergibt sich aber doch auch eine eindeutige, positive Auslegung. Die Übertragung zeitlich-räumlicher Vorstellungen auf Gott sind danach ausgeschlossen. Die Transzendenz Gottes und damit die totale Differenz, die das göttliche und das kreatürliche Sein für jedes Erkennen unüberschreitbar trennen, verbietet jeden Analogieschluß von menschlichen Verhältnissen und seinen Möglichkeiten auf die göttliche Substanz.⁵¹ Das „ex patre“ muß bekannt werden. Erklärt es doch, wieso die zweite Person ihrer Substanz nach an der Gottheit Anteil hat. Aber eine inhaltliche Füllung der Präposition (ex) ist nicht möglich,⁵² weil jeder Erklärungsversuch mit Kategorien wie Raum und Zeit arbeiten müßte, die für die Gottheit nicht zutreffen. So darf die Zeugung des Sohnes nicht mit den Maßstäben

⁴⁶ Die Verwendung des Agennesieprädikats bei Basilius: KHoll a.a.O. p. 135 ff; Greg. v. Nazianz: KHoll p. 167 f. Tertull. adv. Prax. 19; Novat. de trin. 31; Hilar. de trin. XII 55.

⁴⁷ de fide II 2.

⁴⁸ de incarn. 97 ff.

⁴⁹ de fide II 5 itaque principium fidei nostrae est scire, quod genitus est dei filius, si genitus non est, nec filius est. III 34. Bezeichnend für die Stellung des Ambrosius zwischen Alt- und Jungnizänern ist auch der unbekümmerte Wechsel von de und ex patre.

⁵⁰ de fide I 65 licet scire quod natus sit; non licet discutere, quemadmodum natus sit.

⁵¹ de fide I 60 ff.

⁵² de fide I 65. 110.

der Entwicklung betrachtet werden. Ein solches Denken unterwirft den ewigen Vater dem Fortschrittsgedanken.⁵³ Vielmehr fordert die Ewigkeit der ersten trinitarischen Person auch die ewige Vaterschaft.⁵⁴ Kennzeichnend für die generatio filii sind daher totale Freiheit und Aktivität des Vaters.⁵⁵ Logisch definiert deshalb Ambrosius die Zeugung als aeterna generatio.⁵⁶ Dabei ist er sich klar, daß der Begriff selbst wesentlich ohne inhaltliche Deutung bleiben muß. Aber gerade so hat sich Gott offenbart.⁵⁷ Diese Vorstellung von der aeterna generatio filii verstärkt somit die trinitarische Betrachtungsweise unseres Kirchenvaters von dem ewigen Nebeneinander der drei göttlichen Personen in der einen Usie. Denn die Zeugung zeigt kein Gefälle innerhalb der Gottheit an — vom Vater zum Sohn —, sondern ordnet Vater und Sohn horizontal nebeneinander.

Auch die generatio trägt gleichzeitig zwei Aspekte in sich: die Individualität — denn der Sohn ist durch sie unvermischbar personal geprägt — wie auch die Einheit des Seins, denn durch sie hat der Sohn an der gesamten väterlichen Substanz Anteil. Er ist *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*⁵⁸ und damit ganzer Gott. Engste Gemeinschaft besteht durch das Insein des göttlichen Wesens, in ontologischem wie actualistischem Sinn, zwischen Vater und Sohn bei aller individuellen Differenz. Ihr *ιδίωμα* trennt wohl personal, verbindet aber zugleich substantiell.

Neben der Generativvorstellung kennt Ambrosius noch zwei weitere Möglichkeiten, um das individuelle Sosein des Sohnes zu bestimmen. Aber beide bleiben Versuch und gewinnen neben der Zeugungslehre keinen eigenen Spielraum, ja werden letztlich von ihr her verstanden.

a. Auch für die Logoslehre gilt, daß ihre Verwendung innerhalb des trinitarischen Denkens geleitet sein muß von der biblischen Offenbarung und nicht von einem aus menschlichen Analogien schließenden Wissen. Die Lehre vom inwendigen und gestaltgewordenen Logos stellt keine Möglichkeit dar, trinitarische Erkenntnis zu gewinnen; denn sie arbeitet mit den Kategorien Raum und Zeit. Das Prädikat *verbum dei* für den Sohn meint vielmehr eine ewige Bestimmung: nämlich Einheit und Unterschied zugleich. *Verbum* ist der Sohn durch seine Geburt aus dem Vater. Das „ex“ darf auch hier nicht in seinem Inhalt gedeutet werden, wirkt aber die Besonderheit des Sohnes: er ist Person, somit individuelle Ausprägung des göttlichen Seins.

⁵³ de fide I 74 f.

⁵⁴ de fide I 55 f.

⁵⁵ de fide IV 103.

⁵⁶ de fide I 94 *proprietas generationis aeternae*.

⁵⁷ de fide I 64 f.

⁵⁸ Das *Homousios* (lat. Aequivalent: *unius substantiae* bzw. *naturae*) legt Ambrosius wie folgt aus: *ὁμοούσιος* enim aliud alii non ipsum est sibi. Dies bedeutet genauer: *et personarum distinctio et naturae unitas* (de fide III 126). Einheit und Unterschied in Ewigkeit — denn Deutungsprinzip ist die Generativvorstellung — werden damit zu konstitutiven Aspekten, die der *Homousios*begriff umschreibt. Er muß deshalb generisch (Einheit) — generativ (Unterschied) ausgelegt werden und steht in jungnizänischer Tradition (vgl. Basilius, ep. 300). Ausdehnung des *Homousios* auf den heiligen Geist: de sp. s. I 160 (MPL 16, ed. 1880).

Die Logoschristologie ist bei Ambrosius auf die Schöpfungslehre beschränkt (Joh 1, 1).⁵⁹

Diese Konzeption der Logoslehre ist bei Ambrosius parallel zur Generativvorstellung ausgebildet. Dabei kann nicht verborgen bleiben, daß durch diese Interpretation die spezifische Eigenheit der Logospekulation, nämlich ihre kosmologische Tendenz, vernichtet wird. Ihre Auslegung von der generatio filii her vermeidet den subordinatianisch-emanatistischen Zug,⁶⁰ der ihr eigen ist, und setzt dafür die Vorstellung von dem ewigen Nebeneinandersein von Vater und Sohn in der göttlichen Substanz ein. Mit der kosmologischen Ausrichtung der Logoslehre fällt auch die Sprache der natürlichen Theologie hin, weil Ambrosius von der Schrift her geschichtlich denkt. Nur die Offenbarung allein überwindet die wesensmäßige Trennung von Gott und Mensch. Keine noch so ernste Frage nach der ἀρχή, nach dem Ursprung des Seins, überbrückt den unüberschreitbaren Spalt zwischen der substantia dei und der substantia creaturae. Der Mensch partizipiert nicht am wahren Sein. Deshalb kann es auch keinen Rückschluß aus seiner intelligiblen Struktur auf die Gottes geben.

b. Gleichfalls aus der Tradition übernimmt Ambrosius die Imagolehre. Der Sohn ist das Ebenbild des Vaters. Auch in dieser Lehre erscheinen die den Sohn bestimmenden Charakteristika: Einheit und Unterschied vom Vatergott so, daß beide Aspekte zugleich den Inhalt des Imagobegriffs ausmachen. Imago des Vaters ist der Sohn im Blick auf die Einheit: Urbild und Abbild entsprechen sich, der Sohn ist *ἁμοούσιος τῷ πατρὶ*. Zugleich aber sind Vater und Sohn unvermischbare, personal getrennte Ausprägungen des göttlichen Seins. Aber auch die Bestimmung des Sohnes als imago enthält eine subordinatianische Tendenz; denn in ihr wird der Sohn zur Offenbarung und Manifestation des Vaters, der selbst unsichtbar bleibt. Offenbarung und Verborgenheit unterscheiden damit die zweite von der ersten Person.⁶¹ Dieser inferioristische Zug widerspricht der ambrosianischen These vom ewigen Nebeneinander von Vater und Sohn in dem einen göttlichen Sein. Auch läßt sich die Imagolehre nicht ohne weiteres auf den heiligen Geist ausdehnen. Kein Wunder also, daß die Imagolehre im ambrosianischen Trinitätsdenken keinen großen Raum einnimmt.

Wie findet Ambrosius von seiner Trinitätslehre hinüber zur Christologie? Gelingt es ihm, die Menschwerdung Christi so darzustellen, daß sie als logische Folgerung der jetzt gewonnenen trinitarischen Position des Sohnes erscheint und damit jede Gefährdung von dieser Seite her ausschaltet bleibt?

Folgerichtig wird Ambrosius von seiner trinitarischen Konzeption aus in die christologische Diskussion gedrängt. Da sind einmal die Angriffe der

⁵⁹ Vgl. zum ganzen: de fide IV 72 ff. 101. 106 f; de sp. s. I 97; II 53.

⁶⁰ Vgl. Theophil. v. Antioch. c. Autol. II 10; Hippolyt. ref. 10, 33, 1; Iren. haer. II 42, 4; Tertull. adv. Prax. 5; Novat. de trin. 31; Hilar. de trin. X 21. GLPrestige, God in patristic thought, 2. Aufl., London 1956 p. 112 ff. 129 ff.

⁶¹ Zum ganzen vgl. de fide I 48 ff; II 2; Hexam. VI 40 ff.

Arianer, die von der Menschheit Christi aus geführt werden, und da ist auch die Aufgabe der Interpretation der Schrift, die die Inkarnation bezeugt. Nur eine christologische Beschäftigung und die Ausdehnung der trinitarischen Lehre auf die Christologie kann das jetzt erarbeitete trinitarische Dogma vor jeder Beunruhigung schützen.

Grundsätzlich scheidet Ambrosius scharf zwischen den beiden status des Sohnes, seiner Gottheit und Menschheit. Beide sind als vollkommen zu denken.^{61a} Die ambrosianische Darstellung stützt sich auf zwei Schemata, die er aus der Tradition übernimmt. Zunächst erscheint die abendländische Christologie, die von Tertullian in Analogie zur Trinitätslehre ausgebildet wurde. Sie scheidet Gottheit und Menschheit Christi substantiell. Der personale Christus bildet dabei die übergreifende Einheit. Beide Substanzen sind voneinander geschiedene Wirkprinzipien; aber von der bei aller substantiellen Trennung festgehaltenen Einheit her gewinnt auch die Menschheit weithin personale Züge.⁶² Neben diese lateinische Tradition tritt — und das in überwiegendem Maße — die Zweinaturenlehre, die Ambrosius von den Kappadoziern übernimmt.⁶³ Diese Formeln scheiden Gottheit und Menschheit substantiell ohne dabei die Einheit Christi im Auge zu behalten. In ihrem Gefolge fehlt der christologischen Sprache des Ambrosius weitgehend der personale Aspekt. Beide Traditionen werden gleichwertig aufgenommen; denn Ambrosius hat keinen Blick für die tieferen Nuancen, die sie trennen. Vielmehr glaubt er in den orientalischen Formeln seine eigenen lateinischen wiederzufinden. In der Christologie wiederholt sich so derselbe Vorgang wie in der Trinitätslehre: Durch die Ineinssetzung verliert die abendländische Tradition ihre Eigenheit, weil die weiteren griechischen Begriffsinhalte die engeren lateinischen interpretieren. Damit aber wird das Zweinaturenschema, neben dem die abendländischen Formeln keinen eigenen Spielraum mehr gewinnen, grundlegend für die ambrosianische Darstellung der Inkarnationsprobleme.

Die Trennung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus, die für das Zweinaturenschema gilt, geschieht nicht nur ontologisch. Wieder sind die beiden Seinsweisen fundamental durch den Schöpfungsgedanken geschieden. Die Gottheit Christi ist ewig, während seine Menschheit am kreatürlichen Sein partizipiert. Beide Naturen existieren unvermischt nebeneinander. Interpretationsregeln erleichtern die Aufteilung der christologischen Fakten und Aussagen auf die jeweilige Substanz.⁶⁴ Alle Argumente gegen die volle Gottheit des Sohnes, die die Arianer von der Menschheit Christi aus führen, können jetzt von der Zweinaturenlehre her leicht abgewiesen werden und

^{61a} de excess. frat. I 12 in utroque unus, et utroque perfectus.

⁶² AGrillmeier, a.a.O. p. 43 ff; EEvans, a.a.O. p. 38 ff. de fide II 62 non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat, quia formam servi accepit. III 121.

⁶³ AvHarnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Bd., Tübingen 1931, 5. Auflg., p. 334 ff; AGrillmeier, a.a.O. p. 127 ff und 157 f. Ambr. de fide III 65; V 115 pia mens, quae leguntur secundum carnem divinitatemque distinguit.

⁶⁴ de fide I 32; III 34 f.

gefährden das Homousios nicht mehr. Denn in seinem göttlichen Sein existiert der Sohn zugleich mit seiner Menschwerdung in der Zeit als ewiger, unwandelbarer Gott.

Je sicherer Ambrosius die Zuweisung der christologischen Aussagen auf die zwei Naturen gelingt, desto mehr wird ihm die personale Einheit wichtig. Wohl sieht er in dem *filius dei* von Anfang an die personale Klammer, die beide Substanzen umspannt, doch kommt er über die Feststellung dieses Tatbestandes gedanklich schwer hinaus. An dieser Frage setzt der Angriff der Arianer wie auch des Apollinaris von Laodicea ein. Beide vertreten dasselbe christologische Schema (*Logos-sarx*), das, weil es von der Menschheit Christi personal spricht, den Inkarnationsproblemen, die durch die evangelischen Berichte entstehen, gerechter werden kann.⁶⁵ Als Ziel schwebt Ambrosius eine Lösung vor, die sowohl den personalen Aspekt wie den der beiden Naturen in sich enthält. So stützt er einerseits seine christologische Position, indem er an Hand von Bibelzitatzen die Schriftgemäßheit der Zweinaturenlehre erweist.⁶⁶ Andererseits betonen Einheitsformeln den einen personalen Christus in einer Weise, die im Ausdruck und ihrer formalen Prägung für die damalige Zeit einzig sind.⁶⁷ Ambrosius entdeckt leicht den wunden Punkt in der christologischen Position seiner Gegner: Das *Logos-sarx* Schema läßt, indem es den *Logos* als hegemonisches Prinzip im Menschen Jesus annimmt, keine echte Menschwerdung zu. Scharf wendet er sich gegen die Vorstellung eines apsyichischen Leibes Christi.⁶⁸ Damit gewinnt bei ihm die Menschheit Christi an Realität. Dennoch bleibt das Problem der personalen Einheit der beiden Naturen bestehen. Ambrosius versucht eine Klärung durch enges Aneinanderrücken der beiden Substanzen, ohne dabei ihre totale Geschiedenheit aufzugeben. Antithesenreihen, die das je Eigene der göttlichen und menschlichen Natur prägnant einander konfrontieren, sollen den Anschein erwecken, als wäre es Ambrosius möglich, Einheit und Unterschied, personales und naturhaftes Denken zugleich begrifflich auszudrücken.⁶⁹

Große Schwierigkeit bereitet ihm 1. Kor. 2, 8, ein Hauptargument der Arianer: Der Herr der Herrlichkeit wurde gekreuzigt. Da die Zweinaturenlehre bei der Auslegung versagt, zwingt ihn die Abwehr zur *Communicatio*

⁶⁵ AGrillmeier, a.a.O. p. 67 ff.

⁶⁶ de incarn. 52.

⁶⁷ de fide II 58 sed quia idem deus, idem homo, per divinitatem deus, per susceptionem carnis homo Jesus Christus, dominus maiestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae, id est humanae atque divinae in natura hominis subiit passionem . . . II 77 servemus distinctionem divinitatis et carnis. unus in utraque loquitur dei filius, quia in eodem utraque natura est . . . ; de excess. frat. I 12 in utroque unus, et utroque perfectus. de incarn. 35 non divisus, sed unus, quia utrumque unus et unus in utroque, hoc est, vel divinitate vel corpore; non enim alter ex patre, alter ex virgine, sed idem aliter ex patre, aliter ex virgine.

⁶⁸ de incarn. 68 ff.

⁶⁹ de incarn. 36 ff.

idiomatum (der Terminus fehlt selbstverständlich). Aber wohl ist ihm nicht dabei.⁷⁰

Wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi, das ist der Tenor der ambrosianischen Christologie.⁷¹ Dabei kann nicht übersehen werden, daß die Kraft der theologischen Begrifflichkeit hinter diesem Bekenntnis zurückbleibt. Die Aufteilung der christologischen Daten auf die zwei Naturen geht letztlich immer auf Kosten der personalen Einheit, die beide umspannt. Personal ist nur die Gottheit geprägt, während Ambrosius in der Inkarnationslehre über eine rein substantielle Betrachtung schwer hinauskommt. Doketische Züge sind darum in seiner Christologie unvermeidlich. Alle Spannungen, wie sie besonders in der Passionsgeschichte deutlich werden, gehen zu Lasten der menschlichen Substanz, ohne daß dabei die personale Einheit im Blick bleibt. Damit aber wird immer wieder die wahre Menschheit Christi verkürzt.⁷² Auch hier überschattet bei Ambrosius die trinitarische Problematik die christologische. Dennoch bleibt sein starkes Drängen auf die Probleme der Menschwerdung hin, um so die Homousie des Sohnes gegen alle Angriffe aus der Christologie abzuschirmen, ein Novum, das deutlich gesehen werden muß. Die Zeit der trinitarischen Kämpfe neigt sich dem Ende zu, und die neuen Fragen der Christologie melden sich, wohl noch versteckt unter der trinitarischen Verkleidung, zu Wort.

Die Christologie gibt Ambrosius schließlich noch eine neue Waffe in die Hand: das *Zweinaturschema*. Mit seiner Hilfe kann jedem arianischen Vorstoß, der aus der Menschheit Christi gegen die nizänische Position geführt wird, leicht begegnet werden. Alle Testimonien, so bedeutet Ambrosius, müssen auf die jeweilige Natur des Sohnes aufgeteilt werden. Da aber beide Seinsweisen Christi völlig getrennt existieren, kann kein Bibelzitat, das der Menschheit zugewiesen werden muß, die Gottheit des Sohnes affizieren und ihre Homousie gefährden. Die Zuordnung auf die jeweilige Seinssphäre ist völlig leicht zu vollziehen, ja kann rein schematisch ausgeführt werden.⁷³ Zur Unterstützung dieser Aufteilung der Bibeltestimonien auf die beiden Naturen verweist Ambrosius gerne auf die *inseparabilis operatio trinitatis*, an der der Sohn teilhat. Das Ergebnis lautet: Gott-

⁷⁰ de fide II 58; de incarn. 48.

⁷¹ de incarn. 71 ff.

⁷² de fide V 54 multa ergo secundum incarnationis legimus et credimus sacramentum, sed in ipsa naturae humanae affectione maiestatem licet spectare divinam. Eigentlicher Träger der Menschheit Christi ist die substantia hominis. Sie wird zum Subjekt des Leidens und Sterbens, ohne dabei personal geprägt zu sein: de fide II 57. 59. Vgl. den Wechsel zwischen masculin. und neutr. Aussagen: per naturam igitur hominis et dubitavit, et taedit, et resurrexit; quod enim cecidit, hoc resurgit. Der Logos als hegemonisches Prinzip und Subjekt der caro: II 44 iste quasi deus in corpore constitutus fragilitatem carnis exponit; de incarn. 41 sapientia . . . circumdaretur amictu carnis.

⁷³ de fide III 7 ff (Psalm 86, 5); V 193 ff (Mk 13, 32) etc. Nur wenige arianische Testimonien widerstehen dieser Zweinaturschematik; so z. B. Prov 8, 22 ff (de fide I 96 ff) und Mt 26, 39 (de fide II 42 ff). Die Deutung ihres rechten Verständnisses bereitet Ambrosius große Not.

heit und Menschheit handeln zu gleicher Zeit, aber völlig getrennt und völlig unbeeinflusst voneinander.⁷⁴

Die Zweinatureschematik erweist sehr schnell ihre Überlegenheit gegenüber der arianischen Logos-sarx Christologie. Sie gibt Ambrosius eine souveräne Ruhe allen arianischen Testimonien gegenüber, denn mit ihrer Hilfe können selbst die in größte Verlegenheit führenden Bibelstellen leicht entschärft werden.

Ambrosius von Mailand muß als Erfinder dieser Verteidigungs- wie auch Angriffswaffe gelten.⁷⁵ Wohl haben schon seine Vorgänger, so Athanasius und Basilius, versucht, die Geltung der arianischen Testimonien nur auf die Menschheit Christi zu beschränken, um einer trinitarischen Verwendung zu entgehen. Aber erst Ambrosius baut diese Taktik systematisch aus. Seine christologische Position ist dafür besser geeignet als die seiner orientalischen Vorbilder. Als Abendländer (Tertullian) vertritt er ein von der arianischen Christologie restlos verschiedenes Schema, während Athanasius — aber auch weithin die Kappadozier — die christologische Position der Gegner teilten. So kennt Ambrosius nicht mehr die Not der Verteidigung gegenüber den aus der Schrift geführten arianischen Angriffen, die Athanasius noch empfand. Sein der Praxis zugeneigtes Denken, aber auch seine hohe Fähigkeit, Formeln zu finden, die die Probleme runden, greift mit großer Freude zu dieser neu gefundenen Waffe. Sie wird in seiner Hand — auch wenn dadurch die christologischen Fragen oft ohne tieferes Verständnis erledigt werden — zur tödlichen Gefahr für die arianische Argumentation. Die begeisterte Zustimmung, die die ambrosianische Zweinatureschematik bei der nizänischen Orthodoxie findet, ist deshalb kein Wunder. In der weithin hohlen Behandlung der Christologie in ihrem Gefolge offenbart sich das formalistische Denken des Abendlands, das runden Formeln, die ein Problem schließen, mehr zugeneigt ist als tiefsinnigen Fragen und ihren Lösungsversuchen.

Indem jetzt aber die Einheit der christologischen und trinitarischen Fragen entdeckt wird, verlagert sich von nun an die Argumentation von Freund und Feind auf die christologische Ebene.

Mit seinem Werk „de Spiritu Sancto“ unternimmt Ambrosius als erster Abendländer⁷⁶ die Aufgabe, die längst behauptete Homousie des heiligen Geistes theologisch zu begründen. Auch für ihn — wie für das ganze Abendland — steht die Gottheit der dritten Person von Anfang an fest.⁷⁷ Aber dessen Existenzform, die Begründung seines göttlichen Seins, wie auch seine Funktionen harrten noch der Durcharbeit. Die Aufgabe war umso schwieriger, als für die Ausdehnung des Homousios auf den heiligen

⁷⁴ de fide II 77 ff.

⁷⁵ Über ihre Verwendung auf der Synode zu Aquileja (381): vCampenhausen, a.a.O. p. 69 ff.

⁷⁶ Schon vor Ambrosius muß Marius Victorinus über den hlg. Geist gehandelt haben (ad Eph. 5, 2, MPL 8, 1283 B), hinterließ aber keinen Eindruck bei der abendländischen Orthodoxie.

⁷⁷ de fide V 7.

Geist biblische Testimonien weithin fehlen. So führt Ambrosius die Argumentation anders als in seinen vorangegangenen Werken. Der Versuch, den heiligen Geist von der Kommunikation mit der Kreatur abzuheben, muß zunächst die durch die fehlenden Bibelzitate undurchführbare innertrinitarische Beweisführung ersetzen. Ausgangspunkt bildet wieder die für das ambrosianische Denken grundlegende Überzeugung von der totalen Geschiedenheit der göttlichen und kreatürlichen Substanz.

Im ersten großen Beweisgang hebt Ambrosius die dritte göttliche Hypostase — unter Verwendung von vielen Bibelzitataten — sorgfältig von jeder kreatürlichen Kommunikation ab: Der heilige Geist ist kein Geschöpf.⁷⁸ Mit diesem Ergebnis ist selbstverständlich seine Zuordnung in die Gottheit vollzogen. Die zweite Beweisführung kann deshalb auf der jetzt gewonnenen Position fußen, indem sie auf die *inseparabilis operatio trinitatis* übergreift: Der heilige Geist hat teil an dem gemeinsamen Werk der Trinität. Zwei große Beweisgänge erhärten dieses Ergebnis: Auch der heilige Geist vollbringt innerhalb der *inseparabilis operatio* ein hauptsächlich auf ihn bezogenes Werk. Seiner göttlichen Kraft und Wirkung ist besonders die Kirche anvertraut.⁷⁹ Sie ist von ihm gegründet und steht unter seiner Leitung bis an das Ende der Tage. In Taufe⁸⁰ und Heiligung⁸¹ läßt er sich auf die Gläubigen herab und verleiht ihnen seine mannigfachen Gnaden. Dieses *donum spiritus sancti* ist aber immer er selbst, deshalb personal geprägtes, für den Menschen unverfügbares Geschenk.⁸² Auch in seinem Handeln an der Kirche offenbart sich seine Transzendenz, die zugleich Ubiquität ist.⁸³ Sein Wirken in der Kirche konkretisiert und aktualisiert die in Christus geschehene Heilstat Gottes.⁸⁴

Aber der heilige Geist handelt nie allein. Mit ihm zusammen wirken Vater und Sohn, auch wenn die Zeit von Pfingsten bis zum jüngsten Tag das besondere Werk des Geistes ist. Damit ist das Wirken des heiligen Geistes göttliches Wirken.⁸⁵

⁷⁸ de sp. s. I 23 f principium disputationis est, quia serviunt omnia: servire omnia liquet, quoniam scriptum est . . . ergo cum universa serviant, non serviat spiritus, utique inter universa non est spiritus sanctus . . . etenim cum ex deo spiritus sit, et spiritus oris ejus, quomodo possumus inter omnia dicere spiritum sanctum, cum super omnia deus sit, cuius est spiritus, plenae utique perfectionis, perfectaeque virtutis? I 75 separanda utique est a societate spiritus sancti communitas creaturae.

⁷⁹ de sp. s. II 101 ff.

⁸⁰ de sp. s. II 107 ff.

⁸¹ de sp. s. I 121 ff.

⁸² de sp. s. I 93. 97 quo intelligamus quia etiam dei patris eadem gratia sit, quae spiritus sancti est, et quod sine incisione ac detrimento aliquo dividatur mentibus singulorum. quod ergo de spiritu dei effunditur, nec inciditur, nec partibus aliquibus corporalibus comprehenditur, aut secatur.

⁸³ de sp. s. III 90. 92 manet autem in nobis pater per spiritum, quem dedit nobis. quomodo igitur potest simul dispar manere natura? utique non potest. manet autem cum patre et filio spiritus sanctus . . .

⁸⁴ de sp. s. III 115.

⁸⁵ de sp. s. I 32. 40.

Daß der heilige Geist innerhalb der *inseparabilis operatio* auch am jeweiligen besonderen Handeln des Vaters und des Sohnes beteiligt ist, führt der zweite Beweisgang aus und vollendet damit die bisherigen Folgerungen. Schöpfungsgeschichte, das gesamte Heilshandeln Gottes im AT, besonders aber die Menschheit Christi offenbaren das gemeinsame Werk des Geistes mit Vater und Sohn.⁸⁶

Die *inseparabilis operatio trinitatis* führt logisch jetzt, da ja Wirken und Sein identisch sind, zum Bekenntnis der Gottheit des heiligen Geistes und damit zum *Homousios*.⁸⁷ Die dritte Person partizipiert an den göttlichen Eigenschaften und Namen, die essentiell verstanden werden müssen,⁸⁸ wie auch am göttlichen Wollen und Wirken.⁸⁹ Seine Substanz wird zur Grundlage der innigen Gemeinschaft mit Vater und Sohn.⁹⁰

Damit endet der erste große Abschnitt innerhalb „*de Spiritu Sancto*“, indem die *Homousie* des Geistes in vorsichtiger, von jedem kreatürlichen Sein abhebender Beweisführung gewonnen wurde.

Die jetzt erreichte Position enthält in überwiegendem Maße immer noch negative, der *substantia creaturae* gegenüber abwehrende Argumente. Auch fehlen der dritten Hypostase noch individuelle Züge. Im zweiten kürzeren Teil seines Werkes holt Ambrosius diese Aufgabe nach. Als *Proprietät* für den Heiligen Geist gilt, obwohl Ambrosius sie nicht ausdrücklich hervorhebt, die *processio spiritus sancti ex patre*. Sie begründet die Individualität wie die Gottheit der dritten Person.⁹¹ Obwohl die Lehre über die *processio spiritus sancti* nicht ausgebildet ist, wird deutlich, daß Ambrosius sie mit der *Generatio*-Vorstellung parallelisiert. Das „*ex*“ erklärt die *Homousie* des Geistes, verschließt sich aber jeder räumlich-zeitlichen Auslegung.⁹² Trotz aller Parallelisierung mit der *generatio filii* kommt Ambrosius nicht zur Behauptung einer ewigen *processio spiritus sancti*, sodaß hier in der Geistlehre die Vorstellung vom Vorrang des Vaters gegenüber der dritten Person nicht deutlich abgewehrt wird. Das *Filioque* kennt Ambrosius nicht. Alle Stellen, die für dieses Theologumenon bisher herangezogen wurden, müssen auf die zeitliche *missio spiritus sancti* gedeutet werden.⁹³

⁸⁶ *de sp. s.* II 32 ff. für die Schöpfungsgeschichte. In seiner Tätigkeit im AT: II 138; in der Inkarnation Christi: II 37 ff. 41 *dubitare ergo non possumus spiritum creatorem, quem dominicae cognoscimus incarnationis auctorem.* 42 ff.

⁸⁷ *de sp. s.* II 142 *quod si unius et voluntatis et operationis est cum patre deo spiritus sanctus, unius etiam substantiae est: quoniam ex operibus suis creator agnoscitur.*

⁸⁸ *de incarn.* 116.

⁸⁹ *de sp. s.* II 154 enim „*idem*“ *significat eo quod idem habeat et pater et filius et spiritus sanctus; ut idem velle, et idem posse non ex affectione sit voluntatis, sed in substantia trinitatis.*

⁹⁰ *de sp. s.* I 93; II 78; III 19 *Insein der Substanz im hlg. Geist und gegenseitiges Insein der Personen ineinander.*

⁹¹ *de sp. s.* I 24 ff.

⁹² *de sp. s.* II 53.

⁹³ *de sp. s.* I 152 kann für das *filioque* nicht herangezogen werden. Von I 126 an versucht Ambrosius, die Einheit der Trinität an Hand ihres Wirkens an der Schöpfung deutlich zu machen. Deshalb muß I 152 (*eo quod apud te, inquit, deus*

Die wenn auch kurz ausgeführte positive innertrinitarische Darstellung des Ambrosius erweist den heiligen Geist als konkrete, durch ihr *ἰδιώμα* bestimmte göttliche Person, die unvermischbare, individuelle Züge trägt. Auch hier in der Geistlehre wird sein Bemühen spürbar, die Trinität als ewiges Nebeneinander von Vater, Sohn und heiligem Geist, in dem sich die eine göttliche Usie konkretisiert, darzustellen. Subordinatianische Tendenzen, die besonders in der Pneumatologie drohen, sind abgewehrt.⁹⁴ Nicht liturgische Belange, auch nicht eine besondere Beziehung zu diesem Dogma führen Ambrosius zur Abfassung von „de Spiritu Sancto“, sondern sein entschiedenes Drängen auf Rundung und Schließung seiner Trinitätslehre gegenüber jedem arianischen Angriff. Dies ist ihm gelungen, obwohl seine Argumentation einen anderen Weg einschlägt als in den vorhergehenden Werken. So muß „de Spiritu Sancto“ als guter, die trinitarische Problematik zusammenfügender Schlußstein angesehen werden.

IV.

Überblickt man die ambrosianische Trinitätslehre, so fällt besonders ihre Rundung und formale Geschlossenheit auf. Wohl trägt sie keine spekulativen Züge, wohl kann sie weitgehend als eine popularisierte Darstellung hauptsächlich der athanasianischen und kappadozischen Theologie gelten, aber ihr Drang nach Schematisierung, der Versuch, die trinitarische Problematik in Formeln zu bringen, die als Ende jeder möglichen Debatte erschei-

omnipotens, filius tuus fons vitae sit, hoc est, fons spiritus sancti; quia spiritus vita est, sicut dominus ait: „verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt“ (Joh 6, 64), quia ubi spiritus, et vita est, et ubi vita est, etiam spiritus sanctus) auf das opus ad extra des hlg. Geistes bezogen werden. Das geht aus folgenden Gründen hervor: 1. Die Bezeichnung des Vaters als fons vitae (I 152) meint nicht die Zeugung des Sohnes, sondern das Werk der ersten Person mit der Schöpfung. 2. Der Schluß von I 152 zielt eindeutig auf die operatio des Geistes, nicht auf seine processio. 3. I 153 hebt die Erklärung von I 152 auf: fons vitae ist der Vater. 4. Auch die folgenden Sätze I 154 ff (vgl. die angeführten Testimonien) handeln vom Werk des hlg. Geistes mit der Schöpfung und nicht von seinen innertrinitarischen Bestimmungen. Vgl. auch I 158 f. 5. In I 160 wird der dritten Person selbst das Epitheton fons vitae zuteil. Damit wird deutlich, es geht Ambrosius I 152 ff nicht um die processio spiritus sancti ex patre, sondern um die inseparabilis operatio des Geistes mit Vater und Sohn. Aus diesen Gründen muß I 152 als temporale missio des hlg. Geistes ausgelegt werden.

⁹⁴ de sp. s. II 53 (aber auch de fide V 92—128; 162 ff.) zeigt Ambrosius im Kampf mit der ökonomischen Trinitätslehre (vgl. für diese Anschauung: FLoofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1. Teil, Halle 1950⁹ p. 121 ff. 147 ff. MKriebel, Studien z. älteren Entwicklung der abendl. Trinitätslehre bei Tertull. und Novat., theol. Diss., Marburg 1932; GLPrestige, a.a.O. p. 97 ff; GKretschmar, Studien z. frühchristl. Trinitätslehre, Beiträge z. histor. Theologie 21, Tübingen 1956 p. 16 ff), die er als sabellianisch und marcionitisch verketzert. Er greift dort ihr monarchianisch-emanatistisches Denken an (Vgl. Tertull. adv. Prax. 9; Novat. de trin. 31). Im Gefolge der orientalischen Quellen (vgl. z. B. Streit der beiden Dionyse b. FLoofs, Das Nizänum, Festgabe für KMüller, Tübingen 1922 p. 71 ff) löst sich Ambrosius damit von der Trinitätstheologie seiner abendländischen Vorgänger.

nen, ist nur für sie charakteristisch. Hier drückt sich das praktische Denken des Abendlands aus. Der mailändische Bischof besitzt eine verblüffende Fähigkeit zu runden, zu schematisieren, zu formen. Daß dabei manchmal Verkürzungen der Problematik entstehen, wird durch die Prägnanz, die Geschlossenheit und Einprägsamkeit der gefundenen Formeln weithin wettgemacht. Im Gefolge der morgenländischen Konzeption, die die Führung übernimmt, werden die abendländischen Traditionen immer wieder geweitet und gehen in der orientalischen Begrifflichkeit auf. Aber der Wille des Ambrosius zu einer formal geschlossenen Position läßt ihn doch Eigenständigkeit gewinnen.

Daß Ambrosius mit ganzem Ernst versucht, Bibeltheologe zu sein, trägt viel zum Gelingen seiner trinitarischen Absichten bei. Ihn interessiert nicht die Einheit von Wissen und Glauben. Eine eigene philosophische Fragestellung liegt ihm fern. Sein Denken bleibt bestimmt durch die biblische Offenbarung, es ist deshalb geschichtlich und nicht ontologisch. Seine Stellung zur neuplatonischen Philosophie ist dafür charakteristisch. Die Intensität, mit der Ambrosius sich auf die Bibel stützt, neutralisiert trotz mancher Zustimmung die philosophischen Traditionen und zwingt sie in das durch die Bibel vorgezeichnete Bett: Schöpfung, Sünde und Gnade werden die Grundpfeiler seiner Theologie. Sie findet in der vor allem theologischen Denken liegenden Grundüberzeugung von der wesensmäßigen Unzugänglichkeit des göttlichen Seins beredten Ausdruck. Andererseits kann auch hier der formale Zug des Ambrosius nicht verkannt werden. Sein zur Praxis drängender Blick verhindert oft ein tieferes Verstehen der Schrift. — Der Biblizismus, der zum weitgehenden Verzicht der natürlichen Theologie führt, unterscheidet Ambrosius von seinen orientalischen Vorbildern und reiht ihn in die abendländische Tradition ein. Ambrosius — wie seine Zeitgenossen — gewinnt in Aufnahme der durch Tertullian und Cyprian dem theologischen Denken der Lateiner gegebenen Impulse ein neues Verhältnis zur Schrift. Dafür ist nicht nur die Methode der Schriftauslegung, die Ambrosius von den Alexandrinern übernimmt und ein neues Verständnis des AT erschließt, symptomatisch. Vielmehr gewinnt das Abendland auch einen neuen Zugang zum NT, besonders aber zu den paulinischen Schriften. Die Werke und Briefe des Ambrosius geben Zeugnis von seiner immer intensiver werdenden Beschäftigung mit Paulus. So muß die besondere Art seines Biblizismus — darüber hinaus aber auch die Grundlagen seiner Theologie — von der im Abendland neu erwachten theologischen Inangriffnahme des Paulus her erklärt werden.^{94a}

^{94a} Paulus ist für Ambrosius der Apostel (de fide II 70. 79. 133 f etc.), während bei den anderen Aposteln entweder der Name oder sonst ein Epitheton erscheint (de fide I 117; II 43. 57. 67 f). Paulus ist keineswegs geringer als Petrus, sondern „ihm wahrlich zu vergleichen“ (de sp. s. II 158). Er ist der Lehrer der Heiden (de sp. s. II 149; exhort. virg. 22 f). Über die Schwierigkeiten, die seine Interpretation bereitet: ep. 37. Vgl. auch ep. 75. 76 und 78, die Auslegungen zentraler paulinischer Gedanken bringen. Über die ambrosianische Theorie der Zuordnung von AT und NT vgl. LHerrmann, a.a.O. p. 67 ff.

Dogmengeschichtlich bedeutet die ambrosianische Trinitätslehre ein weiterer Schritt auf dem Weg, den Hilarius von Poitiers geöffnet hatte.⁹⁵ Ambrosius baut die Fronten, die Alt- und Jungnizäner trennen, weiter ab, ohne dabei die feineren Unterschiede zu bemerken, die beide Parteien scheiden. Die orientalischen Traditionen verschließen Ambrosius den Blick auf die Eigenheit der abendländischen. Er steht ihnen oft verständnislos gegenüber und wittert in ihnen im Gefolge seiner Vorbilder den Sabellianismus.⁹⁶ So spielen auch die abendländischen trinitarischen Entschiede bei ihm keine Rolle.⁹⁷

Seine Trinitätslehre trägt eigenen Akzent, insofern Einheit und Dreiheit ihre konstitutiven Momente sind. Unitas und trinitas werden dabei in ihrer Zuordnung als ewiges Nebeneinander von Vater, Sohn und heiligem Geist gedeutet, in denen die eine göttliche Usie sich manifestiert. Dabei kommt Ambrosius zu einer noch tritheistischer klingenden Lösung als seine kappadozischen Quellen; denn der Verzicht auf die Agennesie des Vaters, die Entwertung der Logos- und Imagolehre hebt den dort immer noch spürbaren Subordinatianismus in der Anordnung der Trinitätslehre auf. Indem Ambrosius die erste göttliche Person ihres Vorrangs gegenüber den anderen Personen der Trinität beraubt, parallelisiert er kräftig die göttlichen Hypostasen und ordnet sie nicht vertikal, sondern horizontal nebeneinander. Der Gedanke vom Insein der Substanz schließt die tritheistisch erscheinende Trinität wieder eng zusammen. Diese Konzeption zeigt einen neuen Typ der Trinitätslehre, der in der Mitte zwischen kappadozischer und abendländischer Tradition steht.

Völlig neu und nicht durch die Tradition gegeben ist der ambrosianische Substanz-Naturbegriff, der in Übernahme neuplatonischen Denkens voluntaristisch entwickelt wird.

Auch in der Christologie führt Ambrosius über die überkommenen Positionen hinaus. Neu ist sein entschiedenes Drängen auf die Inkarnationsprobleme, von deren Klärung er sich eine wesentliche Verstärkung der Trinitätslehre verspricht. Die Beschäftigung führt ihn aber weiter in die eigentlichen christologischen Fragen hinein. Die Zweinaturentrennung, die Annahme einer beseelten *caro Christi* und die treffenden Formeln, die die personale Einheit in den beiden Naturen sicherstellen, geben neuen Problemen Raum und deuten schon den Umbruch an, der zum christologischen Streit hinüberführt. Die Ausbildung der Zweinatureschematik gibt darüber hinaus der nizänischen Orthodoxie eine Waffe in die Hand, die der arianischen Argumentation den Todesstoß bereitet.

⁹⁵ PSmulders, SJ, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, *Analecta Gregoriana* Vol. XXXII, Series Theologica, Sectio B (n 14), Rom 1944 p. 245 ff.

⁹⁶ Vgl. Anm. 94.

⁹⁷ Ambrosius kennt die Synode von Ariminum und „*secuta concilia*“, worunter wahrscheinlich die verschiedenen römischen (damasianischen) und die sirmische Synode zu verstehen sind (de fide I 122).

Die konsequente Ausdehnung der trinitarischen Lehre auf den heiligen Geist darf nicht zuletzt als Verdienst des mailändischen Bischofs gelten. Sie ist sein eigentlicher Beitrag zur Ausgestaltung des abendländischen trinitarischen Dogmas. Die Konfrontation mit der Geistlehre des Basilius⁹⁸ zeigt besonders deutlich den formalistischen Zug des ambrosianischen Denkens, der hauptsächlich an der Rundung und Geschlossenheit der eigenen Position interessiert ist; denn es ist nicht die Entdeckung des heiligen Geistes in den mannigfachen Äußerungen des christlichen Lebens als Kraft Gottes, die ihn zur Bearbeitung des pneumatologischen Dogmas treibt, sondern lediglich der Zwang der trinitarischen Analogie.

Überblickt man die gesamte ambrosianische Trinitätslehre, so bleibt folgendes Urteil: Originell ist das trinitarische Denken des Ambrosius nicht, aber konsequent. Wie bei Tertullian⁹⁹ gewinnen in seiner Theologie die griechischen Gedanken durch die lateinische Sprache Prägnanz und eigenen Charakter. Abendländischer und morgenländischer Geist finden sich so zu einer guten Synthese.

⁹⁸ HDörries, *De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius z. Abschluß des trinitarischen Dogmas*, *Abhandlungen d. Akademie d. Wissenschaften, Phil. histor. Klasse*, 3. Folge Nr. 39, Göttingen 1956 p. 121 ff. 177 ff.

⁹⁹ GLPrestige p. 97 ff.

Der Apostel Paulus in der byzantinischen Slavenmission

von Konrad O n a s c h

Dem Apostel Paulus ist innerhalb des frühen slavischen Christentums eine hervorragende Stellung zugewiesen worden. Einen „Herold im Osten und Westen“ nennt ihn bekanntlich bereits der römische Klemens.¹ Es könnte so scheinen, als habe er diese Position kraft seines Völkerapostolates erhalten. Gewiß spielt dieses hierbei eine gewichtige Rolle. Aber es waren noch andere, vor allem kirchenpolitische Zusammenhänge, die dem Apostel Paulus bereits sehr früh die Schirmherrschaft über die Slavenmission übertrugen. Wir wollen im Folgenden diesen Zusammenhängen etwas nachgehen.

Vom 8. Jahrhundert ab beginnt die Rivalität zwischen West- und Ostrom allmählich einem Höhepunkt entgegenzustreben. In der Gestalt des Patriarchen Photios fand die Sache des Ostens in Konstantinopel einen politisch ebenso klarsichtigen wie leidenschaftlichen Sachwalter.^{1a} Dieser Prozeß, der eine seit langem bestehende akute Entfremdung der beiden Hochthrone in den Zustand eines „kalten Krieges“ überleitete, tritt bereits in den Akten des VII. ökumenischen Konzils von 787 klar zu Tage. Dieses Konzil sollte sich mit der Wiederherstellung der Bilderverehrung beschäftigen. Es wurde auch vom Papst Hadrian I. mit Legaten besandt. Die Einzelheiten des Verhandlungsthemas und die Geschichte des Konzils, des letzten, das die orthodoxe Kirche in Gemeinschaft mit dem Westen anerkennt, sollen uns hier nicht interessieren.² Wichtig sind für uns bestimmte Veränderungen, um nicht zu sagen Fälschungen, der lateinischen Konzilsakten durch die Griechen.³ In diesen Fälschungen findet nämlich eine deutliche Verschiebung des

¹ Hans Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*. Berlin und Leipzig, 1927² S. 226 ff.

^{1a} Zum Ganzen jetzt: Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in: Franz Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*. Ettal, 1953, S. 70—115 mit hinreichender Spezialliteratur.

² Außer dem gleich zu nennenden Aufsatz von G. Ostrogorsky s. dessen *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1952², S. 144 u. ö. Literatur dortselbst, S. 125 und 133.

³ G. Ostrogorsky, *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung* (Papst Hadrian I. und das VII. ökumenische Konzil von Nikäa), in: *Seminarium Kondakovianum VI* (Praga 1933), S. 73—87.

Verhältnisses der beiden Apostelkoryphäen Petrus und Paulus statt. Aus dem von Ostrogorsky herangezogenen Material geben wir folgende Beispiele⁴: Ermahnt Hadrian I. die byzantinischen Herrscher Konstantin VI. und die Kaiserin Irene: „Orthodoxae fidei sequentes traditiones ecclesiae beati Petri apostolorum principis“, so machten die Griechen daraus folgenden Text: „τῇ παραδόσει τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Πέτρου καὶ Παύλου τῶν κορυφαίων ἀποστόλων ἐξακολουθήσῃ.“ Oder spricht Hadrian I. von der Binde- und Lösegewalt Petri: „Ipse princeps apostolorum, cui a Domino Deo ligandi solvendique peccata in caelo et in terra potestas data est“, so machte die geschickte griechische Feder daraus: „τῶν κορυφαίων ἀποστόλων, οἷς ἐδόθη ἐξουσία παρ’ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ λόγον λύειν τε καὶ δεσμεῖν ἁμαρτίας ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῆ.“ D. h. die Griechen ersetzen Matth. 16, 19 durch Matth. 18, 18. Mehr noch: Eine Verherrlichung des römischen Thrones, der sich an diesen lateinischen Text anschloß, lassen sie einfach fort: Betont Hadrian den Primat Petri mit folgenden Worten: „Nam ipse princeps apostolorum beatus Petrus, qui apostolicae sedi principibus praesedit“, so wurde daraus unter der Hand des griechischen Dolmetschers: „αὐτοὶ γὰρ οἱ ἅγιοι καὶ κορυφαῖοι τῶν ἀποστόλων, οἱ τὴν καθολικὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν ἐναρξάμενοι.“ In diesen Texten, so können wir zusammenfassend sagen, wird der Primat des Petrus um einige deutliche Akzente zurückgesetzt. Der Status der Koryphäen wird gewissermaßen ersetzt durch den Konsulat der beiden Apostel, in dem beide durchaus gleichberechtigt sind. Anstelle des Primates Petri tritt der Konsulat Petri et Pauli, die kollegialische Verwaltung der christlichen Ökumene durch beide Apostelfürsten. Der altrömische Konsulat mit seiner kollegialischen Verwaltung der höchsten Regierungsgewalt, des imperium,⁵ hat sowohl im Principat in Gestalt der Doppelherrschaft⁶ als auch im byzantinischen Kaisertum in Gestalt der *ὑπατεία* einen wenn auch stark modifizierten Niederschlag gefunden. Des auf dieser Tradition sich gründenden Mitkaisertums wird gerade auch in den Konzilsakten des Jahres 787 gedacht, und gleichzeitig bezeichnete Karl der Große sein erstes Kaiserjahr auch als erstes Konsulatsjahr.⁷

Es ist sehr bemerkenswert, daß der Apostel Paulus auch innerhalb des byzantinischen Hofzeremoniells eine wichtige Position innehatte. Bereits in den Konzilsakten von Chalzedon 451 wird der Kaiser Marcian als „neuer Paulus“ akklamiert: „Μαρκιανῶ νέῳ Κωνσταντίνῳ, νέῳ Παύλῳ, νέῳ Δαβίδ.“^{7a} Der Isapostolat des griechischen Basileus wird betont auf Paulus, nicht auf Petrus zurückgeführt. So wird dem Basileus z. B. akklamiert: τὸν

⁴ A. a. O., S. 77.

⁵ Vgl. Theodor Mommsen, Abriß des römischen Staatsrechts, Leipzig, 1893, S. 158.

⁶ E. Kornemann, Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum, Leipzig-Berlin, 1930.

⁷ F. Dölger, Das byzantinische Mitkaisertum in den Urkunden, in: Franz Dölger, Byzantinische Diplomatie, Ertal, o. J. (1956), S. 102 ff.

^{7a} Mansi, S. Conciliorum nova et amplissima collectio, VII, 169 C.

τῆς πίστεως κύρνωκα σοφώτατον, Παῦλον ἀπόστολον τὸν ἐνθωρακισάμενον Χριστόν (De ceremoniis I, 73).⁸ Bei dieser höfisch-zeremoniellen Hervorhebung des paulinischen Apostolates für den Isapostolat des Basileus nimmt es nun nicht mehr Wunder, daß im 9. Jahrhundert, als die Spannung zwischen Rom und Konstantinopel den Höhepunkt eines ersten Schismas erreichte, und schon vorher, seit dem 6.—7. Jahrhundert, die Stimmen der Anerkennung des Petrus als des Felsens der Kirche im Osten immer seltener werden, um schließlich in der Prononzierung des Kollegiates Pauli eine entsprechende, wenn auch sehr fein geschliffene Spitze gegen sich gerichtet zu sehen.^{8a}

Natürlich konnte man den Apostel Paulus nicht so betont dem Petrus konfrontieren. Die Vorstellung der Christenheit in Ost und West war zu sehr mit der Einheit der beiden verbunden. So hat denn, wahrscheinlich auf unmittelbare Veranlassung des Patriarchen Photios, der Apostel Andreas als der Gründer Konstantinopels die Aufgabe übernommen, den für den östlichen Patriarchenthron gefährlichen Primatsanspruch Roms in Gestalt des Petrus zurückzuweisen.⁹ Auch sonst hat Photios alles getan, um den Primat Roms zurückzuweisen, sowohl mit gelehrten Schriften¹⁰ als auch durch handfeste Vorwürfe der Häresie.¹¹ Darüber hinaus finden sich aber auch bei diesem Patriarchen Andeutungen einer betont antirömischen Verehrung des Paulus. In Quaestio 192 seiner „Amphilochien“ kommt Photios ausführlich auf den Apostel Paulus zu sprechen.¹² Nach 2. Petr. 3, 15 habe auch Petrus die Weisheit des Paulus gerühmt.¹³ Wiederholt wird der Leser aufgefordert, Paulus nachzuahmen, vor allem hinsichtlich 2. Tim 4, 7, worauf 1. Kor. 9, 26 und Phil. 2, 5—11 folgen¹⁴: vielleicht eine versteckte Polemik gegen Petrus. Der Apostel gewinnt aber hervorragende Bedeutung gerade in einer Kontroversfrage, die Photios Rom gegenüber besonders hervorgehoben hat: Die Lehre über den Ausgang des heiligen Geistes. Den Diskussionsgegenstand, das Filioque, darf ich hier als bekannt voraussetzen. Von cap. 49 an in seiner Streitschrift „De sacra sanctissimi spiritus doctrina“ ist Paulus ein Kronzeuge gegen das abendländische Filioque.¹⁵

⁸ Vgl. auch Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Darmstadt, 1956², S. 130, u. Anm. 3, 160.

^{8a} Vgl. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, S. 103, Anm. 58.

⁹ Dölger, a.a.O., S. 111 f. I. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Bd. 1, Regensburg, 1867, S. 659 f. Steven Runciman, The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern churches during the XIth and XIIth Century. Oxford, 1955. S. 14. Vgl. allerdings jetzt die einschränken- den Bemerkungen von Fr. Dvornik, in: Berichte z. XI. Intern. Byz. Kongress München 1958. III/2, München 1958, S. 49—50.

¹⁰ Hergenröther, a.a.O., Bd. 1, S. 662 u. G. H. Rhalles u. M. Potles, Syntagma, Bd. 4, Athen, 1854, S. 409.

¹¹ Dölger, a.a.O., S. 103 ff.

¹² MG 101, 576 ff.

¹³ MG 101, 581 B/C.

¹⁴ MG 101, 588 A.

¹⁵ MG 102, 328 f.

Θυγάμιος ἄνθρωπος, ὁ δεσπέσιος, ὁ πάνσοφος wird der Apostel u. a. in diesen Kapiteln genannt.¹⁶ Als „Feuerzunge des Geistes“ (*ἡ πυρίνη γλῶσσα τοῦ Πνεύματος*) wird er gefeiert in cap. 57¹⁷ und cap. 69 als *ἀσίγητος τῆς Ἐκκλησίας σάλπιγξ*.¹⁸ Die besondere Stellung des Paulus in seiner Eigenschaft als apostolischer Zeuge der griechischen Auffassung von der Lehre des heiligen Geistes gegenüber Rom macht ihn in diesem Zusammenhang zum *κῆρυξ τῆς Ἐκκλησίας* und *διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης* (cap. 48).¹⁹ Dabei wird selbstverständlich von Photios der Status eines, wie wir es nach unseren Ausführungen nennen möchten: „Koryphäen-Konsulates“ mit keinem Wort angetastet, aber die Gleichberechtigung, ja in puncto der Lehre vom heiligen Geist, die besondere Zeugenkraft des Paulus betont. Er und nicht Petrus erscheint hier als der ökumenische Lehrer. Ist Paulus der *μέγας τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλος*, so sind Petrus die Schlüssel der Himmelsporten und deren Eingang anvertraut, wie Photios den Bulgarenzaren Michael lehrt.^{19a} Mit keinem Wort aber wird bei dieser kollegialischen Verantwortungsverteilung der Primat Petri erwähnt. An den gleichen Michael hebt auch Papst Nikolaus I. die „sanctorum principes apostolorum Petrus ac Paulus“ hervor, die „praedicatione sua Romanam instituerunt, et pro Christi amore fuso proprio sanguine sacraverunt“ (cap. 92).^{19b} Er läßt aber andererseits auch keinen Zweifel daran: „a pontifice sedis beati Petri, a quo et episcopatus et apostolatus sumpsit initium“ (cap. 73).^{19c} Daß der Patriarch Photius wiederum den Apostel auch noch als den hervorragenden Prediger, vor allem unter den Heiden, rühmt²⁰, mag noch hinzugefügt werden, obwohl hier nicht so stark die antirömische Nuance zum Ausdruck kommt. Bedeutsam hingegen ist, daß er den Apostel an zahlreichen Stellen seiner antimanichäischen, d. h. antipaulikianischen Schrift geradezu als *στόμα τοῦ Χριστοῦ* den Ketzern gegenüber hinstellt.²¹

Daß es in dem Kreis um Photios, und von diesem initiiert, eine antirömische Verehrung des Völkerapostels gegeben hat, beweist uns die Slavenmission. Die beiden 863 nach Mähren entsandten Slavenmissionare Konstantin, der kurz vor seinem Tode im Jahre 869 in einem stadtrömischen Kloster den Namen Kyrillos, slavisch: Kirill annahm, und sein Bruder Method waren Schüler des Patriarchen.²² Im 4. Kapitel der *Vita Constantini* heißt es, daß Konstantin bei „Leo und Photius die Dialektik und die anderen

¹⁶ Vgl. auch Hergenröther, a.a.O., Bd. 3, S. 275.

¹⁷ MG 102, 336 A.

¹⁸ MG 102, 349 A.

¹⁹ MG 102, 328 A.

^{19a} MG 102, 660—661.

^{19b} ML 119, 1012.

^{19c} ML 119, 1007.

²⁰ Hergenröther, a.a.O., Bd. 3, S. 322 ff.

²¹ III, 7, MG 102, 136 B. Vgl. auch D. Obolensky, *The Bogomils. A Study of Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge, 1948, S. 172 f. Siehe auch Anm. 79.

²² Fr. Dvorik, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague, 1933. Derselbe, *La carrière universitaire de Constantin le Philosophe*, in: *Byzantinoslavica*, 3. Bd. (1931), S. 59—67.

philosophischen Wissenschaften studierte“ (. . . nauči se . . . u Lъva i u Fotija dialeŕice i vьsěmь filosofiskymь učenijemь).²³ Wahrscheinlich hat der junge Konstantin an den im Hause des Photios stattfindenden Colloquien teilgenommen, die jener lange vor seinem Patriarchenamt abhielt.²⁴ Konstantin und sein Bruder Method waren aber nicht bedingungslose Anbeter des Photios. Gerade seine von vielen angegriffene Investitur zum Patriarchen, seine Maßnahmen gegen seinen Vorgänger Ignatius und andere kirchenpolitische Manöver wurden von ihnen abgelehnt.²⁵ Hinter ihrer Absendung in das ferne Slavenland der Mährer stand wiederum Photius, der mit genialem politischen Weitblick die Bedeutung des slavischen Missionsfeldes für Konstantinopel erkannte.²⁶ Das mährische Gebiet aber lag in einem Raum, der, als dem alten Illyrium zugehörig, von Rom beansprucht wurde. Illyrium ist aber, auf der Ebene kirchenpolitischer Ansprüche, seit alters durch Röm. 15, 19 als spezielles Missionsgebiet des Apostel Paulus ausgewiesen. Im Verlauf der Völkerwanderung, vor allem der Slaveninvasion auf dem Balkan, unterstand Illyrien kirchenrechtlich dem römischen Stuhl, politisch aber dem Kaiser in Konstantinopel.²⁷ Später haben dann die ikonoklastischen Kaiser mit Unteritalien auch Illyrien, zu dem Pannonien gehörte, kirchlich und politisch dem oströmischen Reich angeschlossen und damit einen Status geschaffen, den auch die bilderfreundlichen Kaiser nicht änderten. Auf dem bereits erwähnten Konzil von Nicäa 787 strichen die Griechen einfach denjenigen Passus in den Sendschreiben Hadrians I., der sich mit dem Status Illyriens und der päpstlichen Patrimonien auf italienischem Boden beschäftigte.²⁸ Besondere Bedeutung erhält aber der Anspruch des römischen Stuhles auf die Jurisdiktion über das alte Illyrien in dem Kampf der beiden Hochstühle um Bulgarien. Nach langem Hin- und Her des Schwankens zwischen Rom, der fränkischen Reichskirche, die durch die Erzbistümer Salzburg und Passau ebenfalls Ansprüche auf Teile Illyriens und Pannoniens erhob, und Konstantinopel unterstellte sich der bulgarische Car Boris-Michael endlich auf der den Photios verbannenden Synode von 869/70 dem Patriarchat von Konstantinopel.²⁹

²³ Text bei Ernst Dümmler-Franz Miklosich: Die Legende vom heiligen Cyrillus, in: Denkschrift d. Kaiserl. Akademie d. Wissensch. Phil.-histor. Klasse. 19. Bd. Wien, 1870, S. 215.

²⁴ Dvornik, Carrière, a.a.O., S. 63; Légendes 43—44.

²⁵ Dvornik, Légendes, vor allem Kap. IV: Au Mont Olympe; derselbe, Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle, Paris, 1926, S. 174 ff.

²⁶ Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, S. 185, Dvornik, in: Berichte usw., S. 53 f.

²⁷ Dvornik, Les Slaves, S. 73 f. Zu Illyrien s. a. Hergenröther, a.a.O., 3. Bd. Register, s. v. Illyrische Provinzen und Runciman, a.a.O., S. 20 ff.

²⁸ Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, S. 148, vgl. auch S. 132.

²⁹ Ostrogorsky, a.a.O., S. 189. Ferner Steven Runciman, A History of the first Bulgarian Empire. London, 1930, S. 112 ff. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, S. 342 ff. Über Illyrien und Pannonien vgl. Jacques Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain, Paris, 1918.

Der römische Stuhl war hinsichtlich Illyriens vollkommen im Recht und nur durch Hinhalten der römischen Legaten einerseits und handfeste Politik dem bulgarischen Zaren gegenüber andererseits konnte der Patriarch Ignatius nach dem Sturze des Photios den Papst vor vollendete Tatsachen stellen, indem er einen Erzbischof für die Bulgaren designierte.³⁰ Der Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (913—957) spricht in seinem Buch über die Themenordnung des Reiches (*Περὶ τῶν θεμάτων*), Buch II anlässlich des Thema Thessalonich von dem „höchst wertvollen Zeugnis“ (*ἀξιόχρεως μάρτυς*) des Apostels Christi, Paulus, der darunter Makedonien verstanden habe.³¹ Aber schon vorher scheint Photios oder sein Kreis die strittige Frage der Jurisdiktion über Illyrien einschließlich Pannoniens gerade im Hinblick auf die alte Paulus-Tradition im Sinne seiner weitgreifenden Slavenmissionspläne geregelt zu haben. In dem Corpus der Viten des Konstantin und Method spielt diese Tradition nämlich eine gewichtige Rolle.³² Sie wird in ihm so betont vorgetragen, daß wir hier die versteckte antirömische Paulus-Konzeption des Photios noch deutlich verspüren können. Im 1. Kapitel der Vita Constantini, die eine typisch hagiographische Einführung darstellt, heißt es am Schluß, „Žitije že jeho javl'jajetj, i po malu s'kazajemo, jakov'že bě, da, iže choštetj, to se slyše podobitj se jemu, b'drostj prijemlje a lěnostj o't'mětaj, jakozě recě apostolj: podob'ni m'ně byvaite, jakože i az' Christu“³³ = „Sein Leben, so wie es kurz erzählt wird, wie es war, zeigt, daß der, welcher es hört und ihm gleich werden möchte, der fasse sich (ein Herz) und verwerfe das Zögern, wie der Apostel spricht: Werdet meine Nachahmer, gleichwie ich Christi.“³⁴ Und in der prologartigen Vita Cyrilli heißt es: „Revnostj že iměe svętago apostola Pavla, tštašesj za Christa postradati“^{34a} = „Er hatte aber den Eifer des heiligen Apostel Paulus, der sich für das Leiden Christi aufrieb.“ Auch über Method wird ähnlich im Anschluß an eine Stelle aus den Paulinen in der Vita Methodii, cap. 14 das Thema der *μίμησις* des Nachahmens und Gleichwerdens, entfaltet. Es heißt dort: „na v'sěchj že put'ěchj v' mnogj napasti v'padaaše o' neprijazni, po pustyněm' v' razboiniku, i po morju v' v'ľny v'ětrny, po rěkam' v' s'm'rti nezaryny, jako s' s'kop'čati na nem' ar'ľskomu slovesi: bědy o' razboinik', bědy v' mori, bědy v' rěkach', bědy o' ľžibratii, v' truděch' i podviženičch', v' zab'děni m'nožiceju, v' ar'ľkani i žaži m'nožiceju, i pročim' rečal'm', jaže ar'ľ p'ominajetj.“³⁵ = „Auf allen Wegen aber fiel er in viele Gefahren vom

³⁰ S. a. Hergenröther, 3. Bd., S. 156 ff.

³¹ Bonner Corpus, Constantin Porphyrogenetos, Bd. 3, S. 50.

³² Zum Folgenden s. a., ohne die von uns aufgewiesenen Hintergründe, Roman Jakobson, Minor native sources for the early history of the slavich church, in: Harvard Slavic Studies, Bd. 2, Cambridge, Mass., 1954 S. 43—44.

³³ Dümler-Miklosich, a.a.O., S. 214.

³⁴ *μίμηται μου γίνεσθε καθὼς κατὼ Χριστοῦ*, 1. Kor. 11, 1.

^{34a} Fontes Rerum Bohemicarum (FRB), I. V Praze, 1873. S. 72.

³⁵ Text bei M. Weingart-Josef Kurz, Texty ke studiu jazyka a písennictví staroslověnského. V Praze, 1949, S. 183.

Teufel,³⁶ in Einöden unter Räuber, und auf dem Meere in plötzliche Winde, auf Flüssen in zahlreiche Tode(sbedrohungen), so daß sich an ihm das apostolische Wort vollendete: *κινδύνοις λησιῶν, κινδύνοις ἐν θαλάσῃ, κινδύνοις ποταμῶν, κινδύνοις ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ, ἐν ἀγροπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῶ καὶ δίψει πολλάκις* und in anderen Traurigkeiten, derer sich der Apostel erinnert.“

Dieser Hinweis auf 2. Kor. 11, 26—27 findet sich auch im glagolitisch geschriebenen Euchologium von Sinai, in dem er ein Gebet für Wanderer darstellt.³⁷ Der Korinther-Text als solcher war also allgemein in der praktischen Gebetsliteratur bekannt, und wir können uns sehr wohl vorstellen, daß ihn die Brüder auf ihren äußerlich und innerlich gefahrvollen Reisen oft gebetet haben. An der Übernahme dieser oratio in cap. 14 der Vita Methodii ist bemerkenswert, daß die Idee der Angleichung an den Apostel, der *μίμησις*, auf Method angewandt wird. Nach 1. Kor. 11, 1 wird Method ein *μιμητής* des Paulus, ein Nachahmer des Apostels. In der Quaestio 136 an seinen Freund Amphilochius ist Photius ausführlich auf das *παράδειγμα* und die *μίμησις* apostolischer *ἀρετῆ* eingegangen.³⁸ Dabei verbindet der Patriarch 1. Kor. 11, 1 mit Luk. 18, 14, die *μίμησις* mit der *ταπεινώσις*. Eben diese Einheit von Demut und Nachfolge im paulinischen Apostolat wird hier, im hagiographischen Raum, vorgetragen, wie auch sonst des Apostel Paulus mühevoll und am Ende martyrerhaftes Leben oft von Mönchskreisen als Vorbild, sehr häufig auch im bulgarischen Raum, genommen wurde.³⁹ Aber im Gesamt der cyrillo-methodianischen Literatur ist diese hagiographische Wurzel und der Zusammenhang mit der Gebetsübung betont auf den paulinischen Apostolat weiterentwickelt worden.

In cap. 2 der Vita Methodii werden die Tugenden aufgezählt, die den Slavenapostel zierten: „Gottesfürchtig (strachъ bzii), Achthaben auf die Vorschriften (zarovědnaja chranenija), fleischliche Reinheit (plъtskoju čistotoju), angestrengte Gebete und Heiligkeit (prilěžny molitvy i stynę), strenges und mildes Wort, streng zu den Gegnern, milde aber denen, welche die Ermahnung annahmen (slovo silъnoje i krotъkoe, silъno na protivъnyja, a krotъkoje na prijemljuštaja kazanije (γονοθεσία, O.), Heftigkeit (jarostъ), erbarmende Milde (milostъ), Liebe (ljubъvъ), Leiden und Geduld (strastъ i tьgъpěnija), so ist er allen alles geworden, damit er alle für das Himmelreich gewönne (vъse o vъsečъskychъ byvaja, da by vъse priobrětъ).“^{39a} Hier ist die „Einformung“ des Method in den paulinischen

³⁶ neprijazn = *diábolos*, vgl. V. Jagič, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913², S. 306.

³⁷ Rajko Nahtigal, Euchologium Sinaiticum. 2. Bd. Lubljana, 1943. XX. S. 41—42.

³⁸ MG 101, 753.

³⁹ Z. B. Theodor von Studios an seine Mitgenossen in der Verfolgung MG 99, 1227, oben, 1225—1227 Petrus und Paulus. Vgl. ferner Ivan Gošev, Zavetъ na sv. Ivan Rilski, in: Godišnik na duchovnata Akademija „Sv. Kliment Ochridska“, Bd. 4 (XXX) (1954—55), S. 466 f.

^{39a} Text bei Weingart-Kurz, S. 176. priobrěsti = *περιδαινειν*.

Apostolat wiederum sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, indem die Tugendtafel mit dem Hinweis auf 1. Kor. 9, 22 abschließt. Bereits nach v. 20—22b hatte Photius in seinen „Amphilochien“ 1. Kor. 9, 26 als Praxis der *μίμησις* Pauli empfohlen (s. o.).

Zu den Schülern Methods in Böhmen-Mähren gehörte auch Kliment. Er gelangte, nach Überstehen von mancherlei Gefahren, nach Bulgarien und baute dort eine nationalbulgarische Kirche nach den Grundsätzen seines Meisters aus. Von Kliment ist eine griechisch geschriebene Vita überliefert, die zum Verfasser Theophylakt haben soll. Dieser war, als gebürtiger Grieche, Erzbischof der bulgarischen Kirche. Ihm waren die Bulgaren zutiefst unsympathisch.⁴⁰ Schon aus diesem Grunde ist es höchst unwahrscheinlich, daß er eine Vita abgefaßt haben soll, die nichts Geringeres als ein Loblied der Arbeit Methods und ihre Fortsetzung im nationalbulgarischen Kirchenwesen darstellt. Man nimmt eine slavische Urschrift an, deren altkirchenslavischer Text im zweiten Viertel des 10. Jahrhunderts hergestellt wurde.⁴¹ Ob selbst diese von Theophylakt unbesehen abgeschrieben wurde, oder ob ein bulgarischer Mönch oder Priester seiner Kanzlei dieses Werk besorgte, kann heute nicht mehr festgestellt werden. Größere Wahrscheinlichkeit hat die letzte Annahme.

In dieser Vita Clementis wird das *μιμῆται Παῦλον* mit großem Nachdruck vorgetragen, ja, man darf behaupten, daß es das eigentliche Thema dieser Vita ist. Die Verschiebung des Kollegiates der beiden Apostelkoryphäen zugunsten des Paulus wird wiederum, und zwar gleich am Anfang der Vita, ausdrücklich betont. Von Kirill und Method wird nämlich in cap. 3 berichtet: *Ἐπει δὲ καὶ Παῦλον ἐγίνωσκον τοῖς ἀποστόλοις τὸ Ἐθαγγέλιον κοινωσάμενον, τρέχουσι καὶ αὐτοὶ πρὸς τὸν Ρώμης, τῷ μακαρίῳ Πάπᾳ τὸ ἔργον τῆς ἐρμηνείας τῶν Γραφῶν ἐμφανίσοντες.*⁴² Deutlich erscheint hier Paulus als Haupt der Apostelschar, auch insoweit, als die *ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν* unmittelbar in seine Zuständigkeit fällt. Method, nach Mähren zurückgekehrt, nimmt dort das Bischofsamt an, das Paulus innerhalb Illyriens auch für Pannonien, wie wir sahen, zugeschrieben wurde, *παρὰ Παῦλον χρώματα τῆ τοῦ ἐπισκόπου εἰκόνη*, wie es in cap. 4 der Vita Clementis heißt.⁴³ In seiner Ansprache vor dem Tode schärft Method seinen Schülern, wohl auch angesichts der ihnen drohenden Verfolgung durch den Vertreter der fränkischen Reichskirche, Wicing, ausdrücklich ein: *μιμῆται Παῦλον, μᾶλλον δὲ τὸν ἐμὸν Ἰησοῦν*, cap. 6.⁴⁴ Genau so wie Photius nimmt auch der Schreiber der Vita Clementis Paulus in Anspruch für die Lehre vom heiligen Geist. Er läßt den sterbenden Method seinen Schülern sagen: *ὁ Παῦλος ὑμῖν ταῦτα δι' ἐμοῦ διατίθειται. Ὁ δὲ ἐπὶ πάντα Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ πρὸ αἰῶνων γεννη-*

⁴⁰ Vgl. u. a. Obolensky, The Bogomils, S. 170, Anm. 1.

⁴¹ Dvorik, Les Slaves, Byzance et Rome, S. 297, Jakobson, a.a.O., S. 44 und Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1897, S. 134.

⁴² MG 126, 1196. ⁴³ MG 126, 1200. ⁴⁴ MG 126, 1205.

θεις ἀπαθῶς Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἀμέμπτους παραστήσει εἰς κἀύχημα ἐμὸν εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.⁴⁵ Wie bei Photios wird auch hier von Method Paulus als apostolischer Zeuge für die griechische Lehre vom heiligen Geist in Anspruch genommen: „τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον“, ohne das abendländische „filioque“. Dieser Paulus-Apostolat wird nun von Kliment übernommen. Zunächst geschieht das im Sinne von cap. 14 der Vita Methodii. Mit anderen Genossen unter der Verfolgung muß er Ähnliches wie Paulus im Kerker von Philippi durchmachen, cap. 12⁴⁶. Aber auch in Bulgarien selbst nimmt sich Kliment Method, den ersten geistlichen Nachfolger des Paulus zum Vorbild: *σκόπον δὲ τοῦ βίου τὸν μέγαν ἐποιεῖτο Μεθόδιον*, cap. 22.⁴⁷ Wie Paulus den Korinthern ist Kliment den Bulgaren ein anderer Paulus geworden.⁴⁸ Wenn es von Paulus heißt: *Ἔργον γὰρ τὴν ἐπισκοπὴν Παῦλος ἐκάλεσεν*, cap. 25⁴⁹, so konnte das auch Kliment für sein Bischofsamt in Makedonien in Anspruch nehmen. Wenn Paulus *ὅταν ἀσθενῶ τότε δυνατός εἶμι* (2. Kor. 12,10), so kann Kliment das auch auf sich beziehen, als auf ihn die Plagen und Lasten des Alters kommen, cap. 26.⁵⁰

So läßt sich also eine ungebrochene Linie geistlicher Tradition des paulinischen Apostolates von der Slavenmission Kirills und Methods bis zum Schöpfer einer nationalbulgarischen Kirche, dem heiligen Kliment, verfolgen. Spätere Zeiten, die aber noch in bewußter Verbindung mit dieser Tradition standen, haben in gottesdienstlichen Hymnen Kirill geradezu als *novy Pavnъlъ*, als „neuen Paulus“ bezeichnet.⁵¹ Ein ander Mal heißt es im Offizium: „*pavle ostanky narpъnъaše toju vsъschovnuju svѣtilu ostankъ ispъnъje*“ 51^a = „Des Paulus Erbe vollendeten sie, zu einem koryphäischen Lichte erfüllten sie das Erbe.“ Interessant ist, wie in einer dem slavischen Clemens zugeschriebenen kirchenslavischen Übersetzung einer Homilie auf

⁴⁵ MG 126, 1205.

⁴⁶ MG 126, 1216.

⁴⁷ MG 126, 1228.

⁴⁸ *καὶ Παῦλος ἄλλοις τοῖς Βουλγάροις Κορινθίοις ἄλλος γενόμενος* cap. 22, MG 126, 1228.

⁴⁹ MG 126, 1233.

⁵⁰ MG 126, 1236.

⁵¹ Dragutin Kostić, Bugarski episkop Konstantin-pisac službe sv. Metodij, in: Byzantinoslavica Bd. 7, Praha 1937—38, S. 198. P. L a v r o v, Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti (Materialien zur Entstehungsgeschichte der ältesten slavischen Schrift), Leningrad, 1930, S. 93, 96, 111 ff., auf die J a k o b s o n verweist, war mir nicht erreichbar.

^{51a} P. A. L a v r o v, Die neuesten Forschungen über den slavischen Klemens, in: Archiv für slav. Philologie, 26. Bd., 1905, S. 309. Oder „*Pavle že ostanki napolnъjae, preletae jako oreлъ na vsę strany otъ vostoka do zapada i otъ sѣvera do juga*“ (in der „Lobrede“ (pochvala) auf Cyrill, in: Fontes Rerum Bohemicarum (FRB) Bd. 1 V Prage 1873, S. 54) = „Paulus aber erfüllte das Erbe und flog wie ein Adler über alle Länder vom Osten bis zum Westen, und vom Norden bis zum Süden.“ Es folgen dann die Hinweise auf die Missionstätigkeit Konstantins unter den Chazaren u. a. S. zu Paulus auch FRB, dortselbst, Anm. 6.

den Apostel Paulus von Johannes Chrysostomus dieser gegenüber dem griechischen Text an Würde noch gewinnt.^{51b} Während im griechischen Text einfach „Paulus“ steht, heißt es in der kirchenslavischen Übersetzung: „des großen Paulus“ (pavla velikaago). In einem kirchenslavischen Einschub, der im griechischen Text keine Vorlage findet, also von Kliment entweder frei gestaltet oder einem unbekanntem griechischen Vorbild entnommen wurde, wird rhetorisch gesprochen: „da kto sego velikaago o bžvnaago muža izъčtetъ doisnaa i pravednaa strojenija, jaže po vse dñy tvoraše; sь bo iměaše skrbь i pečalbь o svě^{ch} sřkvach . . .“^{51c} = „Und wer die würdigen und gerechten Werke dieses großen und göttlichen Mannes (scil. des Paulus, O.) ehrt, welche er alle Tage getan hat, denn dieser hatte Leid und Klage über alle Kirchen . . .“ „Wer dünkte hier nicht an das mühe- und leidvolle Werk der Slavenapostel. Auch der Schluß dieses Lobgesangs auf Paulus ist durch keinen griechischen Text belegt. In diesem Schluß streben nun die panegyrischen Formeln einem Höhepunkt zu. „O slnce vsego mira, ty bo jesi světo po istině vsego naroda, tvoje bo učenie po vsei zemli izyde, na kon'cь vseljen'nye slovesa ust'nbь tvoi^{ch}“^{51d} = „o Sonne der ganzen Welt, Du bist das Licht für die Wahrheit des ganzen Volkes, denn deine Lehre ist über die ganze Erde ausgegangen, bis an die Enden der Ökumene die Worte deines Mundes.“ Nach anderen Lobpreisungen heißt es endlich: „ra^duise veliky slověne chr'stjano^m . . .“^{51e} = „Freue dich, großer Slave, an den Christen.“ Also Paulus ist als „Sonne der ganzen Welt“ auch ein „großer Slave“. Wir werden sehen, wie mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß diese außerordentlich betonte slavische Paulusverehrung Kliment aus Böhmen-Mähren mitgebracht hat, dort also ihre „Urheimat“ anzunehmen ist.

Ehe wir uns dem Weiterleben dieser Paulus-Tradition in der Mission der Slaven zuwenden, möchten wir aber ihren Rahmen, wie wir ihn hier nach den Quellen rekonstruierten, innerhalb der pannonischen Legenden noch etwas auffüllen.

Die Vita Methodii beginnt mit cap. 2 und endet mit cap. 17 unter Hinweis auf 1. Kor. 9, 22, einer weiteren Ausführung zum Thema: *μμεῖται Παῦλον*. In der Vita Constantini indessen wird 1. Kor. 14, 5—10 an sehr entscheidender Stelle herangezogen. cap. 16 wird berichtet, wie auf der Reise der Brüder nach Rom in Venedig „jepiskupi i popove i čřnorig- bci“⁵² = „Bischöfe, Priester und Mönche“ sich auf Constantin wie „Raben auf einen Falken“ (jako i vrani na sokola) stürzten, um mit ihm über die,

^{51b} Lavrov, a.a.O., S. 373 ff. und S. 382—383.

^{51c} Ebendort, S. 374.

^{51d} Lavrov, a.a.O., S. 380.

^{51e} Lavrov, a.a.O., S. 382, bringt diese Worte mit „der Vollkommenheit der Rede“ des Apostels in Verbindung, setzt also statt slověne-slovesьnbь, adj. λόγον. Nach unserer Gesamtdarstellung ist dazu aber keine Nötigung vorhanden, denn der Apostel Paulus als „großer Slave“ paßt durchaus in die Paulus-Verehrung der Slavenmission vor allem bei Kliment.

⁵² Dümmler-Miklosich, a.a.O., S. 227.

wie es die Vita aus der Sicht der Slavenmission nennt: „Dreisprachen-Häresie“ (trijezyčnaja jeresj) zu disputieren. Unter dieser Ketzerei versteht das cyrillo-methodianische Schrifttum das Argument der Gegner, daß nur das Hebräische, Griechische und Lateinische würdig seien „in Büchern Gott zu loben“ (въ книгѣхъ slaviti boga). Nach der Vita Methodii, cap. 6, haben die „Trilinguisten“ noch mit dem Argument operiert, nur in diesen drei Sprachen habe Pilatus die Inschrift am Kreuze Christi verfaßt. Der hübsche Vergleich mit den Raben und dem Falken darf allerdings nicht dahingehend interpretiert werden, als ob Konstantin mit seinem Bruder in Venedig völlig isoliert gegenüber den Lateinern gestanden habe. Gerade Venedig nicht nur mit seinen mannigfachen commerciellen Verbindungen nach Byzanz und zu den slavischen Völkern, sondern auch mit seinen kirchenpolitischen und missionarischen⁵³ bot für eine Diskussion über die Berechtigung der „slavischen Liturgie“, d. h. der Meßliturgie in slavischer Sprache — denn slavisch gepredigt wurde auch von den fränkischen und lateinischen Slavenmissionaren⁵⁴ — gute Möglichkeiten. Hier in Venedig, dem Schnittpunkt so vieler kirchen- und missionspolitischer Interessen, war eine Auseinandersetzung um das Recht der slavischen Sprache in der Meßliturgie, gleich ob in der römisch-katholischen oder griechisch-katholischen, sehr am Platze. Wenn dabei Konstantin nach der Vita neben anderen Schriftstellen gerade den langen Abschnitt aus 1. Kor. 14 vorgebracht haben soll, so tritt bei dieser „Magna Charta of the Moravian apostolate“ (Roman Jakobson) wieder die bestimmende Rolle des Apostels Paulus hervor. Um so mehr, als in der Vita kompositorisch sehr geschickt als Höhepunkt dieser Ausführungen Phil. 2, 11 steht: „i vsakъ jezыkъ isprověstj, jako gospodъ Isusъ Christosъ slavu bogu otcu“ και πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς“.⁵⁵

In cap. 17 der Vita Constantini wird über die Ankunft der Brüder in Rom berichtet. Es werden die Kirchen aufgezählt, in denen die Liturgie in slavischer Sprache gefeiert wurde (pěše liturgiju . . . slověnskyimъ jezыkomъ): S. Peter, S. Petronilla, S. Andreas und S. Paulus. Diese Aufzählung alleine ist schon ein Programm. Daß man den Turnus mit S. Peter und S. Petronilla begann, nimmt nicht Wunder. Neben Petronilla, die Tochter des Apostelfürsten, welche in Stadtrum und im ganzen Abendland große Verehrung genoß,⁵⁶ tritt der Bruder Petri, Andreas. Vielleicht fan-

⁵³ Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome, S. 152 ff., 172 ff. s. a. Register, Hergenröther, Bd. 2, S. 636 ff.

⁵⁴ S. jetzt Lettenbauer, Geschichte der russischen Literatur, Frankfurt/Wien, 1956. Aus der älteren Literatur August Naegle, Einführung des Christentums in Böhmen. 1. Teil. Wien und Leipzig, 1915, S. 72 ff. Franz Miklosich, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen, in: Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissensch., philos.-histor. Klasse, 24. Bd., Wien, 1876, S. 1—3.

⁵⁵ Dümmler-Miklosich, a.a.O., S. 228.

⁵⁶ Hippolyte Delehaye, Les origines du culte des martyrs, Bruxelles, 1933², S. 288. Derselbe, Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité, Bruxelles, 1954 (anastatischer Neudruck von 1927), S. 118 f. Leclercq, s. in: Dict. d'Arch. Chrét et de Lit. I., 1515.

den diese Gottesdienste in der im Vatikan von Stephan II. neben der vatikanischen Basilika errichteten Kirche der Petronilla und der ebenfalls im Vatikan befindlichen Andreaskapelle statt.⁵⁷ Die „slavischen Bücher“ (knigy slovenъskyje), d.h. die Liturgieformulare in slavischer Sprache wurden vom Papst niedergelegt und gesegnet „въ сръкѣи свѣтыѣ Мариѣ, јаѣ нарѣцаѣтѣ се Фатанъ“ = „in der Kirche der heiligen Maria, welche Fatan (d. i. *φάτινη*, O.) genannt wird“, also in St. Maria Maggiore ad praesepe. Man hat angenommen, daß die Brüder im nahegelegenen Nonnenkloster der hl. Praxedis am Nordfuß des Esquilin ihr Quartier hatten.⁵⁸ Von der Kirche des hl. Andreas ging man zu der des Apostels Paulus. Nach dem, was wir über beide im griechischen Raume gehört haben, dürfen wir annehmen, daß die Brüder diese Reihenfolge mit feinem Sinn für das byzantinische Protokoll mit den Römern, vorab dem Bibliothekar Anastasius, verabredet haben — vielleicht ohne daß man römischerseits diese protokollarische Finesse merkte. Über den Gottesdienst in der St. Paulskirche heißt es in der Vita Constantini: „і отъ туду въ великаго učitelja vъseljenъskago Pavla apostola сръкѣи, і вьсу ношѣ рѣше, slavoslovešte slovenъsky, і на utrѣи paky liturъgiju nadъ svetymъ grobomъ jeho . . .“⁵⁹ = „und von da (d. h. von der Andreaskirche, O.) in die Kirche des großen öumenischen Lehrers, des Apostel Paulus, und die ganze Nacht sangen und priesen sie auf Slavisch, und zum *ἄρθρος* wieder die Liturgie über seinem heiligen Grabe.“ Dvornik meint, daß „à cause de son éloignement“ „St. Pauls vor den Mauern“ die Brüder dort den Nacht- und Morgen-Gottesdienst abhielten.⁶⁰ Ich glaube, damit wird die Frage der bequemen Zweckmäßigkeit ungebührlich übertrieben. „въ су ношѣ“ sangen sie, heißt es im Text. „vъsenošъtnъ“ bedeutet „*παννύχιος*“.⁶¹ Noch heute heißt die Vigil, griechisch „*παννύχιος*“, „*ἀγρυπνία*“ im Russischen: „vsenoščnoe bdénie“.⁶² Es handelt sich also um eine feierliche Vigil, welche in slavischer Sprache am Grabe des Paulus gehalten wurde. Eine solche Vigil, welche in den Orthros mit der Meßfeier übergeht, hält man aber nicht ab, nur um eine Nacht nutzbringend, d. h. gottesdienstlich, hinter sich zu bringen! Von einer solchen Pannychis ist in dem gottesdienstlichen Bericht der anderen Kirchen keine Rede. Am 13. November 867 war Papst Nicolaus I. gestorben, welcher Konstantin und Method nach Rom eingeladen hatte. Ihm war Hadrian II.

⁵⁷ Vgl. Ferdinand Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter vom V.—XVI. Jahrhundert. Bd. I (1.—6. Buch), Tübingen, o. J. (1953), S. 383 bis 384 und S. 781. Dvornik, Les Légendes, S. 290 anders.

⁵⁸ Anton Michel, Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, in: Ostkirchliche Studien, 1. Bd. (Würzburg, 1952), S. 38, vgl. Anm. 21 auf S. 33 und Dvornik, Les Légendes, cap. VIII.

⁵⁹ Dümmler-Miklosich, a.a.O., S. 228.

⁶⁰ Les Légendes, S. 290.

⁶¹ Fr. Miklosich, Lexikon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, Wien, 1862 bis 1865, S. 118.

⁶² Miklosich, a.a.O., S. 49; J. Pawlowski, Russisch-Deutsches Wörterbuch. 1. Bd. Leipzig o. J. S. 38.

auf dem Stuhle Petri gefolgt. Wir hörten, daß Anastasius Bibliothecarius an den Gottesdiensten teilnahm. Des Mordes an Gemahlin und Tochter des Papstes Hadrian mitangeklagt, mußte Arsenius im März 868 fliehen, und sein Sohn Anastasius unterwarf sich am 12. Oktober 868 einem Dekret des Papstes. Die Teilnahme der beiden, Anastasius und Arsenius, an den Gottesdiensten der Slavenapostel muß also vor dem März 868 stattgefunden haben, genauer gesagt, am Anfang des Jahres 868.⁶³ Es gibt m. E. zwei Daten, die für die Feier in „St. Paul vor den Mauern“ in Frage kommen. Sie liegen nach dem Tage der *Translatio Clementis* durch die beiden Slavenapostel. In einer mit dem Namen des Verfassers der sog. „*Legenda Italica*“, Leo von Ostia, verbundenen Schrift „*De ordinatione seu Cathedra S. Clementis Papae*“ heißt es „*ut in festo Ordinationis ipsius, quam ex antiqua traditione decimo kalendas februarias sollempniter celebrare consueverant, ad nocturnas vigilias legeretur, distinxi et ordinavi.*“⁶⁴ D. h., nach dieser Tradition hat die *Translatio S. Clementis* am 23. Januar 868 stattgefunden. Auf den 25. Januar fiel das alte Fest der *Translatio Pauli* in seiner Kirche am Tiberufer an der Straße von Rom nach Ostia.⁶⁵ Um die Zeit der Anwesenheit der Slavenapostel in Rom war aus der „*Translatio*“ wohl schon eine „*Conversio Pauli*“ geworden, als welche sie auch heute im *Pars Hiemalis des Breviarium Romanum* erscheint.⁶⁶ Außer dem *Martyrium Hieronymianum* gibt es aber kein anderes Dokument, das von der *Translatio*, bzw. *Conversio S. Pauli* am 25. Januar spricht. Außerdem bleibt es höchst unwahrscheinlich, daß die Slavenapostel in einem derart rasanten Tempo innerhalb von zwei Tagen die genannten Kirchen nach der *Translatio S. Clementis* „abgehandelt“ hätten. Es stimmt auch nicht mit dem Bericht der *Vita Constantini*, cap. 17 überein. Danach fand an einem Tage die *Depositio* und *Consecratio* der „slavischen Bücher“ in St. Maria ad praesepe statt. Nach der Ordination der Schüler der Slavenapostel hielt man den Gottesdienst in slavischer Sprache in St. Peter ab. Das könnte am 24. Januar gewesen sein, wenn man wirklich die Feierlichkeiten der *Translatio S. Clementis*, von denen alle Quellen, auch die *Legenda Italica*, reden, nur auf den 23. Januar begrenzen wollte. Am nächsten Tage (*въ drugyi днь*), d. h. bereits am 25. Januar, war man in St. Petronilla, am dritten (*въ tretii днь*), also am 26. Januar, in St. Andreas und von dort zog man auf der Straße nach Ostia nach „St. Paul vor den Mauern“. Am Mor-

⁶³ Vgl. Ernst Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert. Berlin, 1920, S. 232. Zum Sohnesverhältnis des Anastasius zu Arsenius, dortselbst, S. 188. Gregorius, a.a.O., S. 540—541.

⁶⁴ Paul Meyvaert et Paul Devos, Trois enigmes cyrillo-méthodiennes de la „Légende Italique“ résolues grâce à un document inédit, in *Analecta Bollandiana*, Bd. 73 (Bruxelles, 1955), S. 418, Anm. 4 und S. 432.

⁶⁵ Hans Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, S. 223 und in dem Anm. 67 gen. Werk, S. 122 ff. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris, 1925⁵, S. 298.

⁶⁶ Ratisbonae et Romae 1915, S. 590 ff.

gen des 27. endlich feierte man dort den Morgengottesdienst mit Messe. Selbst, wenn man den Angaben der Vita Constantini folgt, muß man über den 25. Januar hinausgehen.

Deshalb muß man ein etwas späteres Datum für diese gottesdienstlichen Kirchenbesuche, die mit „St. Paul vor den Mauern“ als betontem Höhepunkt abgeschlossen, suchen. Dafür gibt es einen sehr deutlichen Anhaltspunkt. Das Mitte des 9. Jahrhunderts geschriebene, aber als „die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum der römischen Kirche“ anzuerkennende Sacramentar von Padua gibt für den Sonntag Sexagesimae (bei den Griechen die *κυριακή τῆς ἀπόκριω*) folgende Anweisung:

„In LX Ad Sanctum Paulum

Deus qui conspicis, quia ex nulla nostra actione confidimus *Super oblatam*. Intende quaesumus domine hortiam familiae tuae, et quam sacris numeribus facis esse participem, tribuas ad eius plenitudinem pervenire *Ad complendum*. Sit nolis quaesumus domine cibus sacer potusque salutaris, / qui et temporibus vitam muniat, et (f. 24^v) praestat aeternam . . .“⁶⁷ Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Slavenapostel an diesem Stationsdienst in „St. Paul vor den Mauern“ teilgenommen, wobei allerdings die Frage offenbleiben muß, ob sie, im Einvernehmen mit ihren Begleitern, die Vigil (въ су ношъ, vsenošnoe bděnie) von sich aus hinzugefügt haben, oder ob dieses stadtrömischer Brauch gewesen ist (vgl. Anm. 76!). Die Bezeugung der Paulus-Messe „in LX“ im Sacramentar von Padua führt uns zugleich in die unmittelbare Atmosphäre der Slavenmission von Konstantin und Method. Denn entweder dieses Sacramentar⁶⁸ oder die ihm verwandten „Salzburger Fragmente“⁶⁹ haben die Vorlage der von Konstantin wahrscheinlich in Rom aus dem Lateinischen über das Griechische ins Altkirchenslavische übersetzten Clemens-Messe, der sog. „Kiever Blätter“ geliefert.⁷⁰ Beide Sakramentare entstammen dem aquilejischen Raum und sind wohl unter der Leitung des Patriarchen von Aquileja Paulinus II. (787—802)

⁶⁷ Kunibert Mohlberg und Anton Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche. Münster in Westf., 1927 (= Liturgiegeschichtl. Quellen, H. 11/12), S. 27. Vgl. auch Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 298, Anm. 2. Wie P. Klaus Gamber mir freundlicherweise mitteilte, fehlt in Sal („Salzburger Fragment“, s. oben im Text und Anm. 69) der Hinweis ad sanctum Paulum.

⁶⁸ C. Mohlberg, Il Messale Glagolitico di Kiew ed il suo prototipo romano, in: Atti della Pontificia Accad. Romana di Archeol., ser. 3, Memorie Vol. II. Roma 1928. S. 207—320. Derselbe, Zu meinen Untersuchungen über das glagolitische Missale von Kiew, in: Zeitschrift für slav. Philologie, Bd. 10 (1933), S. 100—103.

⁶⁹ So jetzt Klaus Gamber, Das glagolitische Sakramentar der Slavenapostel Cyrill und Method und seine lateinische Vorlage, in: Ostkirchliche Studien, 6. Bd. (1957), S. 165—173.

⁷⁰ Manu Leumann, Die altkirchenslavischen Kiever Blätter und ihr lateinisches Original, in: Festschrift Albert Debrunner, 1954, S. 291—305. Schon Leumann zweifelte an Cod. Pad. D 42 als Vorlage.

hergestellt worden.⁷¹ Wie Salzburg in Pannonien hatte auch Aquileja Missionsinteressen in diesem Raum, konzentrierte diese jedoch auf die pannonischen Croaten.⁷² In dem Sacramentar von Padua stoßen wir zudem des öfteren auf die Nennung des Apostels Andreas außerhalb seines eigentlichen dies und im Zusammenhang mit den anderen Aposteln, so auch mit Paulus.⁷³ Auch im Anschluß an die Bitté: „Liberá nos a malo“ des Vater Unsers finden wir in dieser Zeit mit der Gottesmutter, Petrus und Paulus ebenfalls den Apostel Andreas angeführt, „halb Gegenzug, halb Entgegenkommen gegen Byzanz“.⁷⁴ Alle diese Zusammenhänge werden den Slavenaposteln bekannt gewesen sein, als sie an Sexagesimae des Jahres 868 in der allmählich dem Verfall preisgegebenen Kirche⁷⁵ des Apostel Paulus längs der Straße nach Ostia am Tiberufer den Meßgottesdienst mit vorhergehender Vigil hielten.⁷⁶

Nun erscheint die von uns herausgearbeitete Paulus-Verehrung innerhalb des cyrillo-methodianischen Vitencorpus durchaus in einem eirenischen Verhältnis des Gleichgewichts zum Apostelfürsten Petrus.⁷⁷ Die neuere Forschung ist immer mehr zur Einsicht gekommen, daß das Werk der beiden Brüder tatsächlich unter dem Leitstern der Bemühung stand, inmitten des

⁷¹ Gamber, a.a.O., S. 172. Hergenröther, a.a.O., 1. Bd., S. 694 ff.

⁷² Dvornik, Les Légendes, S. 200 ff. und Register s. u. Aquilée.

⁷³ So bei Feria IIII Ad Sanctum Paulum nach Pascha, Mohlberg, a.a.O., S. 27.

⁷⁴ Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2. Bd. Freiburg, 1952, S. 353 f. Vgl. auch oben Anm. 9.

⁷⁵ Zur Zeit Hadrians II. (772—795) weidete man in Atrium das Vieh. „Demnach scheint man schon damals nicht vom Tiber her, sondern seitwärts in der Basilika den Eingang genommen zu haben. Hadrian ließ das Atrium mit Marmorplastern“, Gregorovius, a.a.O., S. 419.

⁷⁶ P. Klaus Gamber hatte die Liebenswürdigkeit, mich im Brief vom 12. April 1958 folgendermaßen zu orientieren: „Es ist durchaus möglich, daß die Slavenapostel an Sexagesima 868 den Gottesdienst in St. Paul vor den Mauern gehalten haben, d. h. sie haben wohl assistiert, da die Feier des Stationsgottesdienstes dem Papst selbst vorbehalten war. Es wäre aber immerhin denkbar, daß der Papst die beiden Brüder beauftragt hat, an seiner Stelle den Gottesdienst zu halten, um sie besonders zu ehren. Method dürfte damals schon Erzbischof gewesen sein, wodurch die letztere Annahme noch wahrscheinlicher wird. . . Stationsgottesdienst waren gelegentlich mit einer Vigilfeier verbunden, so an Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Peter und Paul, Laurentius. Man muß jedoch unterscheiden zwischen „vigilia“ und „vigiliae“. So war „vigilia“ eine Meßfeier am Vorabend des Festes, „vigiliae“ dagegen ein nächtliches Chorgebet. Diese Bezeichnung hat die „Matutin“ z. B. in der Regel des hl. Benedikt. Da nun Constantin Mönch geworden ist, ist es verständlich, daß er mit seiner Begleitung die Vigilien in der vorausgehenden Nacht in der Stationskirche gesungen hat. Zudem war St. Paul m. W. damals schon ein Benediktinerkloster, wo jede Nacht von den Mönchen Vigilien-Matutin gesungen worden sind.“ Zu diesen Ausführungen P. Gammers wäre noch hinzuzufügen, daß auch die byzantinischen Klöster diese „vigiliae“ in Gestalt der bereits genannten Pannychiden feierten, vgl. A. Baumstark, Liturgie comparée, Chevetogne (o. J.), S. 118, Alfonsus Raes, Les complies dans les rites orientaux, in: Orientalia Christiana Periodica, 17. Bd. (1951), S. 132—145.

⁷⁷ Vgl. etwa jetzt Dietrich Gerhardt, Das Petrus-Bekenntnis in der Slavenmission, in: Byzantion, Bd. 24 (1954), S. 533—544.

drohenden Schismas von Ost und West eine Vermittlerrolle einzunehmen. Die Abschiedsworte, welche die Vita Constantini (cap. XVIII) dem am 14. Februar 869 sterbenden Konstantin (Cyrillus) in den Mund legt, stehen tatsächlich als Leitmotiv über den pannonischen Legenden: *ι̅ ν̅σε ν̅β̅ jedi-nodušii s̅v̅v̅kupi*⁷⁸ = „und versammele sie alle in der Einheit des Geistes.“ Wieweit diese zweifelsfrei ökumenische Gesinnung der Slavenapostel in Anbetracht der *de iure* Oboedienz ihres Werkes zu Rom eine den Umständen entsprechende Notlösung gewesen ist, oder wieweit sie einer ebenso zweifelsfreien Gesinnung dem römischen Stuhl gegenüber entsprach, wird, nach Lage der vorhandenen Quellen, vielleicht nie mit wissenschaftlicher Evidenz festgestellt werden können. Der „antirömische Affekt“ der photianischen Paulus-„Ideologie“ ist jedenfalls von den Brüdern in eine eirenische Haltung umgewandelt worden. Dagegen hat die Paulus-Verehrung nach der Zerschlagung der Missionsarbeit der Brüder nach dem Tode Methods am 6. April 885 in ihrer ursprünglich antirömischen griechischen Tendenz weitergelebt. Wenn Brückner s. Z. gegen Dvornik behauptete, die pannonischen Legenden seien eine fragwürdige antirömische Propagandaschrift, so hatte er damit nicht ganz Unrecht. Es sollte sich sehr bald, nach dem Tode Methods, zeigen, daß die junge slavische Kirche die in den Viten der Slavenapostel noch eirenisch konzentrierte Paulus-Verehrung propagandistisch ausnutzte.

In der Clemens-Vita haben wir bereits eine deutlich betonte Fortführung der auf Method zurückgeführten besonderen Paulus-Verehrung angetroffen. Hier in Bulgarien scheint der Apostel noch aus einem anderen Grunde im Mittelpunkt der jungen Nationalkirche gestanden zu haben. Er wurde nämlich auch von den Paulikianern als eine Art Heiliger verehrt, dessen Theologie diese Ketzkerkreise auf ihre Art auslegten. Die Paulikianer hatten bereits in Kleinasien ihre Kirchen nach den Paulusstätten benannt.⁷⁹ Wie es scheint, wurde der Apostel in Bulgarien auch von diesen Ketzern bei der Errichtung einer ebenfalls nationalen, aber bewußt antibyzantinischen, bulgarischen Häretikerkirche in Anspruch genommen. Dafür gibt die Vita Clementis selbst einen gewissen Hinweis. In cap. 23 wird berichtet, daß Kliment „*δένδρα ἀπὸ τῆς τῶν Γραικῶν χῶρας*“ anpflanzte. Danach heißt es: „*Οὕτως ἄρα τῆς τῶν ψυχῶν ὠφελείας ἐγένετο, καὶ ὅπως τὴν Ἐκκλησίαν Κυρίου παντοιοτρόπως πλατύνη, φροντίδα πεποίητο, μηδενὸς ἐπιστραφεόμενος τῶν τοῦ σώματος, μηδὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τιμάν ἔχων ἐαντῶ κατὰ τὸν θεῖον Ἀπόστολον, ἀλλὰ τῶν πολλῶν ἵνα σωθῶσι κηδόμενος.*“⁸⁰ Gerade mit der Anlegung von Plantagen also will Kliment im

⁷⁸ Dümmler-Miklosich, a.a.O., S. 229.

⁷⁹ Vgl. Obolensky, a.a.O., Index: Paul, St., the Apostle. Der Presbyter Kosmas hat in seiner antibogomilischen Schrift einen ganzen Abschnitt dem Apostel Paulus gewidmet, vgl. Henri-Charles Puech et André Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945 (= *Travaux publiés par l'institut d'Études Slaves*, XXI), S. 112—116.

⁸⁰ MG 126, 1232.

Namen des Apostels Paulus den dualistischen Verächtern des Leibes begegnen, und dieses um so mehr, als die Paulikianer selbst Ackerbau trieben, obwohl ihnen alles Irdische vom Übel war.⁸¹ So hat die in den pannonischen Legenden vorgefundene und aller Wahrscheinlichkeit nach tatsächlich von den Slavenaposteln propagierte, wenn auch eirenische Paulus-Verehrung dem ersten Bischof der nationalbulgarischen Kirche ein wichtiges Instrument seiner Ketzerpolemik geliefert.

Schließlich ist es in der altrussischen Geschichtsschreibung zu einem letzten Ausläufer der cyrillo-methodianischen Paulus-Verehrung gekommen. In der sog. „Nestor-Chronik“ findet sich zum Jahre 898 eine Schilderung der Tätigkeit der Slavenapostel, die deutlich ihre Herkunft aus den pannonischen Legenden verrät. Am Anfang und am Ende dieses Berichtes stehen nun die Aussagen, die uns hier unmittelbar interessieren. Es wird zunächst von den Ungarn gesprochen, welche damals die Mährer und die Tschechen bekriegten. Danach heißt es: *Вѣ единѣ языкѣ словѣнскѣ: словѣни, иже сѣд-жачу по Дунаевѣ, иже пријаша угри, и моравѣ, и чеси, и лжачове, и полжане, јаже нынѣ зовомаја Русѣ. Симѣ бо првое преložены книги, моравѣ, јаже прозвасја грамота словѣнскѣ, јаже грамота естъ в Руси и в болгарѣхъ дунѣжскихъ*⁸² = „Es war nämlich ein slovenisches Volk: Die Slovenen, die an der Donau saßen, welche die Ungarn unterwarfen, und die Mährer und Tschechen und Poljanen, welche nun Russen heißen. Diesen wurden die Bücher (scil. der hl. Schrift, O.) zuerst übersetzt, in Mähren, und die Schriftsprache nannte man slovenisch und die Schriftsprache ist bei den Russen und Donaubulgaren.“ In diesem Text wird also Mähren eine hervorragende Stellung innerhalb der slavischen Völker zugesprochen, weil hier die hl. Schrift übersetzt und die slavische Schriftsprache erfunden wurde, wobei uns nur die „ideologische Aussage“, nicht ihre Historizität interessieren soll. Am Schluß des Berichtes über die Tätigkeit von Konstantin und Method heißt es dann weiter vom Mähren-Lande: *„V Moravy bo chodilъ i apostolъ Pavelъ učilъ tu; tu bo eстъ Iljurikъ, ego že dochodilъ apostolъ Pavelъ; tu bo běša slovene prвое. Těm že i slovensьku jazyku učitelъ eстъ Pavelъ, ot nego že jazyka i my esmo Русѣ, těmъ že i nam Rusi učitelъ eстъ Pavelъ, poneže učil eстъ jazykъ slovѣнскѣ i postavilъ eстъ episkopa i naměsnika po sebě Andronika slovѣнскѣ jazyku. A slovѣнскѣ jazykъ*

⁸¹ Photios, *Contra Manichaeos* IV, cap. 34 (zur Echtheitsfrage s. jetzt Grégoire, in: *Byzantion* 11 (1936), S. 610): *Ποῦ δὲ χώραν ἔχει οὐτάτιν τὴν πάντα τοῦν ὑπερέχουσαν σοφίαν ταῖς ἀγαθοποιεῖς αὐτῆς δωρεαῖς, ἃ τῆς ποτηρίας ἐστίν, εἴπερ ἦσαν οἱ ἀγροὶ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἀγροῖς δημοουργήματα*, MG 102, 264. Vgl. auch A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953 (= MG H 12), S. 172—173, 183. Über bogomilische Einflüsse in der Psalterübersetzung aus der Kliment-Schule von Ochrid vgl. Konrad Onasch, *Der Psalter in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie*. Otto Eißfeldt zum 70. Geburtstag, in: *Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R. VII/1*, 145—168, Halle, 1957.

⁸² D. S. Ličhačev, *Povest' Vremennyh Let*. 1. Bd. Moskva-Leningrad, 1950 (ANSSSR), S. 21. Deutsche Übersetzung: Reinhold Trautmann, *Die altrussische Nestorchronik Povest' Vremennyh Let*. Leipzig, 1931. S. 110.

i ruskyj odno estь . . .“⁸³ = „Nach Mähren nun kam der Apostel Paulus und lehrte dort; dort nämlich ist Illyrien, wohin der Apostel Paulus gelangte; dort aber waren zuerst die Slovenen. Deshalb ist Paulus ein Lehrer des slovenischen Volkes, von diesem Volk sind aber auch wir Russen, weshalb auch Paulus unser, der Russen Lehrer ist, weil er das slovenische Volk lehrte und den Andronikus dem slovenischen Volk zum Bischof und seinem Vikar bestellte. Aber das slovenische Volk und das russische sind eines . . .“ Auf Illyrien-Pannonien, dem das zeitgenössische Thema „Thesalonich“ ungefähr entsprach, machte auch, wie wir sahen, Byzanz seine Rechte geltend.⁸⁴ Aber auch Rom hatte, bereits beim ersten Besuch der Brüder, Method zum Bischof dieses Gebietes eingesetzt: „na ерѣрство въ Паноніи, на столѣ стго Андроника . . .“ = „in das Bischofsamt in Pannonien, auf den Stuhl des hl. Andronikus“, Vita Methodi, cap. 8,⁸⁵ welches 880 vom Papst Johann VIII. in ein Erzbistum erhoben wurde.⁸⁶ Von seiten des hl. Stuhles wurde aber nicht auf Paulus angespielt. Vielmehr zeigt der Text der „Nestorchronik“, daß die Paulus-Argumentation in Mähren ihren Ursprung gehabt haben muß. Hier, in Mähren wurde die hl. Schrift ins Slavische übersetzt und damit die Grundlage einer gemeinsamen Schriftsprache gelegt. „Nach Mähren kam auch der Apostel Paulus und lehrte“, ein Argument, das durch kühne „ideologische“ Exegese von Röm. 15, 19 und 16, 7 gewonnen wurde. Mehr noch: durch diese Tatsache wurde erst die Einheit des großen slavischen Volkes geschaffen, zu dem auch das russische gehört.^{86a}

Verbindungen Kievs mit Böhmen-Mähren sind uns sehr gut bekannt.⁸⁷ Vielleicht hat eine verlorengegangene mährische „Geschichte der vier Stämme“ der Mährer, Tschechen (Böhmen), Ljachen (Polen) und Poljanen (Kiever Russen) den Grundstock des Berichtes von Nestor gebildet. In dieser Chronik muß der Apostel Paulus bereits seine hervorragende Rolle als „sloven’sku jazyku učitel“ als „Lehrer für die slavische Sprache“ und als „ideologischer“ Repräsentant der Einigkeit der slavischen Völker gespielt haben. Wie enge gerade die Verbindungen Nestors mit Böhmen-Mähren waren, zeigt die Tatsache, daß er 1093—95 die Gebeine der ersten russischen Märtyrer Boris und Gleb, die erst kurz vorher, 1072, in Kiev kanonisiert waren, nach Sazava brachte. Dort, in Sazava entsteht ein Boris-Gleb-

⁸³ Povest’, a.a.O., S. 23, Trautmann, a.a.O., S. 16.

⁸⁴ Vgl. Anm. 31.

⁸⁵ Weingart-Kurz, a.a.O., S. 180. Zu Andronikus in Pannonien, vgl. Zeiller, S. 32.

⁸⁶ Ginzell, a.a.O., S. 60. Mayvaert-Devos, Les trois énigmes, S. 438.

^{86a} Vgl. auch D. Gerhardt, Das Land ohne Apostel und seine Apostel, in: Čyževskij-Festschrift, Berlin, 1954.

⁸⁷ V. M. Istrin, Moravskaja istorija slavjan i istorija poljano-Rusi, kak predpolagaemye istočniki načal’noj ruskoj letopisi, in: Byzantinoslavica 4 (Praha 1932), S. 36—57. N. K. Nikol’skij, Povest’ Vremennych Let, kak istočnik dlja istorii načal’nogo perioda ruskoj pis’mennosti i kul’tury, Leningrad, 1930 (ANSSSR), S. 50—58.

Kult, der auch eine Märtyrervita der beiden hervorbrachte, welche in Rußland unbekannt ist.⁸⁸ Hier in Sazava wurde aber der „slavische Ritus“ gepflegt, ehe das Kloster 1097 Benediktinern übereignet wurde und damit der slavische Gottesdienst ein Ende fand.⁸⁹ Die uns durch Cosmas von Prag überlieferte Gründungslegende des Klosters Sazava läßt keinen Zweifel daran, daß man hier die cyrillo-methodianische Tradition bewußt weiterpflegte, wobei der Eremit Procopius (gest. 1053)⁹⁰ ihr Vermittler war: „. . . fuit heremita Procopius nomine, natione Boemicus de villa Chotun, Slavonicis litteris a sanctissimo Quirillo episcopo quondam inventis et statutis canonice admodum imbutus.“⁹¹

Damit verlassen uns aber die historischen Zeugnisse über eine unmittelbare Paulus-Verehrung. Was Nestor uns vermeldete, war das letzte historisch einwandfreie Zeugnis hierüber. Zwar gehen die Vermutungen dahin, daß das in cap. 15 der Prager Chronik von Cosmas erwähnte „privilegium Moraviensis ecclesiae“ mit den Aussagen Nestors in enger Verbindung stehe.⁹² Das Privilegium ist aber verloren gegangen. Manche Forscher lehnen einen auf diesem nicht vorhandenen Dokument konstruierten „mährischen Messianismus“, wie er vor allem von slavisch sprechenden Forschern vertreten wird, energisch ab.⁹³ Auf der anderen Seite ist aber die, wenn auch schmale, weil durch die spätere kirchengeschichtliche Entwicklung fast völlig liquidierte cyrillo-methodianische Tradition einer nationalböhmisch-mährischen Kirche „slavischen Ritus“ unverkennbar. Vielleicht hat sie den uns Heutigen nur noch mühsam zu erschließenden Kampf zwischen diesem „slavischen Ritus“ und dem römischen Stuhl entscheidend bestimmt.⁹⁴ Innerhalb der Wenzel- und Ludmilla-Legenden, deren hagiographische Kompositionselemente auf die früh russische Vitenschreibung und umgekehrt ein-

⁸⁸ D. Č y ž e v s k y j, Anklänge an die Gumpoldslegende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der „Originalität“ der slavischen mittelalterlichen Werke, in: Wiener slavistisches Jahrbuch, 1. Bd. (1950), S. 71—86. Zu den weiteren Zusammenhängen vgl. Konrad O n a s c h, Der cyrillo-methodianische Gedanke in der Kirchengeschichte des Mittelalters, in: Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. R VI/1, Halle, 1956, S. 27—40.

⁸⁹ G i n z e l, a.a.O., S. 145.

⁹⁰ Vgl. hierzu und für die einzelnen Zusammenhänge die freilich oft sehr hypothetischen Ausführungen von François D v o r n i k, Les Bénédictins et la christianisation de la Russie, in: 1054—1954. L'Église et les Églises. 1. Bd. Chevetogne 1954, S. 323—349.

⁹¹ Berthold B r e t h o l z, Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, Berlin, 1923 (= MGH, SS. Nova Ser. Bd. II) S. 242.

⁹² B r e t h o l z, a.a.O., S. 35, vgl. J a k o b s o n, a.a.O., S. 57 ff. u. ö.

⁹³ So Paul M a y v a e r t und Paul D e v o s, La légende morave des SS. Cyrille et Méthode et ses sources, in: Analecta Bollandiana, Bd. 74 (1950), S. 441—469 mit gründlicher Benutzung der Kontroversliteratur.

⁹⁴ Henryk P a s z k i e w i c z, The Origin of Russia, London, 1954 geht diesen Problemen im Einzelnen nach, indem er die von Dvornik aufgewiesenen Ansätze und ein weit ausgebreitetes Quellenmaterial ausbaut. Wenn auch hier wieder nur zahlreiche Hypothesen einiges Licht in das geschichtliche Dunkel bringen, und die

gewirkt haben, stoßen wir ebenfalls auf Spuren eines frühen slavischen Selbstbewußtseins in kirchlichen Angelegenheiten.⁹⁵ Ludmilla war die Gemahlin des böhmischen Fürsten Bořivoj. Von diesem wird in einigen Quellen berichtet, daß er für das Christentum durch Method gewonnen worden sei. Die ältere Forschung hat die Historizität dieser Berichte angezweifelt,⁹⁶ während die neuere ihr mehr Glauben schenkt.⁹⁷ Ludmilla war die Großmutter des am 28. September 929 von seinem Bruder Boleslaw ermordeten Wenzel (tschech.: Váslav, kirchenslavisch: Večeslav). Ludmilla selbst fand den Tod durch Mörderhand am 15. September 921.⁹⁸ Zur Vita S. Ludmillae liegen verschiedene Texte vor.⁹⁹ Nach der neuesten Forschung¹⁰⁰ scheint die sog. „Legenda Christiani“ (LC) die älteste Gestalt der Vita bewahrt zu haben, wengleich die handschriftliche Bezeugung erst ins 14. Jahrhundert fällt, wie bei den meisten cyrillo-methodianischen Zeugnissen.^{100a} Aus der Legende Christians¹⁰¹ ist im 14. Jahrhundert wohl unter Karl IV., der überhaupt die cyrillo-methodianischen Traditionen wieder bewußt

Mediävistik wohl noch manches richtigzustellen haben wird, kann nicht geleugnet werden, daß diese Arbeiten z. T. völlig neue Perspektiven der osteuropäischen Kirchengeschichte eröffnen. Vgl. auch zu P a s z k i e w i c z meine Rezension in: Theologische Rundschau, 24. Jg. (1958), H. 4.

⁹⁵ Die Literatur zu den Wenzels- und Ludmilla-Legenden ist überaus zahlreich. Ich nenne hier nur Miloš Weingart, *La première légende de Saint Venceslav, écrite en vieux slave est d'origine tchèque*, in: *Byzantinoslavica*, Bd. 6 (Praga, 1935—36), S. 1—37 mit Verarbeitung der Spezialliteratur und den Anm. 88 angeführten Aufsatz von Čyževskij. Ferner: Roman Jakobson, *The kernel of comparative slavic literature*, in: *Harvard, Slavic Studies*, Vol. I. Cambridge, Mass., 1953, S. 41 ff., Absatz 2.

⁹⁶ Jagic, *Entstehungsgeschichte*, S. 69 ff. Dazu vgl. die Rezension von Fr. Pastrnek, in: *Archiv. f. slav. Philologie*, 35. Bd. (1914), S. 206.

⁹⁷ Vgl. K. Onasch, *Der cyrillo-methodianische Gedanke*, a.a.O., S. 37, Anm. 41.

⁹⁸ Eine wissenschaftliche, abgewogene Darstellung dieser Ereignisse findet sich bei Bertold Bretholz, *Geschichte Böhmens und Mährens bis zum Aussterben der Přemysliden (1306)*, München und Leipzig, 1912, S. 78 ff. Eine neuere Darstellung mit Literatur bei Dvorňik, *The making of central and eastern Europe*, London, 1949, S. 25 f.

⁹⁹ Vgl. August Naegle, *Einführung des Christentums in Böhmen*, Wien und Leipzig, 1915, S. 128 ff. und: *Kirchengeschichte Böhmens*, 1. Bd., Wien und Leipzig, 1918, S. 65 ff.—71.

¹⁰⁰ Jakobson, *Sources of early History of Slavic Church*, a.a.O., S. 49, und derselbe, *The kernel of comparative slavic literature*, a.a.O., S. 46 f.

^{100a} Es gibt nur einen älteren Text der Vita Methodii. Er ist in einem Codex der Uspenskij-Kathedrale in Moskau aus dem 12. Jhd. erhalten. Ausgabe: *Sbornik XII věka Moskovskago Uspenskago Sobora*. Izdan pod nabljudenim A. A. Sachmatovai P. A. Lavrova. Moskva, 1899. Dazu vgl. P. A. Lavrov, *Materialy po istorii vzniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad, 1930 (ANSSSR), S. 67—78. Auf diesen beiden Ausgaben beruht der von uns benutzte Text von Weingart-Kurz. In der Vita Methodii findet sich kein Wort über die Taufe Bořivojs.

¹⁰¹ FRB I, S. 200 ff.

pflgte¹⁰², eine Art Exzerpt angefertigt worden, das allgemein mit den Anfangsworten: „Diffundente sole“ (DS) bezeichnet wird.¹⁰³ Wir werden nun sehen, wie bestimmte Gedankenzüge dieser Quellen sich mit denen der „Nestor-Chronik“ decken, wobei wir von der *Legenda Christiani* bzw. „Diffundente sole“ ausgehen wollen.

Eine scheinbar kuriose Nachricht steht sogleich am Anfang von LC und DS. Die Christianisierung Mährens wird bis auf die Zeit des Kirchenvaters Augustin zurückgeführt und Konstantin-Cyrrill als sein Zeitgenosse angesehen. Historisch-positivistisch gesehen, ist diese Nachricht natürlich barer Unsinn. „Ideologisch“ indessen fügt sie sich ein in den Gesamtplan der Propagierung der sich auf bestimmte Traditionskonstruktionen berufenden Selbständigkeit der jungen slavischen Kirche in Böhmen-Mähren. Vielleicht hängt diese Augustinus-Einleitung auch mit der Tatsache zusammen, daß Karl IV., welcher eine gesteigerte Vorliebe für Theologie entwickelte, eine solche gerade diesem Kirchenvater gegenüber besonders empfand.^{103a} Diese Einführung Augustins, der im Osten eine nur sehr geringe Rolle gespielt hat, bedeutet „ideologisch“ natürlich nichts Geringeres als die Anerkennung auch der geistig-theologischen Suprematie Roms. Aber daneben gibt es noch einen metahistorischen Zusammenhang, einen Zusammenhang also, dessen Historizität nur gering, dessen spekulativer Traditionalismus aber — wie er uns etwa in den mittelalterlichen Genealogien zum Zwecke „ideologischer“ Machtansprüche deutlich entgentritt — um so größer ist. Des Kirchenvaters ideelle Beziehungen zu Illyrien, und damit auch zu Bulgarien, welches von LC und DS in dieser Verbindung mit Augustinus genannt wird, sind sehr zahlreich. Zunächst befindet sich die erste Nachricht über das Christentum des Böhmerlandes, als es noch von Markomannen besiedelt war, in der *Vita Ambrosii*, dessen Verfasser, der Priester Paulinus, von keinem Geringeren als eben Augustinus zu seinem Werke ermuntert wurde.¹⁰⁴ Verschiedene arianische Ketzereien in Illyrien, welche Augustinus z. T. persönlich bekämpfte¹⁰⁵, haben später bis nach Böhmen-Mähren weitergewirkt.¹⁰⁶ Der Kirchenvater nahm ferner persönlichen Anteil an der Verfolgung der Katholiken durch die Arianer unter den Goten auf illyrischem Gebiet und ist auch sonst über die konfessionellen Kämpfen zwischen diesen beiden Parteien genau orientiert gewesen.¹⁰⁷

¹⁰² Zu Karl IV. s. jetzt vor allem M. P a u l o v á, *L'idée cyrille-méthodienne dans la politique de Charles IV. et la fondation du Monastère slave de Prague*, in: *Byzantinoslavica*, Bd. 11 (1950). S. 174—186 und Anton B l a s c h k a, *Kaiser Karls IV. Jugendleben und St. Wenzels-Legende*, Weimar 1956.

¹⁰³ FRB I, S. 191 ff., ein Auszug bei G i n z e l, a.a.O., Anhang I A, S. 19 ff.

^{103a} B l a s c h k a, S. 66 und Anm. 186.

¹⁰⁴ N a e g l e, *Einführung des Christentums in Böhmen*, S. 1, mit Literatur.

¹⁰⁵ Z e i l l e r, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, S. 344—345.

¹⁰⁶ N a e g l e, *Einführung*, S. 5 ff.

¹⁰⁷ Z e i l l e r, S. 436. vgl. auch S. 470, 479 ff.

Wird durch Augustinus die Integrität der römischen Tradition in Böhmen-Mähren ausdrücklich betont¹⁰⁸, so bleibt dabei doch die Eigenart und Eigenständigkeit der Mission und Kirchengründung der Slavenapostel unangestastet. Mehr noch: Über Jahrhunderte hinweg stoßen wir in der LC und DS auf dieselben Gedankengänge wie bei Nestor. Da ist zunächst die Feststellung bei Nestor, daß die slavische „gramota“ in Mähren erfunden sei. LC und DS berichten, daß dies nach der Mission Cyrills in Bulgarien geschehen sei: „et cooperante (scl. Cyrillo, O.) diuina gracia . . . etiam apices vel caracteres nouos comperit, et uetus nouumque testamentum, pluraque alia de greco seu latino sermone slavonicam in lingwam transtulit . . . quod usque hodie in partibus Sclauorum a pluribus agitur, maxime in Bulgariis . . .“¹⁰⁹ In DS werden auch die Ungarn erwähnt, welche bei Nestor noch als Unterdrücker der Donauslaven erscheinen: Nachdem Cyrill die griechischen und lateinischen sermone „in slauonicum transtulit ydeoma . . . quod usque hodie in Ungaria et in pluribus Sclauonorum regionibus obseruatur . . .“¹¹⁰ Die Erwähnung Ungarns in DS hat zweifellos einen politischen Hintergrund. Karls IV. „ideologischer“ Rückgriff auf das Reich Svętopulks im 9. Jahrhundert, zu welchem vor dem Magyareinfall um 900 große Teile Ungarns gehörten, bedingte seine Politik mit Ungarn und ließ ihn auch eine Vermittlerrolle zwischen Polen und Ungarn spielen.¹¹¹ Dabei kann dem gelehrten Kompilator der cyrillo-methodianischen Propagandaliteratur aus der Umgebung Karls IV. auch noch der Bericht in cap. 16 der Vita Methodii in Erinnerung gewesen sein. In diesem wird von einem ungarischen „König“, „korolъ Ugъrъskyj“ gesprochen, der mit Method zusammentrifft, ihn schließlich umarmt und ihn bittet: „poměni mę, čьstьnyj oče, vь stichъ molitvachъ tvoichъ prisno“^{111a} = „Erinnere dich meiner, ehrwürdiger Vater, immer in deinen heiligen Gebeten.“

Die erwähnte Missionstätigkeit Konstantins in Bulgarien, bevor dieser nach Mähren kam, ist nicht alleine in LC und DS vermerkt. In der tschechischen „Legenda SS. Cyrilli et Methudii, Patronorum Moraviae“ aus dem 14. Jahrhundert heißt es von Konstantin-Cyrill: „Egressus vero venit primo ad Bulgaros, quos divina cooperatrice gratia sua praedicatione convertit ad fidem. Abinde procedens devenit in terram Moraviae.“¹¹² Davon ist bekanntlich in den pannonischen Legenden nicht die Rede. Man glaubt heute

¹⁰⁸ In Kroatien und Dalmatien nahm man im 13. Jhdt. hierfür den Kirchenvater Hieronymus in Beschlag, vgl. J a g i c, Entstehungsgeschichte, S. 130.

¹⁰⁹ FRB I, 200.

¹¹⁰ FRB I, 191.

¹¹¹ Vgl. Literatur in Anm. 102. S. a. Karl V ö l k e r, Kirchengeschichte Polens, Berlin und Leipzig 1930. S. 62, 86. Zum Einfluß der päpstlichen Politik s. die von B l a s c h k a erwähnte ältere Untersuchung von H ö f l e r, Aus Avignon, in: Abhandl. d. böhm. Gesellsch. d. Wissensch. 1868.

^{111a} Text bei Weingart-Kurz, S. 183. Zu den historischen Zusammenhängen s. D v o r n i k, Les légendes, S. 244.

¹¹² FRB I, S. 101.

aber, dieser Meldung der LC, DS und der tschechischen Legende der Slavenapostel mehr trauen zu dürfen, als es früher die Forscher taten.¹¹³ Wir haben im Verlaufe der Entfaltung unseres speziellen Themas gesehen, wie tatsächlich nach der äußeren Zerschlagung der Arbeit Methods in Böhmen-Mähren, diese in Bulgarien durch Kliment weitergeführt wurde. Vielleicht reflektieren die genannten Quellen auf diese Tatsache einer ersten slavischen Kirchenbildung. Wahrscheinlich weisen die Ausführungen über die erste Missionstätigkeit Konstantins in Bulgarien wieder auf die Politik Karls IV. Im engen Einverständnis mit seinem früheren Lehrer, Papst Clemens VI. in Avignon, hatte Karl IV. mit dem serbischen Caren Stephan Dušan (Car 1345—1355) Verbindung aufgenommen.¹¹⁴ Dušan hatte 1334 große Teile von Makedonien besetzt¹¹⁵, wo Kliment Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts gewirkt hatte. Car Dušan und der Car der Bulgaren, Ivan Alexander (1331—1371), gingen überdies ein festes Friedensbündnis ein.¹¹⁶ Die konzentrierte Blickrichtung der Kurie in Avignon und Karls IV. nach dem Balkan legen den Gedanken nahe, daß man aus Gründen der politischen „Ideologie“ die Bulgarenreise Konstantins vor dem Zug nach Böhmen-Mähren in den genannten Denkmälern des 14. Jahrhunderts angesetzt hat.^{116a} Aber auch in ihnen wird nicht an der ebenfalls schon von Nestor vermeldeten Tatsache gerüttelt, daß die slavische Schrift in Mähren, und nicht, wie die pannonischen Legenden berichten, in Konstantinopel erfunden wurde. Auch das ist wieder ein treffender „ideologischer“ Zug. Das Selbstbewußtsein der jungen slavischen Kirche, deren Propaganda von Karl IV. bewußt aufgenommen wird, fühlte sich als „dritte Kraft“ zwischen Rom und Konstantinopel.¹¹⁷

Bei Nestor nun finden wir folgenden Ablauf der Ereignisse. Nach der Erfindung der „gramota“ in Mähren kommt es zur scharfen Opposition der Gegner der „slovenischen Bücher“, die in den pannonischen Büchern nach Luk. 23, 38 „Trilinguisten“ genannt werden. Sie werden vom Papst zurückgewiesen. Dabei ermahnt er die Gläubigen, auf den Lehrer der Slaven, Methodios, zu hören. Daß die Brüder in Rom gewesen seien, wie es doch ausführlich die pannonischen Legenden, vor allem die Vita Constantini, berichten, wird von Nestor nicht erwähnt. Nur auf die alleinige Anwesen-

¹¹³ Jakobson, Sources, S. 48.

¹¹⁴ Mme. Pauloyá, a.a.O., S. 184 ff.

¹¹⁵ Ostrogorsky, S. 402.

¹¹⁶ Ostrogorsky, S. 402.

^{116a} Hinzu kommt, daß die kroatische Glagolica in Dalmatien, Serbien und Kroatien jetzt von der Kurie besonders gefördert wurde. Schon Šafařík meinte, daß die pannonischen Slaven auf der Flucht vor den Magyaren die Glagolica (1. wahrscheinlich von Konstantin erfundene Schrift. Die Kirillica ist erst später im 10. Jhd., vielleicht von Kliment, erfunden worden) nach Dalmatien brachten. Hier wurde sie, im Laufe der Zeit, in die typisch „steife Fraktur unter Einwirkung der römischen Graphik“ (Šafařík, S. 8) umgewandelt, die slavische Schrift des mit Rom unierten „slavischen Ritus“.

¹¹⁷ Hierzu ausführlich meinen bereits gen. Aufsatz: Der cyrillo-methodianische Gedanke in der Kirchengeschichte des Mittelalters.

heit Konstantins wird mit den Worten angespielt: „Kostjantinъ љe vъzra- tivsja vъspjatъ, i ide učitъ bolgarъskago jazyka, a Mefodij osta v Moravě“¹¹⁸ = „Konstantin aber kehrte wieder zurück und ging, das bulgarische Volk lehren, Methodij aber blieb in Mähren.“ Die Tendenz, Methodius möglichst nicht durch den römischen Stuhl zum Erzbischof ernannt zu sehen, sondern nach dem sogleich folgenden, uns bekannten Text als geistlichen Nachfolger des Apostel Paulus, ist hier ganz offenbar. Zugleich ist dieser Tendenz eine überscharfe antirömische Spitze genommen, indem Nestor den Papst für die „slovenischen Bücher“ sich einsetzen läßt.

In den Quellen des 14. Jahrhunderts ist diese Tendenz bereits stark modifiziert. „Quirillus Romam causa deuocionis adiiisset“¹¹⁹ heißt es in der LC. Aus ihr geht nicht deutlich hervor, ob er auch seinen Bruder nach Rom mitnahm. Im Zusammenhang mit des Konstantin Mönchseinkleidung und seinem Tode heißt es nur: „relinquens . . . fratrem suum nomine Methodium“¹²⁰. DS dagegen vermeldet: „Qui Cirillus . . . fratrem suum Metudium . . . in Moravia relinquens Romam causa deuocionis est profectus.“¹²¹ Das deckt sich mit dem um vier Jahrhunderte älteren Bericht Nestors, zeigt also, daß hier eine sehr alte Tradition weitergegeben wird, die, wie oben erwähnt, nach Meinung mancher Forscher, in dem uns verlorengegangenen privilegium ecclesiae moraviensis ihre Wurzel haben muß. Dabei ist wiederum die „ideologische“ Absicht klar: Während Nestor die Gründe der Romreise Konstantins nur mit den „slovenischen Büchern“ in Verbindung¹²² bringt, ist es jetzt im 14. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Politik Karls IV. außerdem noch die „causa deuocionis“, die den Slavenapostel nach Rom führt. In der tschechischen Legenda SS. Cyrilli et Methudii, Patronum Moraviae werden beide „per literas apostolicas“ nach Rom gerufen.¹²³

Bei der Schilderung des Romaufenthaltes Konstantins in LC und DS wird nun wieder, wenn auch nicht stark, so doch deutlich auf die Paulus-Tradition reflektiert. Es ist verständlich, daß man jetzt im 14. Jahrhundert, „causa deuocionis“ gegenüber der Kurie in Avignon den Völkerapostel nicht mehr so betont herausstellen konnte, als es noch bei Kliment von Bulgarien geschah. Wenn die handschriftlichen Bezeugungen von LC und

¹¹⁸ Povest', S. 22, Trautmann, S. 16.

¹¹⁹ FRB I, S. 200.

¹²⁰ FRB I, S. 201.

¹²¹ FRB I, S. 191.

¹²² Wenn A. M. A m a n n, Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven. Heft 1, Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988—1459). Würzburg 1955. S. 124 meint, daß der älteste Text der Vita Methodii (vgl. Anm. 100a) und der Nestorbericht über die Slavenapostel „von Rom und dem Papst gut“ dachten, so muß gesagt werden, daß die Wirklichkeit weit differenzierter gewesen ist.

¹²³ FRB I, S. 103.

DS auch erst in das 14. Jahrhundert fallen¹²⁴, so haben sie gerade aus diesem Grunde zweifellos eine ältere Tradition bewahrt, die, wie wir gesehen haben, wenn auch eirenisch abgewandelt, doch die ursprünglich byzantinischen Impulse der Paulus-Verehrung erhalten haben. Vielleicht hängt die Tatsache, daß sich in Rußland bereits im 12. Jahrhundert eine Methodiusvita findet, auch mit der Paulus-Verehrung zusammen, wie sie Nestor in seiner Vita propagiert. Wie eng diese Verbindungen mit südslavischen Traditionen waren, zeigen die Fresken des Kirill-Klosters in Kiev, das nicht vor den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts errichtet wurde. Unter ihnen finden wir die Slavenapostel Kirill und Method, aber auch Kliment von Bulgarien. Dieser ganze Vorstellungskomplex war also den Russen dieser Zeit sehr gegenwärtig.^{124a}

In der LC heißt es u. a. in der Schiderung der Verteidigung der slauonica lingua durch Konstantin, daß er den Gegnern derselben Folgendes sagte: „Quapropter ignoscite mihi, patres et domini: siquidem et b. Paulus apostolus doctor gencium in epistola ad Corinthios inquit: loqui lingwis nolite

¹²⁴ Über die Datierung und den historischen Wert der pannonischen Legenden existiert eine ganze Spezialliteratur. Jedenfalls kann grundsätzlich Folgendes gesagt werden: Da der Russe Nestor, der im 11. Jhd. lebte, noch sehr stark auf die pannonischen Legenden reflektiert, müssen diese bereits damals in der ungefähren Gestalt ihrer späteren Handschriften vorhanden gewesen sein. Außerdem liegt aus dem 12. Jhd., wie wir Anm. 100a gesehen haben, eine Vita des Method vor. Zahlreiche Forscher nehmen an, daß die Vita Constantini von Method in Böhmen-Mähren, die Vita Methodii in Bulgarien von deren Schüler Kliment geschrieben sei. Mayvaert und Devos, *La légende morave* (vgl. Anm. 93) halten die Bemühungen, die frühere Cyrillo-Methodiana mit dem privilegium ecclesiae moraviae zu kombinieren, für eine „idée un peu chimérique“ (ebendort, S. 446). Die von uns oben erwähnte „mährische Legende“ (LM. = *Legenda SS. C. et M., Patronum Moraviae*) wird von diesen beiden Gelehrten mit der „Legenda Italica“ (LI), der „Translatio S. Clementis“ des Leo von Ostia (gest. 22. Mai 1115) in Verbindung gebracht. Dabei habe die LM die LI benutzt. Das müßte, nach Mayvaert und Devos zur Zeit des Dominikaners, Nachfolgers Leos auf dem Kardinalbischofsstuhl von Ostia, päpstlichen Legaten in Prag um 1301—1302 und späteren Papst Benedikt XI. (gest. 7. Juli 1304) geschehen sein. (*La légende morave*, S. 467—469). Das ist nicht anzuzweifeln, denn diese cyrillo-methodianische Literatur des 14. Jhdts. atmet die neuen Missionsimpulse der Avignoner Kurie. Mayvaert und Devos nehmen ferner an, daß der LI die slavische Vita Konstantins vorgelegen habe. Diese slavische Vita müsse nach dem Tode des Papstes Johannes VIII. 882 und noch vor dem Tode Methods 885 geschrieben worden sein, vielleicht von Method selbst, vgl.: *Les trois énigmes* (s. Anm. 64), a.a.O., S. 433—440. Was aber von ihnen abgelehnt wird, ist der „mährische Messianismus“ vor allem in Verbindung mit der „idée chimérique“ eines privilegium ecclesiae moraviensis. Auf einen der wichtigsten und sehr frühen Belege für diese Idee, den Bericht Nestors, gehen sie leider nicht ein. Wenn sie selbst die slavische Vita als „Rivalen“ der LI bezeichnen, so ist das sehr richtig. Zweifellos hatte man damals in Rom Interesse daran, bestimmte Tendenzen der Vita, die man damals besser aus dem Text heraushörte, als der moderne Historismus, durch eine amtliche Schilderung der Slavenmission der beiden Brüder zu ersetzen, eben durch die LI.

^{124a} *Istorija russkogo iskusstva*. Bd. I. Moskva 1953 (ANSSSR), S. 218. Deutsch: *Geschichte der russischen Kunst*. Bd. 1. Dresden 1957, S. 134.

prohibere.“¹²⁵ Das überzeugte die „Trilinguisten“. Das Zitat aus 1. Kor. 14, 39 stand bereits in der *Vita Constantini*, cap. 16, der „magna charta“ der Slavenmission. Im DS heißt es ebenfalls: „Quapropter ignoscite mihi, patres sancti et domini, siquidem et beatus Paulus, egregius doctor genium, in epistola ad Corinthios dicit: loqui linguis nolite prohibere.“¹²⁶ Auch die mährische „Legenda SS. Cyrilli et Methodii, Patronorum Moraviae“ vermeldet den Ausspruch Konstantins: „Fratres et Domini sermonem Apostoli: Loqui variis linguis nolite prohibere.“¹²⁷ Wir können also feststellen, daß auf die Paulus-Verehrung mit der ältesten handschriftlichen Bezeugung der pannonischen Legenden in Rußland, der *Vita Methodii* aus dem 12. Jahrhundert, und dem Bericht Nestors ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert noch in den Zeugnissen des 14. Jahrhunderts reflektiert wird. 1. Kor. 14, die „magna charta“ der jungen slavischen Kirche aus der *Vita Constantini*, wird jetzt, im 14. Jahrhundert, wenn auch unter dem Vorzeichen des neuerlichen Anspruchs Roms auf den „slavischen Ritus“ unter dem Patronat des Kirchenvaters Augustinus, kräftig betont. Aus dem Bericht Nestors, aus glagolitischen Brevieren in Kroatien aus dem 9. Jahrhundert¹²⁸, sowie der „Rivalität der LI mit der *Vita Constantini*“¹²⁹ geht hervor, daß auch die *Vita Constantini* ein weit größeres Alter hat, als die Handschriften vom 15. Jahrhundert an aufwärts vorgeben. LC und DS verarbeiteten mit dem Hinweis auf Paulus und 1. Kor. 14 sowie mit der Aufzählung der Slavenmission (Bulgaren), in der sie dem Bericht Nestors sehr nahe kommen, eine sehr alte Tradition, die mit hoher Wahrscheinlichkeit in Böhmen-Mähren ihre Wurzel hat. Deshalb ist es auch, noch einmal sei es gesagt, keineswegs abwegig, diese Tradition mit dem uns verlorengegangenen *Privilegium ecclesiae moraviensis* in Verbindung zu bringen. Aus dieser Atmosphäre heraus ist dann auch die Apostrophierung des Apostels Paulus: „veliky slovène“ = „großer Slave“ bei Kliment zu erklären.

Was wir hier getrieben haben, ist keine Historie, sondern die Geschichte einer „Ideologie“, welche selbst Geschichte gemacht hat. Die Paulus-„Ideologie“, bei Photios noch mit bewußten antirömischen Affekten geladen, ist im Werk der Slavenapostel „eirenisiert“, entgiftet worden. Aber mehr auch nicht. Sie ist in Böhmen-Mähren historisch nur noch indirekt zu erschließen, in Bulgarien durch die *Vita Clementis* und die liturgisch-homiletischen Arbeiten Kliments selbst deutlich bezeugt. Dort ist Paulus der „große Slave“ geworden, mit dessen Namen die junge slavische Kirche sich selbst und die gemeinsame, einheitliche slavische Sprache und Kultur bestätigt fand. Dabei diente die Paulus-„Ideologie“ dazu, um diese junge slavische Kirche sich als „dritte Kraft“ zwischen Rom und Konstantinopel fühlen zu lassen. Aus den böhmisch-mährischen Quellen ist das allerdings nicht ersicht-

¹²⁵ FRB I, S. 201.

¹²⁶ FRB I, S. 191.

¹²⁷ FRB I, S. 103.

¹²⁸ Dvorník, *Les légendes*, S. 339—341.

¹²⁹ Vgl. Anm. 124.

lich. Aber in der Kiever Rus', wo die cyrillo-methodianische Tradition nicht von Rom her modifiziert werden konnte, tritt dieses Bewußtsein der „dritten Kraft“ deutlich zu Tage. Die graecophile Legende von dem städtegründenden und nun auch die Gründung Kievs weissagenden Apostel Andreas, dem konstantinopolitanischen Stadtheiligen, wie sie in der altrussischen Chronik sogleich am Anfang nach dem „Weg von den Varägern zu den Griechen“ geschildert wird,¹³⁰ ist eben durch den Bericht Nestors über Konstantin und Method beiseite gedrängt worden.¹³¹ Daß aber gleichzeitig in diesem Bericht dem Papst gegenüber von „deuocio“ oder gar Obödienz gartendie Rede sein kann, haben wir gesehen. Erst auf dieser Grundlage des slavischen Apostolates Pauli konnte sich eine neue „Ideologie“ erheben. In der altrussischen Chronik und in der berühmten Predigt des ersten nationalrussischen Metropoliten Ilarion „über Gesetz und Gnade“ erscheint dann der Großfürst Vladimir, welcher um 1000 das russische Volk im Dnepr taufte, genau wie Konstantin und Method als „Lehrer“ (učitel') und „Führer“ (nastavnikъ),¹³² um schließlich überhaupt der „ravnoapostol'skij knjaz“, der „apostelgleiche Fürst“ zu werden. Ohne apostolische Vermittlung, alleine durch den unmittelbaren Empfang der Glaubens-Gnade empfing Vladimir das Christentum. Nun ist er den Aposteln, auch Paulus, gleichgestellt, eben „apostelgleich“. Ebenso findet sich in der böhmischen Ludmilla-Literatur der Hinweis, daß Bořivoj und Ludmilla ohne Vermittlung Methods, also unter Ausschaltung der Paulus-„Ideologie“ zum Glauben gekommen sind. Im Gegensatz zu LC und DS, die Method den Heiden Bořivoj wegen seiner unehrenhaften Behandlung am Hofe Světopluku von Mähren zum Christentum überreden lassen, heißt es im altslavischen Prolog der hl. Ludmilla „prosvětista se ima oči serdecněi, i krestista se vo imž otca i syna i svętago ducha“¹³³ = ihre Augen erhielten sie erleuchtet im Herzen und sie ließen sich taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.¹³⁴ Selbst in der „Prager Chronik“ des Cosmas von Prag (gest. 1125) stehen der Meldung: „. . . Borivoy, qui primus dux baptizatus est a venerabili Metudio episcopo in Moravia“¹³⁵ eine Reihe anderer gegenüber, die davon nichts wissen und nur die Taufe alleine vermelden.¹³⁶ Ganz abgesehen von der Frage, ob die Taufe Bořivojs durch Method überhaupt historisch sei,¹³⁷ liegt die Vermutung nicht fern, aus diesen Zeugnissen des

¹³⁰ Povest', S. 12, Trautmann, S. 4.

¹³¹ Vgl. Dimitrij Tschizewskij, Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Kiever Epoche. Frankfurt a. M., 1948, S. 176, 192.

¹³² Vgl. hier u. a. jetzt Adolf Stender-Petersen, Geschichte der russischen Literatur. Bd. I. München 1957, S. 38 ff.

¹³³ FRB I, S. 123.

¹³⁴ Vgl. auch MGH, SS. Bd. 15, I. S. 573. Ferner Naegle, Einführung, S. 128—130.

¹³⁵ MGH, SS. N. S., Bd. 2. S. 22.

¹³⁶ Ebendort, Namensverzeichnis, S. 264.

¹³⁷ Vgl. Anm. 96, 97.

böhmischen Raumes eine ähnliche Tendenz wie aus der altrussischen Chronik herauszulesen.

Weil sich aus der Paulus-Verehrung so im Laufe von vier Jahrhunderten ein kirchenpolitisches Instrument der slavischen Kirchen, vor allem der jungen Kirche der Kiever Rus' entwickelte, haben wir schließlich einen modernen Begriff gebraucht und von Paulus-„Ideologie“ gesprochen. Die feinen Nüanzierungen und dogmatisch-politischen Hintergründe dieser „Ideologie“ im Kampfe der slavischen Kirche um ihre Behauptung zwischen Rom und Konstantinopel bilden bis heute für den Forscher einen überaus reizvollen Gegenstand. Darüber hinaus wird der interessierte Zeitgenosse, vielleicht mit einigem Erstaunen, verborgene Kräfte gewahr, die, wenn auch mannigfach verwandelt, bis heute das Abendland in Bewegung halten.

Erzbischof Heinrich von Mainz und die Staufer (1142-1153)

Von Heinrich Büttner

In der Pfingstwoche des Jahres 1153 fand in Worms ein Hoftag statt, auf dem auch die päpstlichen Legaten Bernhard von S. Clemente und Gregor von S. Angelo weilten.¹ Sie hatten sich bereits im März dieses Jahres bei Friedrich I. in Konstanz eingefunden, um das Vertragswerk zwischen Papst Eugen III. und dem neuen Stauferkönig zum Abschluß zu bringen, und hatten Barbarossa auch begleitet, als dieser Ostern in Bamberg feierte.² Nunmehr erfüllten die Legaten in Worms einen weiteren Teil ihres Auftrages, nämlich einige Bischöfe im Reich zur Rechenschaft zu ziehen. Auch der vornehmste Kirchenfürst des Reiches, der Mainzer Erzbischof Heinrich, wurde abgesetzt. Freilich unsere beste Quelle für diesen Vorgang, der dem Königshof nahestehende Otto von Freising,³ weist die Initiative bei der Entfernung des Mainzer Erzbischofs von seinem Sitze dem König selbst zu; die Kardinallegaten werden von Otto von Freising nur als die ausführende Instanz bei dem gesamten Vorgang betrachtet. Friedrich Barbarossa wird mithin von der zeitgenössischen und durch ihn selbst inspirierten Quelle als der eigentliche Urheber zu dem Vorgehen betrachtet, das eine Persönlichkeit traf, die ihrer Bedeutung nach gewissermaßen die zweite Stelle im Reich nach dem Königtum einnehmen sollte. In knappen Worten teilt Otto von

¹ J. Bachmann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland und Skandinavien (1125 bis 1159), (Berlin 1913) S. 103 f., 106 ff.

² Als Übersicht der Quellen sei verwiesen auf W. Bernhardt, Jahrbücher des deutschen Reiches, Konrad III. Bd. 1 (Leipzig 1883) für die Jahre 1138 bis 1145, Bd. 2 (1883) für die Zeit von 1146 bis 1152; H. Simonsfeld, Jahrbücher des deutschen Reiches, Friedrich I., Bd. 1 (Leipzig 1908) für die Jahre 1152 bis 1158. An weiterführenden Darstellungen führe ich an: P. Rassow, Honor imperii (1152 bis 1159), (München 1940); H. Heimpel, Friedrich Barbarossa und die Wende der staufischen Zeit (1942); Fr. Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches (Stuttgart 1952), bes. S. 9—81 eine brillant geschriebene, aber keineswegs erschöpfende Skizze über die Reichsbischöfe; K. Jordan in: Gebhardts Handbuch ⁸I (1954) S. 293—302 mit reichen Literaturangaben; L. Falck, Klosterfreiheit und Klosterschutz, die Klosterpolitik der Mainzer Erzbischöfe (1110—1153) in: Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte 8 (1956) 21—75 mit weiteren Einzelhinweisen.

³ Otto von Freising, Gesta Friderici II 9, ed. Waitz S. 110 f.

Freising auch die Begründung mit, die zur Absetzung des Mainzer Erzbischofs angeführt wurde; pro distractione ecclesie sue frequenter correptum nec correctum habe man den Mainzer Erzbischof gefunden. Konnte man in der Tat dem Erzbischof Heinrich von Mainz den Vorwurf machen, daß er Rechte seiner Kirche habe entfremden und von dieser wegnehmen und abziehen lassen oder teilt uns Otto von Freising nur einen formalen Rechtsgrund mit, weswegen man das Urteil fällte? Liegen die Ursachen zu dem Gegensatz zwischen dem König und dem Erzkanzler vielleicht auf einem ganz anderen Feld?

Es ist erstaunlich, daß Otto von Freising mit keinem Wort auf den tiefen Gegensatz hinweist, der seit der Erhebung Friedrich Barbarossas zum deutschen Herrscher zwischen beiden Persönlichkeiten bestand, sondern die Haltung Heinrichs von Mainz bei und nach der Wahl Friedrichs I. mit Schweigen übergeht. Andererseits kennen wir einen Brief, den die bekannteste Gestalt jener Zeit, Bernhard von Clairvaux, in der Sache des Mainzer Erzbischofs an die beiden Kardinallegaten schrieb;⁴ daraus ergibt sich ein ganz anderes Bild des Mainzers, als es aus den knappen Andeutungen der *Gesta Friderici* zu entnehmen ist. Erzbischof Heinrich erscheint dem großen Reformator seiner Zeit als eine gerade, einfache Natur, die keineswegs eine Absetzung verdiene. Dieses Bild wird auch von den Pöhlde'schen *Annalen*⁵ aufgenommen und noch wesentlich ergänzt; sie sehen in Erzbischof Heinrich eine Persönlichkeit, die ganz von ihrer geistlich-religiösen Aufgabe erfüllt war; seine Tätigkeit beurteilt diese im thüringischen Raum entstandene Quelle sehr viel besser als jene seines Nachfolgers, des von Friedrich I. als Mainzer Erzbischof eingesetzten Kanzlers Arnold.

Die Verschiedenheit des Urteils über Erzbischof Heinrich, die uns in den zeitgenössischen und zeitnahen Quellen entgegentritt, und das Vorgehen gegen den Mainzer Erzbischof, das sehr stark absticht gegen die sonstigen Ausgleichsbemühungen in den Spannungen der Jahre 1152/53, werfen die Frage auf nach den tieferen Ursachen des Zwists zwischen König und Erzkanzler. Diese aber kann nur beantwortet werden, wenn wir uns einen Überblick verschaffen über das Wirken Erzbischofs Heinrich seit seiner Bestellung und über seine Beziehungen zu Konrad III. und zu dessen Nachfolger.

I

Im September 1142 hatte Erzbischof Heinrich in Frankfurt durch König Konrad III. die Investitur erhalten im Beisein der Kardinallegaten Dietwin von S. Rufina und Gregor.⁶ Ob diese auf die Auswahl der Person einen Einfluß hatten, vermögen wir nicht zu beurteilen. Jedenfalls steht fest, daß

⁴ J. Böhmer — C. Will, *Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe I* (Innsbruck 1877) 350 n. 171 (künftig abgekürzt: B-W).

⁵ *Mon. Germ. Script.* 16, 87 f.

⁶ B-W 1, 319 n. 2 — Die Biographie des Erzbischofs Heinrich von Wilh. Stoeber (*Diss. Greifswald 1880*) ist veraltet, aber noch nicht durch eine neuere Arbeit ersetzt.

Konrad III. niemanden aus seiner engeren Umgebung, keinen Angehörigen der Hofkanzlei oder -kapelle mit dem ersten Bistum des Reiches betraute, sondern daß Erzbischof Heinrich aus der Tradition der Mainzer Kirche der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts herkam. Er war einer der engsten Mitarbeiter des Erzbischofs Adalbert von Mainz gewesen, der in der letzten Phase des Investiturstreites aus einem eifrigen Verfechter der Politik Heinrichs V. zu seinem großen Gegenspieler als Vertreter des deutschen Hochadels geworden war. Heinrich bekleidete bereits im Jahre 1122 das Amt des Propstes im Stift St. Victor zu Mainz;⁷ er war unter Adalbert im Jahre 1128 zum Dompropst an der Kathedralkirche aufgestiegen und besaß großen Einfluß auf die Gestaltung der Kirchen- und reichspolitischen Gedanken, wie sie die energische Gestalt des Saarbrücker Grafensprossen am Mittelrhein verfocht. Heinrich gehörte zwar auch dem Dynastennadel seiner Herkunft nach an, aber seine Familie, die auch nach der thüringischen Wartburg ihren Namen führte, konnte sich an Bedeutung keineswegs mit dem Saarbrücker Hause und den wirklich großen Fürstengeschlechtern der Zeit messen. An der territorialen Politik hatte der Mainzer Dompropst unter seinen Erzbischöfen großen Anteil; die Ausgestaltung der *libertas Moguntina* unter Erzbischof Adalbert fand sicherlich seine Zustimmung. Als Heinrich selbst das Amt des Mainzer Erzbischofs innehatte, wandelte er den übernommenen Gedanken in eine allgemeine *defensio* um, die das Erzstift als Mittel der politischen Entwicklung verwandte.⁸ Erzbischof Heinrich bediente sich also der herrschenden Gedanken in der politischen Willensbildung seiner Zeit sehr geschickt und nachhaltig, um den Einfluß des Mainzer Erzstiftes in kirchlicher wie weltlicher Hinsicht zu festigen und zu erweitern.

Die Aufgaben seines Amtes nahm Erzbischof Heinrich sehr ernst. Die Arengen der Mainzer Urkunden, die unter seinem Namen ausgestellt wurden, unterscheiden sich sehr wohl, auch in der besonderen Sorgfalt, von jenen seiner Vorgänger und Nachfolger; so darf man in ihnen durchaus das Leitbild erkennen, das sich Heinrich von den verpflichtenden Aufgaben seines Amtes machte. Sein Bemühen um die geistlichen Pflichten eines Bischofs geht auch aus den relativ zahlreich überlieferten Synoden⁹ hervor, die während seiner Bischofszeit stattfanden: öfter als sonst kamen die Fastensynoden in Mainz zusammen, die sich mit allgemeinen Fragen der Mainzer Kirchenprovinz befaßten. Das Urteil der Pöhlde Annalen, die Erzbischof Heinrich als *mansuetus ecclesie plantator et rigator* kennzeichnen, bestätigt sich aus seinem Verhalten.

Für Konrad III. war das alles überschattende Problem der Innenpolitik im Jahre 1142 nach wie vor die Welfenfrage. Schon bald nach dem Regierungsantritt des ersten Stauferkönigs hatte dieser dem unbotmäßigen Heinrich dem Stolzen die beiden Herzogtümer Bayern und Sachsen entzogen.

⁷ B-W 1, Einleitung S. LXXI ff.; Falck S. 43 mit Anm. 130.

⁸ Vgl. die oben Anm. 2 bereits angeführte Arbeit von L. Falck.

⁹ B-W 1, 320 n. 7, 328 n. 40, 335 n. 82/83, 338 n. 94/96, 341 n. 115, 342 n. 121, 345 n. 137.

Heinrich der Stolze hatte sich zur Wehr gesetzt, und nach seinem Tode im Oktober 1139 hatte die Witwe Lothars III., die Kaiserin Richenza († 1141), die Rolle der Sachwalterin für den jungen Welfen Heinrich übernommen. Der Widerstreit zwischen Welfen und Staufern, der das Reich zerriß, hatte ein erstes Zeichen der Entspannung erfahren, als auf einem Hoftag zu Frankfurt, der zu Anfang Mai 1142 abgehalten wurde, der junge Heinrich der Löwe wieder als Herzog von Sachsen anerkannt wurde. Erzbischof Markolf von Mainz, der Vorgänger Heinrichs, hatte dabei eine besondere Rolle gespielt; er bewog den Markgrafen Albrecht den Bären, auf die Herzogsansprüche in Sachsen zugunsten Heinrichs des Löwen zu verzichten.¹⁰ Noch im Monat Mai 1142 stellte Erzbischof Markolf für Fredelsloh, eine geistliche Gründung westlich von Nordheim, die bereits unter Erzbischof Adalbert dem Mainzer Bistum übertragen worden war, eine Urkunde aus, durch die er eine Schenkung der Herzogin Gertrud von Sachsen, der Mutter Heinrichs des Löwen, bestätigte.¹¹ Auch Konrad III. hatte sein Interesse an dem sächsischen Raum im gleichen Zeitpunkt durch eine Urkunde kundgetan, die er dem Stift Hilwartshausen an der Weser ausstellte;¹² darin setzte er in diesem alten Reichsbesitz Dietmar zum Propst ein; die Beteiligung des Kardinallegaten Dietwin und die Zustimmung des Mainzer Erzbischofs Markolf wird eigens erwähnt. So brachte Konrad III. damals wenigstens an der Weser, wo unweit von Hilwartshausen an der Fulda der alte Reichsbesitz von Kassel und das Reichskloster Kaufungen lagen, und wo weserabwärts die Reichsabtei Corvey ein Ansatzpunkt für Konrad III. sein konnte, die staufischen Reichsbelange in Erinnerung. Ähnlich wie für die salischen Kaiser stellte sich ja auch für Konrad III. die Frage, auf welche Stützpunkte er sich verlassen konnte, um die Verbindung vom Kerngebiet der Rhein-Mainlandschaft zu dem wertvollen Reichsbesitz um Goslar und am Harz sicherzustellen. In diesen Zusammenhang, der dem Stauferkönig zunächst nur die Reichsabteien Fulda und Hersfeld zur Verfügung stellte, ist auch die Urkunde für Hilwartshausen einzuordnen.

Die Mainzer Kirche besaß im Gebiet zwischen Fritzlar — Heiligenstadt — Hofgeismar und nordwärts bis nach Nörten im Leineraum entscheidende Interessen und Besitzungen.¹³ Sie wurde von dem Streit zwischen Welfen und Staufern gerade im Gebiet der Weser und Leine, von Hessen und im Eichsfeld sehr stark in Mitleidenschaft gezogen. Seit dem beginnenden 12. Jahrhundert war das gute Verhältnis zwischen dem Sachsenherzog und dem Erzstift Mainz eine der Grundlinien der Mainzer Politik gewesen. Auch Erzbischof Markolf hatte diese Verbindung aufrecht erhalten, wie sein Eintreten für Heinrich den Löwen 1142 zeigte. In diese Zusammen-

¹⁰ B-W 1, 318 n. 13; Bernhardt 1, 277 ff.

¹¹ B-W 1, 318 n. 15.

¹² Stumpf, Die Reichskanzler Bd. 2 (Innsbruck 1883) n. 3444 (künftig abgekürzt: St.).

¹³ Zur Mainzer Besitzgeschichte bis ins 12./13. Jhd. vgl. M. Stimming, Die Entstehung des weltlichen Territoriums des Erzbistums Mainz (Darmstadt 1915).

hänge der Mainzer politischen Bestrebungen trat auch Erzbischof Heinrich nach seiner Erhebung auf den Mainzer Erzstuhl ein; sie lagen ihm nach seiner Abstammung noch besonders nahe und bedeuteten zudem nur die Fortsetzung dessen, was er als Mitarbeiter Adalberts von Mainz selbst gefördert hatte.

Mit den Interessen Konrads III. wie mit eigenen Mainzer Fragen hatte sich Erzbischof Heinrich auch im Süden seiner Diözese sogleich zu befassen. In der Reichsabtei Lorsch war es im Jahre 1141 zu Streitigkeiten um die Besetzung des Abtstuhles gekommen;¹⁴ Kardinallegat Dietwin setzte den Abt Baldemar ab, der zuvor Abt von Bleidenstadt war und einer Mainzer Familie entstammte; er hatte bereits von Konrad III. die Regalien von Lorsch erhalten. Innozenz II. übertrug die Angelegenheit zur weiteren Behandlung an den neugewählten Mainzer Erzbischof. Ehe aber Heinrich wesentliche Schritte in der Lorsch Angelegenheit unternommen hatte, zog sie Konrad III. selbst an sich und ging auf die Seite des zweiten Bewerbers Folknand über, der auch von Kardinal Dietwin gestützt wurde. Erzbischof Heinrich trat hier alsbald vor den Wünschen des Königs zurück und überließ die Streitsache dem kurialen Prozeßgang; er wollte sich offenbar nicht in eine bereits sehr verworrene Lage noch weiter einmischen, zumal zunächst wichtige Interessen der Mainzer Kirche nicht berührt schienen.

Viel wichtiger waren für Erzbischof Heinrich die Entwicklungen zwischen Weser und Harz. Im März 1143 hielt der neue Mainzer Oberhirte seine erste Synode an seinem Metropolitansitz ab; bereits damals stellte er dem Stift Fredelsloh eine Urkunde aus, die an das Diplom Markolfs vom Jahre 1142 anknüpfte und auch die Beziehungen zu den Grafen dieses Gebietes schon deutlich werden läßt.¹⁵ Auch die Gründung des Zisterzienserklosters Georgenthal, südlich Gotha gelegen, wurde während der Fastensynode 1143 durch Erzbischof Heinrich bestätigt.¹⁶ Sehr nachhaltig aber wandte sich der Erzbischof im Sommer 1143 von Erfurt aus den Fragen des Mainzer Einflusses im Randgebiet des Harzes zu, als er einen Streit zwischen dem Grafen Hermann von Herzberg und dem Kloster Gerode schlichtete,¹⁷ das bereits unter seinem Lehrmeister Adalbert der Mainzer Kirche übertragen war; auch dem Marktrecht des Klosters galt die Fürsorge Heinrichs. Gegen Ende des Jahres 1143 finden wir den Erzbischof in Hofgeismar, umgeben von den Herren von Schauenburg, Immenhausen und Malsburg, bei der Einrichtung des Klosters Weißenstein, das die Einwohner von Kirchditmold begonnen hatten.¹⁸ Auch hier wurde ein Werk ausgestaltet, das bereits unter Adalbert von Mainz seinen Anfang genommen hatte.

¹⁴ Codex Laureshamensis c. 144 ff., ed. K. Glöckner 1 (Darmstadt 1929) 427 ff.; Bachmann, Legaten S. 61 f.

¹⁵ B-W 1, 319 n. 5.

¹⁶ B-W 1, 321 n. 8.

¹⁷ B-W 1, 321 n. 9/10.

¹⁸ B-W 1, 323 n. 16; J. Schultze, Klöster, Stifter . . . der Stadt Kassel und Kloster Weißenstein (Marburg 1913) S. 501 n. 1360.

Die größte Ausweitung des Mainzer Einflusses aber versuchte Erzbischof Heinrich, als er im Jahre 1143 auch in die Abtsbestellung von Corvey eingriff.¹⁹ Eine Gesandtschaft des Mainzer Metropoliten erreichte es unter Hinweis darauf, daß ihr Herr sich jeder anderen Abtwahl widersetzen werde, daß der Konvent von Corvey unter diesem Druck den Kandidaten des Mainzers, den Grafen Heinrich von Norheim-Boineburg, annahm. Die Verbindung des Erzbischofs zu dem alten Adelshause der Northeimer wurde damit ganz deutlich.

Eine neue Lage im gesamten Leine-Weserbereich entstand im April 1144, als mit Graf Siegfried von Boineburg der letzte weltliche Sprosse des Northeimer Grafenhauses starb. Die Northeimer Grafen hatten zahlreiche Mainzer Lehen besessen; es war nunmehr von ausschlaggebender Bedeutung, wem sie für die Zukunft zufallen sollten. Erzbischof Heinrich unterrichtete sich im Sommer bald über die Lage, indem er längere Zeit in den benachbarten alten Mainzer Verwaltungsmittelpunkten Erfurt, Dorla (bei dem Reichsgut von Mühlhausen gelegen) und Heiligenstadt sich aufhielt.²⁰ In seiner Begleitung fand sich auch der päpstliche Legat Humbald, dessen Aufmerksamkeit sich auch der Neuregelung des Northeimer Erbes zuwenden mußte, da sie für das Kräfteverhältnis im Grenzsaum zwischen Welfen und Staufern sehr wesentlich werden konnte. In dem Kloster Bursfelde an der Weser konnte Erzbischof Heinrich die Mainzer Stellung durch eine Bestätigungsurkunde stärken; in seiner Umgebung finden wir den Mainz anhängenden Adel von Gieselwerder, Immenhausen und Hofgeismar in der gewohnten Weise.

Bei Bursfelde offenbart sich auch ein enges Verhältnis zwischen dem Mainzer Erzstift und Heinrich dem Löwen. Im Juli 1144 legte Heinrich der Löwe, der im Allodialbesitz die Nachfolge der Northeimer bereits angetreten hatte, in einem Schriftstück, das die Mitte hält zwischen einer Urkunde des Herzogs und einem Brief an Erzbischof Heinrich, die Rechtslage von Bursfelde fest, vor allem traf er Bestimmungen über die Art der Erbvogtei.²¹ Der Mainzer Metropolit bestätigte die Urkunde des Sachsenherzogs. Das Streben Heinrichs des Löwen, die Bundesgenossenschaft des Mainzers sich zu wahren, wird in seinem Verhalten ganz deutlich offenbar; Erzbischof Heinrich führte seinerseits die traditionelle Politik seiner Kirche seit den Tagen Adalberts weiter, indem er den politischen Anfängen des Welfenherzogs, der gerade um die Stader Erbschaft mit dem Bremer Erzbischof in einem lebhaften Ringen stand, seine wohlwollende und fördernde Unterstützung lieh.

Im Oktober 1144 machte sich auch das Eingreifen Konrads III. in den mainzisch-welfischen Interessengebieten an Weser und Leine wieder geltend. Von Hersfeld aus verlieh er dem Kloster Reinhausen, das bisher in Nort-

¹⁹ B-W 1, 323 n. 19; Epist. Wibaldi, ed. Jaffé, Bibl. I, 252 f.

²⁰ B-W 1, 324 n. 24 — 325 n. 27.

²¹ B-W 1, 325 n. 28; Mon. Germ. Dipl. Heinrichs d. L. S. 9 n. 6.

heimer Besitz war, das Marktrecht²² und bestätigte erneut die Privilegien des alten Reichsklosters Helmarshausen,²³ das unweit der Diemelmündung gelegen war. Auch Hersfeld selbst, dessen wiedererstandene Klosterkirche Erzbischof Heinrich am 17. Oktober 1144 in Gegenwart Konrads III. weihte, erhielt einen kleinen Gunstbeweis des Königs.²⁴ Es entzieht sich unserer Kenntnis, ob König und Erzbischof sich über die Frage der Lehen, welche die Northeimer besessen hatten, bei diesem Treffen in Hersfeld unterhielten. Die Königsurkunden für Reinhausen und Helmarshausen weisen den Mainzer Erzbischof als Zeugen auf; er war also mit ihrem Inhalt einverstanden.

Ende November 1144 war auch die Northeimer Lehensfrage geregelt; Erzbischof Heinrich, der offenbar mit Absicht zugewartet hatte, übertrug die Mainzer Lehen, welche Graf Siegfried ehemals besessen hatte, an den zweiten Gemahl der Witwe, an Heinrich von Winzenburg, und an dessen Bruder Hermann.²⁵ Die Mainzer Kirche behielt die beiden Abteien Northeim und Reinhausen in der Leinegegend in eigenem Besitz zurück; zum Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu Mainz hatten sie alljährlich auf dem Martinsaltar des Domes eine Anerkennungsgabe zu entrichten. In derselben Zeit etwa wurde auch die Propstei zu Nörten mit einem der engsten Mitarbeiter des Erzbischofs besetzt, sodaß das Jahr 1144 in vorsichtiger und vorsorgender Politik Heinrichs eine starke Mehrung des Mainzer Einflusses im Leineraum gebracht hatte. Konrad III. dagegen hatte für seine Zwecke keinen Vorteil aus der Northeimer Erbschaft ziehen können, sondern mußte hinter Erzbischof Heinrich zurückstehen.

Noch unterstützt wurde die führende Stellung von Mainz, wie sie sich im Leinegebiet bis Ende 1144 gezeigt hatte, dadurch, daß es auch im hessischen Raum zu einer Erweiterung der Mainzer Einwirkung kam. Nachdem das Kloster Spieskappel im Dezember 1143 dem Mainzer Schutz unterstellt worden war,²⁶ nahm im Jahre 1144 Erzbischof Heinrich auch Aulisburg/Haina, das eine Gründung der Ziegenhainer Grafen war, *sub tutela nostre defensionis conservandum*.²⁷

Das Ergebnis des Jahres 1144 war also eine starke Ausweitung der Mainzer Rechte im gesamten Raum von Hessen bis nach Nörten. Die stauferische Politik hatte in diesem Gebiet dagegen keine wesentlichen Erfolge; Konrad III. war nach wie vor auf die beiden Reichsabteien Fulda und Hersfeld als Stützpunkte angewiesen. Mainz und Heinrich der Löwe waren die beherrschenden politischen Faktoren zwischen Werra, Weser und Harz, um so mehr, als auch die Thüringer Landgrafen auf Mainzer Seite standen.

Für Konrad III. ergab sich im Jahre 1145 die Möglichkeit, im Wesergebiet wieder stärker Fuß zu fassen gegenüber dem Mainzer Erzbischof,

²² St. 3480.

²³ St. 3482.

²⁴ B-W 1, 326 n. 29; St. 3481.

²⁵ B-W 1, 326 n. 34; Schmidt, Urkundenbuch d. Eichsfeldes 1, 50 n. 87.

²⁶ B-W 1, 323 n. 17.

²⁷ B-W 1, 327 n. 35.

der seinen Dienst am Reich und am Königshof gewissenhaft erfüllte. Ende August 1145 fand ein Hoftag in Corvey statt; hierbei wurde in Anwesenheit zweier päpstlicher Legaten auch die Abfrage in Corvey angeschnitten. Die Mönche klagten über Abt Heinrich, den ihnen der Mainzer Erzbischof zwei Jahre zuvor aufgenötigt hatte. Konrad III. behandelte die Angelegenheit sehr vorsichtig; er wollte offenbar dem Erzbischof keine Veranlassung zum Verärgertsein geben. Erst nach langem Vorgehen wurde der Abt von Corvey durch den Kardinallegaten Thomas im März 1146 zu Paderborn abgesetzt.²⁸ Es war dies zweifellos ein für Erzbischof Heinrich unliebsames Vorkommnis; da aber das Verfahren korrekt war, mischte er sich nicht ein, wenn auch die Abtei Corvey im politischen Spiel für ihn verloren war.

Erzbischof Heinrich weilte im Juli 1145 im Norden seines Bistums, wo er auf Bitten der Äbtissin von Gandersheim eine Kirche zu Sebexen quasi in *extremo parrochie nostre* geweiht hatte.²⁹ In seiner Begleitung befand sich wie im Vorjahr der Kardinallegat Humbald, der dem Erzbischof auch bei seinem Aufenthalt in Nörten und Rusteberg, Mainzer Verwaltungszentren im Leinetal und im Eichsfeld, noch zur Seite blieb. Es gewinnt fast den Anschein, als habe Papst Eugen III. den Mainzer Metropolitane durch Entsendung eines Legaten besonders ehrenvoll behandeln wollen, als er andere Legaten *pro diversis negotiis* an den Hof Konrads III. entsandte.³⁰ Erzbischof Heinrich scheint nicht nach Corvey gegangen zu sein, aber Ende August 1145 traf er Konrad III., der von Corvey zurückkehrte, in Fritzlar,³¹ als der Erzbischof gerade die Weihe des Mainzischen Klosters Weissenstein bei Kassel vollzogen hatte. Sicherlich wurde die Corveyer Abtsache zwischen Konrad III. und Heinrich besprochen, da beiden an dem guten bisherigen Einvernehmen viel gelegen war.

Das gleiche friedliche Nebeneinander des Königs und des Erzbischofs, das aber für den hessischen Raum und das Weser- und Leinegebiet nach wie vor eine beträchtliche faktische Überlegenheit des Mainzers vor den Ansatzpunkten des Königs in sich schloß, blieb auch in der folgenden Zeit bestehen. Vom Rhein-Maingebiet reichte die Mainzisch bedingte Verbindung nach Norden über die Wetterau, Amöneburg und Fritzlar nach dem Diemel- und Wesergebiet und hinüber zum Eichsfeld und bis nach Nörten; für Konrad III. blieb die Straße über die Räume von Fulda und Hersfeld³² nach dem Reichgut um Mühlhausen und Nordhausen. Die größere Aktivität und die größeren Erfolge besaß in diesem ganzen Raume die Mainzer Politik, deren Verbindung mit dem Welfenherzog in Sachsen gut eingespielt war, während für Konrad III. die Welfenfrage im Reich nach wie vor ein ern-

²⁸ Bachmann, Legaten S. 73 ff.

²⁹ B-W 1, 329 n. 50, 330 n. 56.

³⁰ Bachmann, Legaten S. 73 ff. kennt diese Anwesenheit des Kardinallegaten Humbald im Reich nicht.

³¹ St. 3498; B-W 1, 330 n. 55.

³² Vgl. St. 3515, wodurch Kloster Hersfeld die Hälfte von Homberg und weiteres Gut erhält.

stes und hemmendes Problem darstellte. Mit Zähigkeit allerdings hielt Konrad III. an den wenigen Ansatzpunkten im Weser- und Leineraum fest, wie die Schutzzurkunde für Fredelsloh³³ wiederum beweist.

II

Das Jahr 1146 brachte die aufrüttelnde Kreuzzugspredigt Bernhards von Clairvaux. Auch der widerstrebende Konrad III. wurde am Weihnachtsfest 1146 in Speyer für den Kreuzzug gewonnen. Für den Mainzer Erzbischof eröffneten sich aus dem Reichsrecht bei Abwesenheit des Königs weite Pflichten und Rechte. Zunächst allerdings kam die Lorscher Frage zu Beginn des Jahres 1147 noch zu einem gewissen Abschluß; Konrad III. konnte von Abt Folknand von Lorsch, der sich in langem Prozeß endlich durchgesetzt hatte, als Ablösung für Servitienzahlungen des Klosters die großen Besitzungen zu Giengen in Schwaben, zu Wieblingen am Neckar und zu Oppenheim am Rhein erwerben.³⁴ Erzbischof Heinrich war bei dieser Rechtshandlung zugegen, wie daraus hervorgeht, daß er als Zeuge in der Königsurkunde vom 30. Januar 1147 aufgeführt ist. Gegen die Zulässigkeit des gesamten Rechtsgeschäftes konnte der Mainzer Kirchenfürst keine Einwendungen erheben. Gleichwohl waren die Güterübertragungen ihm außerordentlich unangenehm; insbesondere von dem Übergang Oppenheims in staufische Hand war die Mainzer Kirche erheblich berührt, da ein wichtiger Punkt in der Mitte zwischen Mainz und Worms an Konrad III. übergegangen und bald auch mit einer Burg gesichert war. Erzbischof Adalbert hatte seinerzeit alle Kraft darauf verwandt, daß er den Herzog Friedrich von Schwaben, der sich im Jahre 1118 in Oppenheim festgesetzt hatte, wieder aus diesem wichtigen Besitz vertrieb. Voraussetzungen und Folgerungen waren von der Mainzer Sicht her im Jahre 1147 die gleichen wie unter Erzbischof Adalbert; die rechtlichen Grundlagen Konrads III. aber waren unbestreitbar und so mußte der Erzbischof Heinrich, der in Hessen gewohnt war, dem König überlegen zu sein, am Rhein den Erfolg Konrads III. hinnehmen.

Die Vorbereitungen zum Kreuzzug nahmen den bevorzugten Rang im Geschehen des Jahres 1147 ein. Erzbischof Heinrich, der in den beiden ersten Monaten des Jahres sich in Hessen aufgehalten und um die dortigen Mainzer Rechte gekümmert hatte,³⁵ fand sich um die Mitte des März 1147 zu dem großen Reichstag in Frankfurt ein, der die Reichsgeschäfte für die Abwesenheit Konrads III. regeln sollte. Entsprechend dem damals unbestrittenen Recht der Mainzer Kirche wurde ihr Erzbischof zum *custos regni et procurator* bestellt; die Sorge für den jungen Thronfolger Heinrich

³³ St. 3516.

³⁴ St. 3529; Cod. Lauresh., ed. Glöckner 1, 431 n. 150; vgl. H. Büttner, Die Anfänge der Stadt Oppenheim in: Archiv f. Hess. Gesch. 24 (1953) 17—36, bes. S. 25.

³⁵ B-W 1, 333 n. 71/72.

wurde ihm gleichfalls anvertraut.³⁶ Heinrich der Löwe hatte auf dem Frankfurter Reichstag die Rückgabe des Herzogtums Bayern verlangt; er wurde zunächst abgewiesen und vertröstet, da der status quo während der Kreuzfahrt erhalten werden sollte; der Welfe fügte sich. Diese Haltung wird sicherlich zum guten Teil auf das Einwirken Heinrichs von Mainz zurückzuführen sein. Ihm muß man ein hohes Maß an Rechtlichkeit und unbedingter Zuverlässigkeit zugeschrieben haben, wenn die Fürsten ihm die Leitung der Reichsgeschäfte anvertrauten. Denn als begeisterten Parteigänger Konrads III. konnte man ihn nach seiner ganzen Vergangenheit nicht werten. Auch seine Hinneigung zu Heinrich dem Löwen war im Verlauf seiner Territorialpolitik so deutlich hervorgetreten, daß sie allseitig bekannt war; ebenso war seine Konkurrenz mit des Königs eigener Stützpunktpolitik durchaus kein Geheimnis, sondern seit Jahren klar erkennbar.

Auch im Jahre 1147 gab es dafür noch ein Zeugnis bei der Gründung des Klosters Ichtershausen, südlich von Erfurt. Konrad III. bestätigte die Neustiftung im April 1147 von Nürnberg aus;³⁷ im Juni des gleichen Jahres folgte bei einem Aufenthalt des Erzbischofs zu Erfurt die Mainzer Bestätigung;³⁸ wieder wandten die königliche und die Mainzer Einflußnahme sich der gleichen Institution im Wettbewerb zu.

Von Frankfurt aus hatte Konrad III. eine Gesandtschaft unter Führung von Anselm von Havelberg, Burchard von Worms und Wibald von Corvey an Papst Eugen III. gesandt,³⁹ die nach Burgund und Frankreich aufgebrochen war. Sie kreuzte sich offenbar mit einer Reise päpstlicher Legaten, die zu Beginn des Monats März 1147 zu König Konrad III. abgesandt waren. Kardinal Dietwin war jedenfalls am 6. April 1147 in Mainz bei Erzbischof Heinrich anwesend.⁴⁰

Im Jahre 1147 stattete Konrad III. auch Wibald von Stablo, der die Abtei Corvey mitübernommen hatte, für dieses Kloster mit Privilegien aus;⁴¹ Corvey erhielt auch die sächsischen Klöster Kemnade und Fischbeck zugewiesen. Der indirekte Einfluß des Königtums mochte so an der Weser von

³⁶ B-W 1, 333 n. 75. — Sehr aufschlußreich ist der Text des Briefes, der im Namen des jungen Königs Heinrich an Papst Eugen gesandt wurde; Epist. Wibaldi n. 116, ed. Jaffé, *Bibl.* 1, 190: ... quod Moguntinus archiepiscopus ex antiquo suae ecclesiae et dignitatis privilegio sub absentia principis custos regni et procurator esse dinoscitur. Que priscorum instituta regum gloriosus genitor noster (Konrad III.) ut in ceteris secutus nostram aetatem et regni gubernationem reverendo patri nostro Heinrico Moguntino archiepiscopo omnium principum favente coniventia magna cum attentione commisit.

³⁷ St. 3547.

³⁸ B-W 1, 335 n. 83. — Darin wird auch auf die päpstliche Autorität zurückgegriffen ... sub domni apostolici Eugenii nostroque pontificali banno ... confirmavimus.

³⁹ P. Acht, Die Gesandtschaft Konrads III. an Papst Eugen III. in Dijon in: *Hist. Jahrb.* 74 (1955) 668—673.

⁴⁰ B-W 1, 333 n. 76; Bachmann, Legaten S. 78 ff.

⁴¹ St. 3541—3544. Über die Bestellung Wibalds zum Abt von Corvey vgl. Bernhardt 2, 490, 493, 507.

Corvey aus doch noch gestärkt werden, wie denn Abt Wibald gar bald mit Erzbischof Heinrich um die führende Stellung im Reiche rang.

Eugen III., der im Sommer und Herbst 1147 sich in Frankreich aufgehalten hatte, kam über Verdun im November nach Trier und hielt dort im Dezember eine Synode ab.⁴² Erzbischof Heinrich, nunmehr mit der Reichsregierung betraut, nahm auch an der Synode teil. Er machte den Papst auf die Seherin Hildegard aufmerksam, die damals noch in Disibodenberg an der Nahe lebte, ehe sie ein eigenes Kloster auf dem Rupertsberg gegenüber Bingen erhielt.⁴³ Das Verhältnis zwischen Eugen III. und dem Mainzer Erzbischof war damals offenbar noch ungetrübt.

Nach der Rückkehr Heinrichs von der Trierer Papstsynode wandte sich der Erzbischof den Reichsgeschäften und den Mainzer eigenen Angelegenheiten wieder zu. Im Februar 1148 weilte er in raschem Aufenthalt wieder in Erfurt, Rusteberg und Dorla,⁴⁴ mithin in jenen Gebieten, denen seine besondere Vorliebe galt. Die Klöster Ichtershausen und Reinhausen, um welche sich auch die Politik des Königs bemühte, fanden wiederum auch die Aufmerksamkeit des Erzbischofs. In seiner Umgebung befanden sich zu Rusteberg die Vorsteher aller Mainzer und im Mainzischen Interessenbereich liegenden Klöster und Stifter von Nörten und Heiligenberg bis zum Reichskloster Helmarshausen. Im März 1148 nahm Eugen III. die Abtei Helmarshausen auf Bitten des Mainzer Erzbischofs, der hier als Vermittler auftrat, in den päpstlichen Schutz.⁴⁵

Der Papst hatte den Mainzer Metropolitzen zur Synode eingeladen, die im März 1148 in Reims stattfand; die Ereignisse auf dem Kreuzzug wie die Vorgänge in Rom und der italischen Entwicklung ließen ihm die Anwesenheit Heinrichs erwünscht erscheinen. Der Mainzer Erzbischof erschien aber nicht und wurde von Eugen III. suspendiert.⁴⁶ Diese Weigerung Heinrichs, der anfänglich selbst teilzunehmen beabsichtigte und schließlich seine Gesandten nach Reims geschickt hatte, erscheint zunächst nicht verständlich, wie auch die scharfe Reaktion des Papstes erstaunt. Ein Brief des jungen Königs Heinrich an Eugen III., der selbstverständlich von der Reichsregierung abgefaßt ist, bringt die Erklärung für das Verhalten des Mainzer Erzbischofs.⁴⁷ Dieser hatte sich nach den Gepflogenheiten seiner Zeit und der jahrhundertealten Übung gerichtet, die dem Leiter eines Staatswesens das Verlassen seines Gebietes sozusagen untersagten. Die *fides* und *honestas* des

⁴² Bernhardi 2, 689 f.

⁴³ B-W 1, 336 n. 85.

⁴⁴ B-W 1, 337 n. 90 — 338 n. 93.

⁴⁵ JL 9209; B-W 1, 338 n. 96.

⁴⁶ B-W 1, 338 n. 97.

⁴⁷ Bernhardi 2, 698 ff. — Erzbischof Heinrich hatte offensichtlich zunächst die Reimsrer Synode besuchen wollen (St. 3607), aber die staatspolitischen Bedenken brachten ihn dann von seinem ursprünglichen Plan ab. Vgl. Epist. Wibaldi n. 116, ed. Jaffé, Bibl. 1, 190 . . . *quoniam alterius regni fines tutus ingredi non potuit et nostras res . . . relinquere, nobis cum multorum consilio principum renitentibus, salva fide et honestate non potuit.*

Erzbischofs, auf die er während der Abwesenheit des Königs besonders bedacht sein mußte, ließen es nicht zu, daß er den Boden des Reiches verließ und ein fremdes Land betrat. Diese Haltung Heinrichs von Mainz zeigt deutlich, daß er sich der Pflicht der Wahrung des Ansehens des Reiches durchaus bewußt war und danach handelte, auch wenn er dafür einer kirchlichen Zensur gewärtig sein mußte. Andererseits hat der Mainzer Metropolit keinen starren Standpunkt eingenommen, sondern sich im September 1148 durch einen wieder in Frankfurt zusammengetretenen Hoftag ermächtigen lassen, den Papst aufzusuchen. Wiederum sprach es für den Sinn des Erzbischofs für das Einhalten der rechten Ordnung, wenn er eine rasche Lösung des ungerechtfertigten Kirchenbannes erstrebte; denn ein gebannter Regent war nach seiner Meinung und in den Augen der Zeitgenossen nicht voll aktionsfähig.

Im Oktober 1148, nachdem er bezeichnenderweise noch einmal eine Urkunde für das Weserkloster Lippoldsberg ausgestellt hatte,⁴⁸ begab sich Erzbischof Heinrich auf die Reise zum päpstlichen Hofe, der sich damals und in den ersten Monaten des Jahres 1149 in Pisa, Viterbo und Tivoli aufhielt, da die Stadt Rom Eugen III. verschlossen war. Offenbar konnte er den Papst durch die Gründe seiner Haltung überzeugen; Eugen III. hatte aus der Sicht der italischen Sachlage auch allen Grund, ein gutes Einvernehmen mit dem zeitweiligen Leiter der Reichsregierung zu erzielen. So kam Erzbischof Heinrich im August des Jahres 1149, wieder in seine Funktionen voll eingesetzt, auf dem Weg über den Großen St. Bernhard und das Moseltal in seinem Bistum an⁴⁹ und traf hier am 15. August auf dem Reichstag in Frankfurt mit Konrad III. zusammen, der aus Oberitalien über den Brenner fast zur selben Zeit wieder von seiner Kreuzfahrt zurückgekehrt war. Von dem Papst war Erzbischof Heinrich in vollem Einvernehmen geschieden; mit einem besonderen Auftrag Eugens III. war er für das Stift Aschaffenburg betraut worden.⁵⁰ Eine Appellation, die wegen eines Besitzteiles zu Ostheim an Eugen III. gebracht worden war, wurde dem Mainzer Erzbischof, dem Eigenkirchenherrn dieses Mainzer Stifts, zur Erledigung überlassen; ein Eingreifen päpstlicher Legaten in der eigensten Sphäre des Mainzer Erzstifts war damit vermieden und zugleich ein möglicher Anlaß zu Kompetenzstreitigkeiten. Die Aufgabe als Reichsregent war mit der Rückkehr des Königs erloschen.

III

Im Herbst 1149 wandte sich Erzbischof Heinrich wieder seinem bevorzugten Feld Mainzer Territorialpolitik zu, dem Gebiet von Hessen und

⁴⁸ B-W 1, 340 n. 102.

⁴⁹ B-W 1, 340 n. 107; Erzbischof Heinrich siegelt eine Urkunde des Bischofs Heinrich von Toul in Varangéville. Dies bedeutet, daß der Mainzer Erzbischof auf der Rückreise aus Italien die Moselstraße benutzte; diese aber ist die Fortsetzung des Überganges über den Großen St. Bernhard.

⁵⁰ Stoewer, Erzbischof Heinrich (Diss. Greifswald 1880) S. 97 n. 3.

dem Raum an der Weser; im November 1149 weilte er erneut in Lippoldsb-berg, wie gewohnt umgeben vom Adel des Diemelgebiets, der im Mainzer Interessenbereich stand.⁵¹

Im Februar 1150 trafen sich die Einflüsse Konrads III. und Heinrichs, die im Wesergebiet öfter konkurrierend zusammenstießen, wiederum in Hilwartshausen. Es mag ein Zufall sein, daß die Urkunden des Königs und des Erzbischofs über die Einsetzung des Propstes Bertram, der aus Fredel-loh geholt wurde — auch dort hatten sich die Interessen des Reiches und des Erzstifts ja seit Jahren gekreuzt —, am gleichen Tag ausgestellt sind, jene des Königs am 8. Februar 1150 in Speyer,⁵² die des Erzbischofs unter demselben Datum zu Erfurt,⁵³ aber tatsächlich mutet das zweifache Vorgehen in Hilwartshausen wie eine sorgfältig überlegte Handlungsweise an, bei der keiner vor dem anderen zurücktreten wollte. Während seines Aufenthalts an der Kurie hatte sich Erzbischof Heinrich für die Propsteinsetzung in Hilwartshausen der Hilfe Eugens III. versichert. Die Mitbeteiligung Konrads III. erschien in der Bischofsurkunde nur als eine *petitio regis*, nicht als ein rechtlich konstitutioneller Akt. In einer Papsturkunde vom Mai 1150,⁵⁴ als Eugen III. vorübergehend nach Rom hatte zurückkehren können, wird nur von einem päpstlichen Auftrag an Erzbischof Heinrich gesprochen, der König wird nicht erwähnt. Das Übergewicht des Mainzer Erzbischofs im Wesergebiet wird in den Vorgängen um Hilwartshausen auch für das Jahr 1150 wieder ganz deutlich. Konrad III. versuchte seinerseits, die Stellung des Abtes von Corvey gegen dessen Ministerialen zu stärken; ebenso wie die Königsurkunde für Hilwartshausen ist das Diplom für Corvey im Februar 1150 zu Speyer ausgestellt.⁵⁵

Erzbischof Heinrich war im Sommer 1149 völlig rehabilitiert von dem Besuch bei Eugen III. wieder zurückgekehrt, aber schon auf dem Frankfurter Tag hatte sich eine neue Konfliktmöglichkeit mit der Kurie abzuzeichnen begonnen. Der Speyerer Dompropst Zeizolf, der in einem Streit mit seinem Bischof lebte wegen der Leistungen an die Speyerer Domkanoniker, hatte diese Angelegenheit vor den Mainzer Erzbischof gebracht und vor dessen Urteilsspruch, der ungünstig für Zeizolf zu werden schien, an den Papst appelliert.⁵⁶ Wibald von Corvey berichtete darüber in der Weise an Eugen III., daß dieser einen ungünstigen Eindruck über die Prozeßführung des Mainzer Metropoliten erhalten mußte, obschon aus dem gleichen

⁵¹ B-W 1, 341 n. 111.

⁵² St. 3567.

⁵³ B-W 1, 342 n. 117.

⁵⁴ JL 9717 (zu 1153). Das Privileg Eugens III. hat eine verdorbene Datierung, deren Papstjahr am ehesten in V zu korrigieren ist. Ein Aufenthalt Eugens III. in Rom fand in der fraglichen Zeit nur im Mai 1150 oder 1153 statt. Im Jahre 1153 stellte der Papst sicherlich keine Urkunde mehr mit Bezug auf Erzbischof Heinrich von Mainz aus, sodaß JL 9717 sicher ins Jahr 1150 gehört.

⁵⁵ St. 3568.

⁵⁶ B-W 1, 340 n. 108, 341 n. 114/15; Brackmann, *Germania Pontificia* 3 (1935) 98 n. 2; 99 n.4.

Schreiben bei nüchterner Beurteilung der Sachlage hervorgeht, daß Heinrich völlig korrekt gehandelt hatte. Offenbar sah Wibald von Corvey in dem unbeugsamen Mainzer Erzbischof nach den Erfahrungen der Regentenzeit eine Persönlichkeit, die seinem eigenen Einfluß in der Reichspolitik überlegen war und ihre eigene Auffassung zu vertreten und durchzusetzen wußte.

Mochte der Brief Wibalds an der Kurie wohl keinen allzu großen Eindruck hinterlassen, so entstand aus den Vorgängen in Heidenheim⁵⁷ in der Diözese Eichstätt tatsächlich eine ernste Meinungsverschiedenheit zwischen Erzbischof Heinrich und der Kurie. Bischof Gerhard von Eichstätt hatte um das Jahr 1148 die Kanoniker in Heidenheim durch Benediktinermönche ersetzt; sein Nachfolger Burchard hatte 1149/50 die Stiftsherren, die nie auf ihr Recht in Heidenheim verzichtet hatten, wieder zurückgeholt. Darin hatte der Mainzer Erzbischof den Eichstätter Bischof durchaus unterstützt, da er die widerrechtliche Vertreibung der Kanoniker nicht billigte, wenn er an sich auch mit der Einführung einer monastischen Ordnung durchaus einverstanden war. Papst Eugen III. verlangte aber die Rückführung der Mönche und beauftragte durch Mandat den Bamberger Bischof Eberhard, der bei seiner eigenen Einsetzung auch in Konflikt mit Erzbischof Heinrich geraten war, mit der Durchführung seines Auftrages; dieser setzte in der Tat den Michelsberger Mönch Adalbert zum Abt in Heidenheim ein. Erzbischof Heinrich war nicht gesonnen, von seinem Rechtsstandpunkt in der Heidenheimer Angelegenheit abzugehen; das direkte Eingreifen des Papstes, unter Übergehung der Metropolitangewalt, erschien ihm doppelt ungerechtfertigt. So nahm Erzbischof Heinrich vom formalen und materiellen Recht her gegen die Maßnahmen Eberhards von Bamberg Stellung und führte schließlich erneut die Kanoniker nach Heidenheim zurück. Damit aber war er nicht nur mit einem einflußreichen Ratgeber Konrads III., Eberhard von Bamberg, in Konflikt geraten, sondern ebenso mit Eugen III. selbst. Gleichwohl hielt Heinrich von Mainz an seiner als richtig und notwendig empfundenen Haltung fest; erst die Legaten Burchard und Gregor, die ihm selbst die Absetzung brachten, konnten im Jahre 1153 die Michelsberger Benediktiner wieder nach Heidenheim führen.⁵⁸ Bereits seit dem Jahre 1150 aber war aus dem Streit um Heidenheim ein ernster Konfliktfall zwischen der Kurie und dem Mainzer Metropoliten geworden, da dieser nicht ohne weiteres den Anordnungen Eugens III. entsprach.

Im Frühjahr 1151 beurkundete und bestätigte Erzbischof Heinrich von Mainz die Gründung der Abtei Altenburg/Arnsburg in der Wetterau, die von Konrad von Hagen-Arnsburg und seiner Gattin Liutgard mit Unterstützung des Abtes Nikolaus von Siegburg und in enger Anlehnung an die Abtei Siegburg vollzogen war.⁵⁹ Konrad gehörte einer Familie an, die enge Beziehungen zum Reich besaß; gleichwohl erhielt die neue Gründung damals keine Urkunde Konrads III., erst viel später, im Dezember 1152, wurde

⁵⁷ Brackmann, *Germ. Pont.* 2, 1 S. 10 ff., bes. S. 12 n. 6 ff.

⁵⁸ Brackmann, *Germ. Pont.* 2, 1 S. 14 n. 11—13.

⁵⁹ B-W 1, 345 n. 136.

ein Königsdiplom für die Gründung des Conradus de Hagen idoneus regni ministerialis ausgestellt.⁶⁰ Der Einfluß des Erzbischofs und Erzkanzlers war in der Wetterau bei der Neugestaltung einer klösterlichen Gemeinschaft offensichtlich so erheblich, daß die Ausfertigung einer Urkunde Konrads III. aufgehalten wurde. Mit Ilbenstadt, das seit seinem Entstehen im Jahre 1123 der Mainzer Kirche untergeordnet war, und mit dem übrigen Besitz des Erzstiftes und seiner Klöster, wie Södel und Straßheim, und mit der Gefolgschaft des Grafen von Nürings, des Trägers der weltlichen Rechte in der Wetterau, war das Gewicht der Mainzer Kirche in der Wetterau so stark, daß daneben der Reichsbesitz und die Arnburger Ministerialen um die Mitte des 12. Jahrhunderts noch nicht aufkommen konnten, und daß Konrad III. noch aus diesem wichtigen Verbindungsgebiet nach dem Lahnbereich und den hessischen Landschaften weitgehend ausgeschaltet war.

Im gleichen Jahr 1151 knüpfte der Mainzer Metropolit auch engere Beziehungen zu dem Prämonstratenserstift Selbold im Kinzigtal und zu der von diesem abhängigen Frauenniederlassung zu Rode im Rheingau;⁶¹ beide Klöster wurden mit dem Schutz der Mainzer Kirche bedacht, einer Maßnahme, die aus einer Verpflichtung gegenüber der schutzbefohlenen Institution gar rasch zum Ausgangspunkt von Herrschaftsansprüchen des Schutzherrn werden konnte. Dazu lag Stift Selbold in der unmittelbaren Nähe reicher Besitzungen der Mainzer Stifter und Klöster im Gebiet zwischen Main und Vogelsberg, so daß es leicht noch stärker mit den Mainzer Anrechten um die Waldgebiete der Hanau und Bulau verbunden werden konnte.

Auch die immer wieder von Erzbischof Heinrich betreuten Gebiete in Hessen und an der Weser fanden im Jahre 1151 die gewohnte Fürsorge; Hasungen und Lippoldsberg empfingen Urkunden des Erzbischofs über Güterschenkungen, die ihnen zugefallen waren.⁶² Ein besonderer Erfolg dieses Jahres aber war für den Mainzer Erzbischof das Übereinkommen,⁶³ das er mit dem Grafen Hermann von Winzenburg erzielte, dem im Jahre 1144 bereits die Mainzer Lehen der Northeimer verliehen worden waren. Graf Hermann, der durchaus zutreffend als princeps dives et prepotens bezeichnet wird, übergab der Mainzer Kirche die von ihm erbaute Burg Schöneberg, die nordöstlich Hofgeismar gelegen einen guten Teil des unteren Diemellandes und des Reinhardswaldes beherrschte. Der Erzbischof gab sie ihm als erbliches Lehen wieder zurück und verlieh dem Winzenburger die Vergünstigung, daß bei söhnelosem Tod er das Lehen nach eigenem Wunsche durch den Mainzer verleihen lassen, den Inhaber nach seinem Tode also selbst bestimmen könne. Diese Rechtslage zeigt, welchen Wert Erzbischof

⁶⁰ Th. Mayer, Das Diplom Friedrichs I. vom 12. Dez. 1152 und die Gründung des Klosters Altenburg-Arnburg in: *Mitteil. Inst. Öster. Gesch.*, Erg. Bd. 14 (1939) 235—248.

⁶¹ B-W 1, 345 n. 139; 346 n. 140.

⁶² B-W 1, 347 n. 146—149.

⁶³ B-W 1, 346 n. 145.

Heinrich auf den Erwerb der Schöneburg gelegt hatte; denn die Zugeständnisse, die er dem Winzenburger Grafen machte, waren im damaligen deutschen Lehensrecht noch durchaus ungewöhnlich und erinnern bei einem kleineren Objekt an jene besonderen Zusicherungen, die sich 1156 im österreichischen Privilegium minus finden. Wie üblich befand sich bei dem in Hessen weilenden Erzbischof auch der Graf Heinrich von Hessen; auch die Grafen von Ziegenhain und Eberstein sowie jene von Harburg und Amöneburg fanden sich bei dem Mainzer Kirchenfürsten ein. Dessen Stellung hatte im Jahre 1151 im Weserland und in Hessen erneut eine starke Festigung erfahren.

Im Juni 1151 trafen päpstliche Legaten bei Konrad III. ein, die dringend zur Italienfahrt und Kaiserkrönung mahnten;⁶⁴ die Lage Eugens III. war wieder sehr schwierig geworden und er erwartete sehnlichst Unterstützung von dem deutschen Herrscher. Auch Erzbischof Heinrich und andere deutsche Kirchenfürsten wurden zur Teilnahme am Italienzug aufgefordert.⁶⁵ Die politische und militärische Notlage Eugens III. machte es auch erforderlich, daß er nicht sofort im Streit um Heidenheim irgendwelche Maßnahmen gegen die Haltung des Erzbischofs Heinrich ergriff, sondern diese Angelegenheit für den Augenblick auf sich beruhen ließ. Konrad III. aber konnte nicht sogleich in die Italienpolitik eingreifen, da Heinrich der Löwe seine Forderung auf das Herzogtum Bayern nunmehr erneut erhob und in das staufische Schwaben vorgestoßen war, um seinen Forderungen Nachdruck zu verleihen. So mußte sich Konrad III. zunächst damit begnügen, eine Gesandtschaft unter Führung Wibalds von Corvey zu Eugen III. zu senden; auch der neugewählte, von Konrad III. begünstigte Erzbischof Arnold von Köln, der bisherige Kanzler, befand sich unter den Teilnehmern.⁶⁶ Ihm hatte Erzbischof Heinrich, offenbar sofort nach dessen Erhebung zum Kölner Metropolit, die Propstei zu Limburg an der Lahn, deren Besetzung dem Mainzer Erzbischof zustand, entzogen.⁶⁷ Weder Arnold noch Wibald haben als besondere Freunde des Mainzer Erzkanzlers zu gelten. Konrad III. sah in dem Verhalten Heinrichs gegen den Kölner Elekten ein allzu schroffes Vorgehen, das ihm die üblicherweise sonst innehaltenden Gewohnheiten zu überschreiten schien; ob seine wiederholt vorgebrachte Bitte an Heinrich von Mainz, die entzogene Limburger Propstei an Arnold zurückzugeben, Gehör fand, entzieht sich unserem Wissen.⁶⁸

Während der Abwesenheit Wibalds in Italien konnte Erzbischof Heinrich einen neuen Schritt tun, der seinen Einfluß an der Zentrale des Reiches nochmals stärken mußte. Im November 1151 gelang es ihm zu erreichen, daß Konrad III. das Kanzleramt mit einem Mainzer Kleriker besetzte, der aus der Verwaltungsspitze des Mainzer Erzbistums herkam. Der neue

⁶⁴ Bachmann, Legaten S. 91 f., 95 f.

⁶⁵ Dies ergibt sich aus JL 9520.

⁶⁶ Bernhardi 2, 872 ff.

⁶⁷ B-W 1, 347 n. 150.

⁶⁸ Bernhardi 2, 875.

Kanzler Arnold⁶⁹ war Mainzer Kämmerer und Propst zu Aschaffenburg und zu St. Peter in Mainz, hatte mithin wichtige Positionen in der Mainzer Verwaltung inne und durfte als Vertrauensmann des Erzbischofs Heinrich betrachtet werden. Der Mainzer Einfluß auf die Geschäfte der Reichskanzlei mußte nunmehr überragend werden, wenn Arnold bei der Haltung verblieb, die er bis dahin in Mainzer Diensten eingenommen hatte; Erzbischof Heinrich glaubte dessen sicher zu sein, wohl um so mehr, als Arnold keinem Dynastennadel angehörte, sondern einer Stadtmainer Familie entstammte. Der notwendige Gegenspieler gegen mögliche Widerstände Wibalds von Stablo in der nächsten Umgebung des Königs schien dem Mainzer Erzbischof gewonnen.

Konrad III. wandte sich im Winter 1151/52 gegen die sächsischen Lande Heinrichs des Löwen; eine Belagerung und Eroberung Braunschweigs sollte den Welfen zum Nachgeben zwingen, um den bereits verkündeten Romzug im Jahre 1152 auch wirklich durchführen zu können. Der König rückte über Thüringen, wo er bereits im November 1151 in Altenburg anzutreffen war, ⁷⁰ im Dezember 1151 über Goslar gegen Sachsen vor.⁷¹ Die unter Mainzer Einfluß stehenden Gebiete an Weser und Leine blieben außerhalb des Kampfbereiches.

Dort aber brachte die Ermordung des Grafen Hermann von Winzenburg und seiner Gattin Liutgard, die Ende Januar 1152 erfolgte, eine völlig unerwartete Wendung der Dinge; die großen Mainzer Lehen dieses Raumes wurden frei; das Winzenburger Allodialerbe stand offen. Wem die Mainzer Lehen im nördlichen Hessen bis zur Leinelandschaft zufielen, dessen politische Bedeutung in diesem Gebiet mußte stark ansteigen. Sowohl Heinrich der Löwe, den Konrad III. nicht hatte bezwingen können, wie der staufische Herrscher selbst, der sich seit Jahren immer wieder um eine Verstärkung seiner Stellung an der Weser bemüht hatte, mußten höchstes Interesse an den Mainzer Lehen aus der Winzenburger Erbschaft besitzen. Die Entscheidung des Mainzer Erzbischofs ging in ihrer Tragweite ungemein über das übliche Maß hinaus. Tatsächlich war später Heinrich der Löwe im Besitz der ehemals Winzenburger Lehen; Erzbischof Heinrich muß sich, entsprechend der langjährigen Mainzer Haltung und politischen Tradition, für den Welfenherzog entschieden haben. Konrad III. hat diese Wendung der Dinge wohl nicht mehr erlebt; bereits am 15. Februar 1152 verstarb er zu Bamberg.⁷²

IV

Erzbischof Heinrich weilte in den ersten Wochen des Jahres 1152 offenbar in seinen hessischen Besitzungen; hier hatte Graf Heinrich von Hessen mit Zustimmung des Königs Konrad III., des Lehensherren des Gebietes um Kassel, wie in Übereinstimmung mit dem Mainzer Erzbischof, dessen

⁶⁹ F. Hausmann, Reichskanzlei und Hofkapelle (Stuttgart 1956) S. 122—128.

⁷⁰ St. 3594.

⁷¹ Bernhardt 2, 903 ff.

⁷² Bernhardt 2, 925.

politischer Linie die Landgrafen ja damals folgten, eine neue klösterliche Niederlassung in Ahnaberg, in unmittelbarer Nachbarschaft des alten Königshofes, eingerichtet. Erzbischof Heinrich bestätigte als erste der maßgebenden Instanzen das neue Kloster und hatte damit seine Vorherrschaft in dieser ganzen Landschaft erneut gezeigt.⁷³

In raschester Frist traten nach dem Tode König Konrads die Fürsten zur Neuwahl zusammen; bereits am 5. März 1152 wurde sie in Frankfurt am Main, wo unter Konrad III. so viele Hoftage stattgefunden hatten, vollzogen. Die Einberufung der Wahlversammlung hatte sicherlich der Mainzer Erzbischof vorgenommen, wie es dem Herkommen entsprach. Sein Ziel konnte er bei den Fürsten jedoch nicht durchsetzen, nämlich die Wahl des sechsjährigen Sohnes des verstorbenen Königs, obschon er sich in den Beratungen zu Frankfurt gegen den Herzog Friedrich von Schwaben wandte, den Konrad III. selbst als künftigen König empfohlen hatte; eine förmliche Designation scheint allerdings nicht stattgefunden zu haben; dies wenigstens legt der Wortlaut der Kölner Königschronik nahe,⁷⁴ während die offiziellen *Gesta Friderici* Ottos von Freising⁷⁵ über die Wahlvorgänge merkwürdig karg und knapp sind und besonders die Tatsache unterstreichen, daß der deutsche König nicht durch Erbrecht bestimmt sei, sondern aus der freien Wahl der Fürsten hervorgehe.⁷⁶ Diese starke Betonung des Wahlgedankens, die Otto von Freising bei dem Bericht über die Königserhebung Friedrichs I. für nötig hielt, klingt wie eine Verteidigung gegenüber jenen Erwägungen, die der Mainzer Erzbischof ins Feld führte.

Heinrich von Mainz hat den Anspruch des jungen Königssohnes, der auch den Namen Friedrich führte, auf der Wahlversammlung vertreten und sich zugleich propagandistisch gegen den damaligen Schwabenherzog gewandt. Die Kölner Königschronik nennt als seinen Gegenspieler unter den Wählern den Kölner Erzbischof Arnold, dem der Mainzer Metropolit im Jahre 1151 so rasch die Limburger Stiftspropstei entzogen hatte. Erzbischof Arnold aber dürfte nur der Wortführer gewesen sein für die Kräfte, die hinter ihm und gegen den Mainzer Erzkanzler standen, vor allem Wibald von Stablo-Corvey. Die weltlichen Fürsten sahen in Friedrich Barbarossa wohl vor allem jene Persönlichkeit, die den langwierigen Welfenstreit beenden konnte, ohne das Übergewicht Heinrichs des Löwen allzu stark werden zu lassen. Um sich die Stimmung und die Vorgänge bei der Wahl einigermaßen klar zu machen, ist es ratsam, einmal einen Augenblick dem Gedanken nachzugehen, welches die Folgen des Mainzer Planes gewesen wären. Erzbischof Heinrich hätte dann die Vormundschaft über den jungen König noch einige Jahre zu führen gehabt; die verfassungsmäßige Situation hätte sich wie-

⁷³ B-W 1, 348 n. 155; J. Schultze, Klöster . . . Kassel S. 3 n. 1; 613.

⁷⁴ *Chronica regia Coloniensis* ad a. 1152, ed. Waitz S. 88 f.

⁷⁵ Otto von Freising, *Gesta Friderici* II 1, ed. Waitz S. 102 f.

⁷⁶ Über die Bedeutung der Stelle für die deutsche Verfassungsgeschichte vgl. U. Stutz, *Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl* (Weimar 1910) S. 72 f.

derholt, wie sie während der Abwesenheit Konrads III. auf dem Kreuzzug bestanden hatte. Gewiß hätte Friedrich Barbarossa als der Vormund des neuen Königs eine Rolle gespielt, aber an der Spitze der Reichsregierung hätte der Mainzer Erzbischof gestanden, dessen politische Verbundenheit mit dem Welfenherzog Heinrich dem Löwen eben erst im Winzenburger Erbfall mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen war und ohnedies schon seit langem bestand.

Erzbischof Heinrich konnte auf der Frankfurter Wahlversammlung des März 1152 mit seiner Meinung nicht durchdringen. Schließlich, so berichtet wieder Otto von Freising, wurde Friedrich Barbarossa einhellig gewählt.⁷⁷ Dies bedeutet, daß bei der förmlichen Wahl Heinrich von Mainz, mit seiner Ansicht allein geblieben, nicht offen widersprach, sondern sich, wiederum dem herkömmlichen Rechtsbrauch folgend, schweigend verhielt. Seine Meinung aber gab der erste Kirchenfürst des Reiches deshalb noch keineswegs auf. Dies aber hatte wiederum zur Folge, daß er nicht nur der Krönung zu Aachen fernblieb, sondern aus der an der Reichsregierung beteiligten Fürstenschicht ausschied. Friedrich I. hat ihn offensichtlich aus seinen Funktionen faktisch ausgeschlossen; Heinrich von Mainz erscheint nicht mehr als Zeuge in den Urkunden des neuen Herrschers, wenn auch sein Name in der Rekognitionszeile der Urkunden noch weiterhin erwähnt wird. Der Gegensatz zwischen dem König und dem Mainzer Erzbischof und Erzkanzler war unüberbrückbar geworden. Die bisherigen Gegenspieler des Mainzers, an der Spitze Wibald von Stablo-Corvey und Eberhard von Bamberg, wurden die vorzüglichsten Berater Friedrichs I.

Gar bald griff Friedrich Barbarossa in die Magdeburger Erzbistumsfrage ein und ließ von einer Wählergruppe den Bischof Wichmann von Naumburg-Zeitz zum Magdeburger Elekten erheben.⁷⁸ Eine große Anzahl der deutschen Kirchenfürsten verwandten sich für Wichmann bei Eugen III.; der Mainzer Erzbischof war selbstverständlicher Weise, wie sich auch aus dem Antwortschreiben des Papstes ergibt,⁷⁹ nicht unter der Zahl derer, welche die Absichten Friedrichs I. in Magdeburg unterstützten.

In der zweiten Hälfte des Februar 1152 war die Reinschrift einer Königsurkunde für das Kloster Altenburg/Arnsburg in der Wetterau hergestellt worden, noch ehe die Wahl des neuen Herrschers vorgenommen war. Erst im Dezember 1152 aber wurde diese Urkunde vollzogen,⁸⁰ als Friedrich I. auf dem Wege von Nürnberg nach Trier in Mainz Halt machte. Der Aufenthalt Barbarossas in der Hauptstadt des Mainzer Erzstiftes, ohne daß Erzbischof Heinrich noch am Hofe erscheinen durfte und wollte,⁸¹ bekundete nach außen den Sieg des Königs über den Erzkanzler. Die Urkunde

⁷⁷ Otto von Freising, *Gesta Friderici* II 1 und 2, ed. Waitz S. 103 f.

⁷⁸ Ebd. II 8, ed. Waitz S. 108 f.

⁷⁹ JL 9605.

⁸⁰ St. 3654; vgl. oben Anm. 60.

⁸¹ Ab Mai 1153 wird auch der Name des Mainzer Erzkanzlers in den Urkunden nicht mehr in der Rekognitionszeile genannt.

für Altenburg/Arnsburg ist zugleich das erste Zeugnis dafür, daß Friedrich I. auch die Wetterau in seinen politischen Betrachtungskreis zog. Gar bald wurde ja dieses wichtige Straßenland dann intensiv in die Territorialbildung Friedrichs I. hineingezogen, sodaß der Mainzer, um das Jahr 1152 noch weitaus vorherrschende Einfluß dort in den Hintergrund trat.

Im Dezember 1152 liefen bereits die Verhandlungen Friedrichs I. mit der Kurie, die im Frühjahr 1153 zum Konstanzer Vertrag führten.⁸² Dabei kam auch die Angelegenheit des Mainzer Erzbischofs zur Sprache; seine Beseitigung war für Friedrich I. beschlossene Sache; in der Pfingstwoche 1153 wurde dazu der letzte Schritt getan; die päpstlichen Legaten setzten auf Betreiben des Königs den Mainzer Metropolit ab. Unter den salischen Kaisern Heinrich IV. und Heinrich V. waren die Spannungen zwischen Herrscher und Mainzer Erzbischof oft gewaltig gewesen; damals aber war keiner der Mainzer Erzbischöfe abgesetzt worden. Sie mußten unter Umständen ihren Sitz am Rhein verlassen und sich nach Hessen oder Thüringen zurückziehen oder der Kaiser nahm den Erzbischof gefangen, wie Heinrich V. es bei Adalbert von Saarbrücken tat, seinem einstigen Kanzler. Nie aber wurde unter den Saliern der erste Kirchenfürst des Reiches seines Amtes entsetzt. Dies geschah erst durch Friedrich I., der von Beginn seiner Regierung an den Mainzer Erzbischof politisch ausgeschaltet hatte.

Kehren wir noch einmal zu der Frage zurück, ob Erzbischof Heinrich mit Recht *pro distractione ecclesie sue* verurteilt wurde, so kann die Antwort nur negativ ausfallen. Gerade unter Erzbischof Heinrich erlebte das Erzstift eine Blüte in religiöser wie in weltlicher Hinsicht; sein Besitz wurde erheblich gemehrt, das Ansehen und die Geltung der Mainzer Kirche hatte eine große Ausweitung erfahren; die Zeiten Adalberts von Saarbrücken schienen noch einmal aufgelebt zu sein.

War aber der angegebene Grund zur Absetzung des Mainzer Erzbischofs so ganz hinfällig, wenn man die Dinge aus der Sicht Friedrichs I. betrachtete? Gab es da vielleicht doch eine *distractio ecclesie Moguntine*? Einen Hinweis auf die Antwort können wir erhalten, wenn wir beachten, daß Friedrich I. nach dem Abschluß des Konstanzer Vertrages vom Bodenseegebiet sich über die Mainlandschaften nach dem Wesergebiet begab und dort, ehe er zum Pfingstfest nach Worms zog, gegen Ende Mai 1153 auf der Mainzer Feste Heiligenberg im Eichsfeld weilte. Von hier aus gab er Urkunden an Fredelsloh und Hilwartshausen,⁸³ eben an jene Klöster, in denen schon sein Vorgänger Konrad III. mit dem Mainzer Erzbischof um die führende Stellung gerungen hatte. Friedrich I. hatte im Oktober 1152 dem Sachsenherzog Heinrich dem Löwen das Winzenburger Erbe ganz überlassen müssen; im Mainzer Eichsfeld konnte er sich dagegen im Mai 1153 auf Burg Heiligenberg als der schließliche Gewinner über den bisher im Leinetal und in den Weserlandschaften überlegenen Mainzer Erzbischof betrachten; nunmehr stand ihm der Mainzer Reichskirchenbesitz wirklich zu Gebote.

⁸² Mon. Germ. Constit. 1, 201 n. 144/45.

⁸³ St. 3669, 3670.

Nun vermögen wir auch zu erschließen, worum es Friedrich I. im Weserbereich und seinen Nachbarlandschaften in den Jahren 1152/53 zu tun war, nämlich um die Verfügung über die Mainzer freigewordenen Kirchenlehen; sie waren ihm entgangen und an Heinrich den Löwen gefallen. Dies aber war in der Tat vom Standpunkt Barbarossas aus eine *distractio*, ein Entzug von Besitzungen, die ihm zum Aufbau seiner eigenen Stellung im Wesergebiet hätten dienen sollen. Die Boyneburg und das Reichsstift Eschwege mußten dann als Ersatz an die Stelle der nichterlangten Mainzer Lehen treten. Von der staufischen Sicht aus konnte man durchaus sagen, daß Erzbischof Heinrich von Mainz den Mainzer Kirchenbesitz nicht richtig, d. h. nicht im staufischen Interesse verwandt habe.

Erzbischof Heinrich zog sich nach seiner Absetzung nach Einbeck, in den Bereich Heinrichs des Löwen zurück. Wenn dieser dem Erzbischof nicht sein Amt und seine Stellung im Reich hatte retten können, so vermochte der Welfenherzog doch wenigstens, dem müde gewordenen Kirchenfürsten die Ruhe des nur kurzen Lebensabends zu sichern. Im September 1153 bereits schied Erzbischof Heinrich von dieser Welt.⁸⁴ Solange er konnte, hatte er seine Aufgaben gewissenhaft in Kirche und Reich erfüllt. Die Gesinnung, in die er unter seinem Lehrmeister, Erzbischof Adalbert von Mainz, hineingewachsen war, hatte er aus vertieftem religiösen Empfinden heraus gewahrt. Sein Vorbild mag aus der Vergangenheit der Mainzer Kirche der große Erzbischof Willigis gewesen sein, der unter Otto III. die vormundschaftliche Regierung geführt hatte, und dem Heinrich II. zu einem guten Teil seine Krone verdankte. Als in der Zeit des Erzbischofs Heinrich der Mainzer Dompropst Hartmann die *Miracula s. Willigisi* abfaßte, wurden in den Miniaturen die Erzbischöfe Willigis und Heinrich abgebildet.

⁸⁴ B-W 1, 352 n. 173.

Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda

von Josef Semmler

Der gelehrte Jesuit und Fuldaer Historiker Brower hat uns aus einer heute verlorenen Handschrift des Klosters Fulda einen Text überliefert, der die Überschrift trug: „Supplex libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus“.¹ Diese Karl d. Gr. vorgelegte Bittschrift² hat mit Recht das Interesse der Forschung geweckt. Man hat sie als Quelle zur Baugeschichte der monumental en Ratgar-Basilika in Fulda zu verwerten gewußt.³ Simson konnte auf Grund ihres Inhaltes ein plastisches Bild der Persönlichkeit des Baumeister-Abtes Ratgar zeichnen.⁴ Mit Recht wertete sie T. Werner-Hasselbach als aufschlußreiches Dokument für die Wirtschaftsentwicklung und Güterverwaltung der Reichsabtei Fulda im 9. Jahrhundert aus.⁵ Aber auch die Liturgiegeschichte hat sehr wertvolle Einzel-

¹ Brower, Christoph, *Fuldensium antiquitatum libri IV* Antwerpen (1612) S. 212—216.

² Die beste Edition des Textes besorgte D ü m m l e r, MG. Epp. IV, 548—551; die später liegende Edition von A l b e r s, B., *Consuetudines monasticae III* Monte Cassino (1907) S. 71—78 bietet einen schlechteren Text, z. T. sogar sinnentstellende Fehler, vgl. z. B. a.a.O. S. 72 Zeile 12 und 24. Eine Übersetzung des Textes mit Kommentar gab neuerdings H e l l e r, D., *Die ältesten Geschichtsschreiber des Klosters Fulda* = 30. Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins (1952) S. 35—48. Die Kommentierung unseres Textes durch H e l l e r läßt leider zu wünschen übrig. — Hochw. Herrn Geistl. Rat P. Dr. St. H i l p i s c h, Fulda, möchte ich auch an dieser Stelle für den frdl. Hinweis auf diese Veröffentlichung danken.

³ Vgl. zuletzt B e u m a n n, H. — G r o s s m a n n, D., *Das Bonifatius-Grab und die Klosterkirchen zu Fulda*, Marburger Jahrb. f. Kunstwissenschaft 14 (1949) S. 17—56 und H a h n, H., *Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz 1953* = St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag (1954) S. 641—680.

⁴ S i m s o n, B., *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I* (1874) S. 371—376.

⁵ W e r n e r - H a s s e l b a c h, T., *Die älteren Güterverzeichnisse der Reichsabtei Fulda* = Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte II, 7 (1942) S. 124—128; vgl. auch W a t t e n b a c h, W., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I*⁷ (1904) S. 253 Anm. 3. — Unverständlicherweise ist in der Neubearbeitung des „Wattenbach“ durch H. L ö w e (1953 bzw. 1957) jeder Hinweis auf den Supplex Libellus entfallen.

ergebnisse dieser Quelle abgewinnen können.⁶ Kein Geringerer als Jean Mabillon hat es lebhaft bedauert, daß das berühmte Fulda aus keine Aufzeichnungen über seine liturgisch-monastischen Gewohnheiten aus dem ersten Jahrhundert seines Bestehens hinterlassen hat.⁷ Dom Berlière warf vor genau 50 Jahren erneut die Frage auf, ob solche „consuetudines“ existieren, um sie, obwohl die Albers'sche consuetudines-Sammlung schon vorlag, zu verneinen.⁸ Doch hatte schon der gelehrte Mauriner E. Martène den Supplex Libellus weitgehend für seine Darstellung der alten monastischen Riten herangezogen.⁹ B. Albers war sich klar darüber, daß uns in der Fuldaer Petition ein monastisches Dokument ersten Ranges vorliegt,¹⁰ und nahm sie daher mit vollem Recht in seine „Consuetudines monasticae“ auf. Daß Albers richtig gesehen hatte, zeigte jüngst K. Hallinger, der aus der Fuldaer Bittschrift beachtliche Ergebnisse zur monastischen Trachtengeschichte und zur Entwicklung der benediktinischen Ämterverfassung herausholte.¹¹ Der vornehmlich monastische Gehalt dieses Dokuments rechtfertigt auch seine geplante Aufnahme in das vom Pontificio Ateneo di Sant' Anselmo in Rom vorbereitete Corpus Consuetudinum Monasticarum.

Die folgende Studie, Prolegomena zur geplanten Neuauflage im Rahmen des Corpus Consuetudinum Monasticarum, will versuchen, den Supplex Libellus vornehmlich als monastisches Dokument zu werten.¹² Nur so läßt er sich einordnen in die Entwicklung des benediktinischen Mönchtums unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. Darüber hinaus gestattet er, Einblick zu nehmen in das innerklösterliche Leben der Reichsabtei Fulda in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts, dessen Behandlung trotz des überreichen Schrifttums über das Bonifatiuskloster¹³ vielleicht in der Forschung etwas zu kurz gekommen ist.

⁶ Vgl. etwa Franz, A., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I (1909) S. 253; Schäfer, Th., Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie = Texte und Arbeiten hg. v. d. Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 47 (1956) S. 21—35; Nussbaum, K. O., Kloster, Priestermonch und Privatmesse, theol. Diss. (Masch.-schr.) Bonn (1957) passim.

⁷ Mabillon, J., Annales ordinis sancti Benedicti II Lucca (1739) S. 134.

⁸ Berlière, U., Les coutumiers monastiques des VIII^e et IX^e siècles, Revue Bénédictine 25 (1908) S. 99—103.

⁹ Martène, E., De antiquis monachorum ritibus libri V Lyon (1690) passim.

¹⁰ Albers, B., Consuetudines monasticae III Einleitung S. XV f. (hinfort zitiert: Albers III).

¹¹ Hallinger, K., Gorze — Kluny = Studia Anselmiana 22—25 (1950/51) S. 673—696; S. 791—802.

¹² Für wertvolle Hinweise, vor allem in monastisch-liturgischen Fragen, möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. P. Hallinger OSB. und Herrn Dr. Nussbaum, Rom, meinen herzlichsten Dank aussprechen.

¹³ Die Literatur über Fulda ist verzeichnet bei Dersch, W., Hessisches Klosterbuch = Veröffentlichungen der Histor. Kommission für Hessen und Waldeck XII² (1940) S. 39—52 und in den Literaturberichten von Beumann, H., Hessisches Jahrb. f. Landesgesch. 1 (1951) S. 211—217 und Stengel, E., DA. 9 (1952) S. 513—534 sowie in der Anm. 3 genannten Bonifatius-Festschrift.

Es ist deshalb unerlässlich, Punkt für Punkt der Fuldaer Beschwerdeschrift durchzugehen und zu analysieren, wobei die römische Ziffer am Beginn jedes Abschnittes der folgenden Studie das jeweilige Kapitel des Supplex Libellus anzeigt. Die sich bei dieser Analyse herauschälenden Fuldaer „consuetudines“ müssen sodann mit den benediktinischen Bräuchen und Riten des 8. und des beginnenden 9. Jahrhunderts verglichen werden. Erst dann können wir volle Klarheit gewinnen über Fuldas Stellung in der benediktinischen Tradition, über Fuldaer Lokalbräuche und über die Neuerungen des Abtes Ratgar, gegen den die Protestschrift sich richtet.

I. Wenn die Fuldaer Mönche als ihre erste Bitte dem Kaiser vortragen, wieder wie bisher für ihn und seine Familie beten zu dürfen, dann liegt darin nicht nur die „captatio benevolentiae“, um den Herrscher weiteren Bitten geneigt zu machen,¹⁴ sondern zugleich eine der schwersten Anklagen gegen den, der dieses Gebet beseitigen wollte. Denn Fulda war Reichsabtei, königliches Kloster,¹⁵ und als solches zu reichsgesetzlich verankerten Gebetsleistungen für den König verpflichtet.¹⁶ Von den patres haben die Fuldaer überkommen, nach der Regellesung am Morgen kniend den Psalm 50 für das Herrscherhaus zu beten. Wie uns Smaragdus bezeugt, ist die morgendliche Regellesung ein „mos monachorum“.¹⁷ Sie findet sich im ältesten Ordo von Monte Cassino,¹⁸ der um 750 angesetzt werden muß.¹⁹ Im Ordo Romanus XVIII wird sie erwähnt, wenn dieser Passus auch vielleicht einen Einschub darstellt.²⁰ Der aus dem 8. Jahrhundert stammende „Ordo qualiter“ kennt das Kapitel ebenfalls,²¹ Chrodegang v. Metz nahm es in sein Kanoniker-Statut auf.²² Schon der „Ordo qualiter“ sah eine besondere Ausgestal-

¹⁴ Hallinger, Gorze — Kluny S. 793.

¹⁵ Stengel, E. E., Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte (1948).

¹⁶ Vgl. etwa Notitia de servitio monasteriorum, MG. Cap. I, 349—352; Matthäi, G., Die Klosterpolitik Heinrichs II. Diss. Göttingen (1877) S. 30 f.; neuerdings Sprengler, A., Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland und der König als Vicarius Christi, phil. Diss. (Masch.-schr.) Göttingen (1950); Ewig, E., Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter = Vorträge und Forschungen hg. v. Th. Mayer III (1956) S. 23 f.

¹⁷ Smaragdus, Diadema monachorum, Migne PL. 102, col. 593.

¹⁸ Ordo regularis apud eos qui in arce regulari pollut, Albers III, 14.

¹⁹ Leccisotti, T., A proposito di antiche consuetudini Cassinensi, Benedictina 10 (1956) S. 334 f. — Herr Prof. Hallinger gestattete mir gütigst die Einsichtnahme in die maschinenschriftlich vorliegende von P. Leccisotti, Monte Cassino, besorgte Neuausgabe der beiden ältesten cassinensischen ordines.

²⁰ Andrieu, M., Les ordines Romani au haut Moyen-Age III (1951) = Spicilegium sacrum Lovaniense fasc. 24 S. 197—201, Text ebd. S. 205.

²¹ Albers III, 30 f.; vgl. dazu Morgand, Cl., Le „Memoriale monachorum“, nouveau témoin de l'ordo qualiter = Jumièges. Congrès scientifique du XIII^e centenaire Rouen (1955) S. 768—772.

²² Edition der Erstredaktion der Chrodegang-Regel bei Pelt, J. B., Etudes sur la cathédrale de Metz III. La Liturgie I Metz (1937) S. 13, zur Datierung Pelt, a.a.O. S. 7 f.

tung des Kapitelsbeginnes vor,²³ und Benedikt v. Aniane legte seine Ordnung für die künftigen Mönchsgenerationen fest.²⁴ Bestimmte der „Ordo qualiter“, den Psalm 50 vor der Regellesung gleichsam unabhängig von ihr zu beten,²⁵ so sangen ihn die Fuldaer erst danach. Die dreimalige Wiederholung des „Deus, in adiutorium meum intende“, wie sie in Fulda geübt wurde, ist nicht nur dem heiligen Benedikt bekannt,²⁶ sondern auch Cassian und Cassiodor,²⁷ dem „Ordo qualiter“²⁸ und den anianischen consuetudines. Im Gegensatz zu Fulda aber wird dieser Vers des 49. Psalmes von den Mönchen Benedikts v. Aniane vor dem Kapitel angestimmt.²⁹ Der Psalm 50, den der Fuldaer Konvent für den Kaiser wieder zu beten wünschte, scheint in der monastischen Tradition immer Bestandteil des Gebetes für den Herrscher gewesen zu sein.³⁰ Als solcher tritt er uns außer in Fulda in einem allerdings schlecht bezeugten Zusatz zum Aachener Capitulare monasticum entgegen,³¹ er ist uns später auch für die englischen Klöster bezeugt.³² Er gilt aber darüber hinaus ganz allgemein als Gebet für die Wohltäter des Klosters,³³ wie uns der Supplex Libellus ausdrücklich versichert. Doch scheint

²³ Vgl. dazu Schepens, P., *L'office du chapitre à Prime, Recherches de science religieuse* 11 (1921) S. 222—227; Callawaert, C., *De breviarii Romani liturgia Brügge* (1931) S. 171 f.

²⁴ Albers III, 140 can. 66; vgl. Schmitz, Ph., *L'influence de Saint-Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît = Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale = Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo IV Spoleto* (1957) S. 412 f.

²⁵ Albers III, 29, ebenso die zweite Redaktion der Regel Chrodegangs Migne Pl. 89, col. 1067.

²⁶ *Regula s. Benedicti cap. 36.*

²⁷ Vgl. Cassiodor, *Expositio in psalterium*, Migne PL. 70, col. 492.

²⁸ Albers III, 30.

²⁹ *Statuta Murbacensia*, Albers III, 91; *Capitula Notitiarum* Albers III, 97.

³⁰ Vgl. Martène, *De antiquis monachorum ritibus* S. 85.

³¹ Vgl. *Capitulare monasticum*, MG. Cap. I, 348 can. 81. Handschriftlich überliefert ist diese Bestimmung, soweit ich sehe, nur in Paris, *Bibl.Nat.lat.* 2826 fol. 153^v, einer Handschrift des 9./10. Jhs. aus St. Martial in Limoges (vgl. MG. Epp. IV, pag. 12 und Pertz, *Arch. d. Ges. f. ält. dt. Gesch.-kunde* 7 [1839] S. 852) und einer einzigen Handschrift des Benediktus Levita, der das *Capitulare monasticum* als *Additio I* seinem 3. Buche angehängt hat, Paris, *Bibl.Nat.lat.* 4638 fol. 86^v. — Daß noch Boretius, MG. Cap. I, 343—349 diese letztere Benediktus-Levita-Handschrift, die zudem noch unter den Manuskripten dieses Kanonisten eine Sonderstellung einnimmt (vgl. Seckel, E., *Benedictus Levita decurtatus et excerptus*, *Festschr. f. Hch. Brunner*, dargebracht von der Berliner Juristenfakultät [1914] S. 400—404), seiner Edition des *Capitulare monasticum* zugrundelegt, zeigt mehr als deutlich die Notwendigkeit einer kritischen Neuauflage dieses *Capitulare*, zumal *Benedictus Levita* in seiner Sammlung zwei Synodaltexpte miteinander vermischt hat (vgl. Corbett, B. — Masai, F., *L'édition Plantin de Cassien, de la règle des pères et des capitulaires d'Aix pour les moines*, *Scriptorium* 5 (1951) S. 65—70 und Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger III* [1957] S. 307 Anm. 55).

³² Tolhurst, J. B. L., *The monastic breviary of Hyde Abbey, Winchester VI = Henry Bradshaw Society vol. 80* (1942) S. 57; vgl. auch Martène, *De antiquis monachorum ritibus* S. 42 f.

³³ Tolhurst, a.a.O. S. 81—93.

es Fuldaer Sonderbrauch gewesen zu sein, diesen Psalm noch einmal am Montag jeder Woche in liegender Haltung („congregatio . . . prostrata“) vor dem Bonifatius-Grab für alle Wohltäter des Klosters zu beten.³⁴

Für ihre verstorbenen Mitbrüder wünschen die Fuldaer Mönche, täglich zweimal, nach der Matutin und nach der Vesper, die Antiphon „Requiem aeternam dona eis, Domine“ und den ersten Teil des Psalms 64 beten zu dürfen. Dieser Brauch des zweimaligen Totengedenkens am Tage, in dieser Form wohl zum erstenmal in Fulda bezeugt,³⁵ wurde von Benedikt v. Aniane besonders feierlich ausgestaltet.³⁶ Über das tägliche Totengedächtnis hinaus pflegte der Fuldaer Konvent zu Beginn jeden Monats den Verstorbenen eine vigilia und 50 Psalmen zuzuwenden. Diese Gebetesleistung besonders für die Toten, deren an ihrem Sterbetag nicht gedacht werden konnte, ist eine gewisse Ersatzlösung und stellt eine Vorläuferin der aus cluniazensischen Mönchskreisen erwachsenen Allerseelenfeier dar.³⁷ Der etwa mit dem *Supplex Libellus* gleichzeitige Verbrüderungsvertrag zwischen St. Gallen und der Reichenau von 800 schreibt beiden süddeutschen Klöstern dasselbe monatliche Totengedenken vor.³⁸

Daß die Fuldaer mit besonderer Liebe an ihrem ersten Abte Sturmī († 779) hingen, durch dessen Schule die Älteren unter ihnen noch hindurchgegangen waren, ist nur zu verständlich. Es war daher nur eine billige Forderung, wenn sie den Kaiser baten, das Jahrgedächtnis seines Todes mit einer vigilia und einem Psalter wieder feiern zu dürfen. Im zweiten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts verankert Benedikt v. Aniane ganz aus dem Geiste der *Regula* heraus, die den Abt als den „Vater“ seiner Mönche sieht,³⁹ das Anniversar für den toten Abt in seinem monastischen Gesetzeswerk.⁴⁰ Den Fuldaern aber war diese ihnen liebgewordene Gedächtnisfeier für Sturmī verboten oder eingeschränkt worden. Es dürfte eine der ersten Amtshandlungen des 818 erhobenen Abtes Eigil v. Fulda gewesen sein, diese Feier wieder einzurichten. Er setzte, wie uns seine *Vita* bezeugt, für den 17. November, Sturmīs Todestag, an dem man in Fulda das Fest des hl.

³⁴ Martène, *De antiquis monachorum ritibus* S. 239.

³⁵ Vgl. Ebner, A., *Die klösterlichen Gebetesverbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters* (1890) S. 138 ff.; Bishop, E., *Liturgica historica* Oxford (1918) S. 216.

³⁶ *Capitula monachorum ad Augiam directa* cap. 11, MG. Epp. V, 307; Bishop, a.a.O. S. 215—221. — Man beachte, daß die Reichenauer Mönche in ihren *Capitula ad Augiam directa* nur die Abweichungen zwischen der Gewohnheit der Reichenau und der des anianischen Musterklosters notieren.

³⁷ Vgl. Hallinger, Gorze—Kluny S. 24 ff.; ders., *Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch.* 9 (1957) S. 27 f.; zu diesem Brauch vgl. auch Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* S. 251.

³⁸ MG. *Libri confraternitatum* S. 140; vgl. Beyerle, K., *Die Kultur des Abtei Reichenau I* (1925) S. 415 f.

³⁹ *Regula s. Benedicti* cap. 2, cap. 33, cap. 49; vgl. Herwegen, I., *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (1944) S. 66—81.

⁴⁰ *Capitulare monasticum* can. 69, Albers III, 140.

Ignatius v. Antiochien beging,^{40a} das anniversarium des ersten Fuldaer Abtes mit hl. Messe, Gebet und Psalmen fest. Damit diese Feier nicht noch einmal abgeschafft werden könne, ließ er im Kapitel die „conlocutiones patrum“ verlesen, die diesen Brauch bezeugen, und versicherte sich der Zustimmung jedes einzelnen Mönchs.⁴¹

II. Der zweite Beschwerdepunkt des Fuldaer Konvents betrifft die Privatmessen der Priestermonche. Wie früher möchten sie öfter zelebrieren und auch genügend Zeit („spatia“) dafür haben. Seit dem 7. Jahrhundert stiegen die abendländischen Mönche in immer stärkeren Maße zu den geistlichen Weihegraden auf,⁴² die Priestermonche unter ihnen feierten außerhalb der Konventmesse das hl. Meßopfer. Aus Monte Cassino wissen wir, daß die Priestermonche um 780 schon täglich zelebrierten.⁴³ Nach dem wahrscheinlich 762 abgeschlossenen Totenbund von Attigny hatten die anwesenden Äbte von ihren Priestermonchen missae speciales lesen zu lassen.⁴⁴ Der erwähnte Verbrüderungsvertrag zwischen St. Gallen und Reichenau sieht als Verpflichtung für die Priestermonche vor, am Tage des Eintreffens einer Todesnachricht aus dem verbrüdeten Kloster drei, am 30. Tage nach dem Hinscheiden eine Messe für den Toten zu feiern.⁴⁵ Benedikt v. Aniane hat die Feier der Privatmesse durch die Priestermonche keineswegs eingeschränkt. Im Gegenteil, er vermehrte die Zahl der Altäre im Salvatormünster in Aniane auf sieben.⁴⁶ Wie Nußbaum jüngst dargelegt hat, schuf er sehr wahrscheinlich erstmalig ein genau fixiertes „spatium“ im monastischen Tageslauf zur Feier der Privatmesse.⁴⁷ Allerdings schärfte er auch seinen

^{40a} Die Festfeier des hl. Ignatius v. Antiochien am 17. November im Kloster Fulda ist uns noch im 15. Jh. bezeugt durch eine Ablassverleihung des Bischofs Johann v. Würzburg von 1439, Nov. 29 (Brower, Antiquitates Fuldenses S. 197—200) Grotefend, H., Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit II, 2 (1898) S. 119 erwähnt diese Fuldaer Feier nicht, nur das Bistum Brandenburg kennt das Fest des hl. Ignatius am 20. November.

⁴¹ Vita Eigili abb. Fuldensis, MG. SS. XV, 232.

⁴² M c. L a u g h l i n, T., Le très ancien droit monastique de l'occident = Archives de la France monastique 38 (1935) S. 116—128; S c h m i t z, Ph., Geschichte des Benediktinerordens, übers. u. hg. von L. R ä b e r I (1947) S. 253 f.; H a l l i n g e r, K., Woher kommen die Laienbrüder?, Analecta sacri ordinis Cisterciensis 12 (1956) S. 42 f.; ausführlich N u s s b a u m, Kloster, Priestermonch und Privatmesse (1957) S. 36—43, S. 51—71.

⁴³ Epistola ad Theodericum, ed. W i n a n d y, J., Un témoignage oublié sur les anciens usages cassiniens, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 265: tägliche Kommemoration der Priestermonche für die verstorbenen Konventsmitglieder.

⁴⁴ MG. Conc. II, 1, 72.

⁴⁵ MG. Libri confraternitatum S. 140; weitere Belege bei N u s s b a u m, a.a.O. S. 83 ff.

⁴⁶ Vita Benedicti abb. Anianensis et Indensis, MG. SS. XV, 205 f.; vgl. auch die zahlreichen Altäre, die Angilbert v. St. Riquier den beiden Kirchen des ihm anvertrauten Klosters einbauen läßt, Angilberti abb. de ecclesia Centulensi libellus, MG. SS. XV, 174 f.

⁴⁷ N u s s b a u m, a.a.O. S. 116 f.

Mönchen ein, über der Feier des privaten Meßopfers die Konventsmesse und die monastischen Tagzeiten nicht zu versäumen.⁴⁸

Mit ihrer weiteren Forderung, daß der Abt, dem nach der Regula s. Benedicti ja die Auswahl der Priesterkandidaten unter seinen Mönchen zustand,⁴⁹ nur solche zur Weihe präsentieren solle, die dafür die geistigen und sittlichen Qualitäten mitbrächten, konnten die Fuldaer Mönche beim Kaiser auf Erfüllung rechnen.⁵⁰

III. Der Fuldaer Konvent klagt weiter in seiner großen Bittschrift darüber, daß man ihn nicht mehr wie früher die Feste der Heiligen durch Arbeitsruhe, Gebet und geistliche Lesung feiern lasse. Er bittet den Kaiser, veranlassen zu wollen, daß auch die Vigilien und die feierlichen Messen an diesen Festen sich würdig und ohne Kürzungen vollzögen. Namentlich werden genannt: die *festivitas sanctae Mariae*, die Festfeier der 12 Apostel, das Stephanusfest und der Tag des hl. Laurentius. Aus Monte Cassino wissen wir, daß die genannten Festtage schon um 780/790 im nächtlichen Offizium mit 12 Lektionen ausgezeichnet waren und an ihnen die Arbeit ruhte. Gleichsam entschuldigend fügen die Monte Cassinenser hinzu, daß sie an anderen Heiligenfesten im Nachtoffizium nur 8 Lektionen lesen und sich keinen Feiertag leisten können, da sie ihren Unterhalt mit eigener Hände Arbeit erwerben mußten.⁵¹ Mariä Geburt, worunter wir die im Fuldaer Libellus genannte *festivitas s. Mariae* zu verstehen haben,⁵² die Aposteltage, die Feste der hll. Stephanus und Laurentius wurden auch in der Reichenau zu den Hochfesten gerechnet.⁵³ St. Gallen zeichnete sie ebenfalls durch 12 Lektionen in den nächtlichen Vigilien aus.⁵⁴ Die bayrischen Synoden des Jahres 800 rechnen unter die *praecipuae festivitates* Mariä Geburt (8. Sept.)

⁴⁸ *Capitula Notitiarum* cap. 26 Albers III, 102; vgl. auch Albers, B., Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten = Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar der Universität München II. Reihe Nr. 8 (1905) S. 119 f.

⁴⁹ *Regula s. Benedicti* cap. 62.

⁵⁰ Vgl. Hauck, A., *Kirchengeschichte Deutschlands* ⁵(1935) S. 251 ff.

⁵¹ *Ordo officii = Ordo Cassinensis* II (um 780/790) Albers III, 215 und III, 23; zur Textgestaltung und Datierung dieses *ordo Leccisotti*, *Benedictina* 10 (1956) S. 329—333. — *Epistola ad Theodericum*, ed. Winandy, *Revue Bénédictine* 50 (1938) S. 261.

⁵² In dem Anm. 51 erwähnten Brief von Monte Cassino erscheint die *festivitas s. Mariae* in der nach dem Kalender geordneten Festliste hinter dem Laurentiustag (10. Aug.), vgl. auch die Festliste der bayrischen Synoden von 800 MG. Conc. II, 1, 208 can. 5. Das Fest der *Purificatio s. Mariae* wird immer unter diesem Namen geführt, vgl. z. B. *Capitulare monasticum* can. 37, Albers III, 129 f.; Mariä Himmelfahrt ist in den ersten zwei Jahrzehnten des 9. Jhs. noch nicht allgemein eingeführt, vgl. MG. Cap. I, 179 cap. 19.

⁵³ Vgl. Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau* I, 337.

⁵⁴ Vgl. Munding, E., *Die Kalendarien von St. Gallen = Texte und Arbeiten hg. v. d. Erzabtei Beuron* 1. Abt. Heft 36 (1948) S. 59 (Peter und Paul), S. 67 (St. Laurentius), S. 73 (Mariä Geburt), S. 90 (Stephanus), S. 63, 69, 75, 87, 88, 90 u. ö. (Apostelfeste).

und die Apostelfeste.⁵⁵ Nach dem *Capitulare ecclesiasticum* vom Ende der Regierung Karls d. Gr. gelten als Hochfeste ebenfalls St. Stephan, Peter und Paul und St. Andreas.⁵⁶ Die Synode von Mainz 813 gebietet die Feier des Stephanstages (nur summarisch unter der Weihnachtsoktav erwähnt) und der Tage der Apostel Petrus, Paulus und Andreas.⁵⁷ Auch das *Capitulare monasticum* von 816/817 führt als Feste mit 12 Lektionen St. Stephan, die Feste der 12 Apostel und St. Laurentius auf.⁵⁸ Das Kloster Corbie zeichnet zu Beginn des 9. Jahrhunderts den Stephanstag, den Tag des Evangelisten Johannes, Peter und Paul und den Andreastag durch Arbeitsruhe aus.⁵⁹ Diesen namentlich genannten Festtagen stellen die Fuldaer alle jene Festfeiern von Heiligen gleich, die speziell in Deutschland verehrt werden und deren Gebeine in deutschen Landen ruhen, eine Praxis, die durch die Synoden in Bayern von 800, in Mainz 813 und in Aachen 816/817 vorgeschrieben wurde.

IV. Des weiteren bittet der Fuldaer Konvent den Kaiser, man möge ihm die *communicatio fracti panis secundum exemplum praecedentium patrum* wieder gestatten. Zur Deutung dieses der Eucharistiefeyer entnommenen Terminus⁶⁰ und damit des in Fulda üblichen, jetzt aber abgeschafften Brauches dient uns eine Quelle, die fast gleichzeitig mit dem *Supplex Libellus* entstand, der Bericht der Reichenauer Mönche über die *consuetudines* des anianischen Musterklosters. Grimalt und Tatto berichten als Punkt 7 ihrer nach der Reichenau übersandten Liste, daß in anianischen Reformkreisen „... in refectorio, facta benedictione, veniant duo presbiteri ad abbatem frangentes panem. Et dant ipsi eulogiam ceteris fratribus . . . antequam accedant ad mensam“.⁶¹ Es handelt sich also um die Austeilung von bei der Messfeier gesegnetem Brot an die Mönche vor der Mahlzeit, um die sog. Eulogien-Verteilung,⁶² ein Brauch, der wie in Fulda auch in anianischen Reformkreisen lebendig war, dagegen nicht in der Reichenau. In seinem Mönchsstatut, dem *Capitulare monasticum*, erließ Benedikt v. Aniane die Verordnung, daß diese Eulogien nur von Priestermonchen ausgeteilt werden dürften.⁶³ Diese Sitte aber war im 9. Jahrhundert weit über die klösterlichen

⁵⁵ MG. Conc. II, 1, 208 can. 5; zu diesen Synoden neuerdings Dold, A., Die Texte der bayrischen Synodalstatuten von Reibach und Freising, DA. 8 (1951) S. 364—383.

⁵⁶ MG. Cap. I, 179 cap. 19. ⁵⁷ MG. Conc. II, 1, 270 can. 36.

⁵⁸ Albers III, 129 f. can. 37.

⁵⁹ Statuten Adalharðs v. Corbie, älteste Redaktion (vor 844), ed. Levillain, L., *Le Moyen-Age 2^e série* tom. 4 (1900) S. 353; zur Datierung Levillain, a.a.O. S. 333—349.

⁶⁰ Vgl. neuestens Righetti, M., *Manuale di storia liturgica* III ²(1950/6) S. 436 ff.

⁶¹ *Epistola monachorum ad Augiam directa*, MG.Epp. V, 306 cap. 7.

⁶² So schon Brower, *Antiquitates Fuldenses* S. 216 und Mabillon, *Annales ord. s. Benedicti* II (1739) S. 368; vgl. Righetti III, 473—476, betr. der monastischen Kreise Hallinger, *Studia Anselmiana* 42 (1957) S. 274 Anm. 129 mit zahlreichen Belegen.

⁶³ *Capitulare monasticum* cap. 65, Albers III, 139.

Kreise hinaus verbreitet⁶⁴ und als solche Gegenstand der Gesetzgebung Karls d. Gr., die uns jedoch im einzelnen nicht erhalten ist.⁶⁵

V. Bitter beklagen sich die Mönche von Fulda darüber, daß die Alten und Kranken nicht oder nur ungenügend versorgt und gepflegt würden. Man enthalte ihnen Kleidung und Nahrung vor, ja treibe sie sogar aus dem Kloster auf die Aussenstationen, die cellae, wo ihnen die geistliche Tröstung mangle und die Gefahr bestünde, daß sie ohne Beichte und die hl. Wegzehrung stürben. Ganz konkret erhebt der Fuldaer Konvent den Vorwurf, man nehme den alten, gehbehinderten und gebrechlichen Konventsmitglieder die Stöcke weg, auf die sie sich zu stützen pflegten, und entziehe ihnen die formula oder das inclinatorium, die Kniebank im Chore, die ihnen das Knien und Verneigen beim officium erleichterte. Eine monastische Quelle aus Monte Cassino berichtet uns, daß man dort um 780 den Mönchen Stöcke gestattete, wenn sie infolge ihrer schwachen körperlichen Konstitution ihrer bedurften.⁶⁶ Selbst Benedikt v. Aniane beließ den Alten und Gebrechlichen unter den Mönchen die baculi, damit sie sich darauf stützen könnten, wie wir aus einer bislang unbekanntenen Bestimmung des Capitulare monasticum wissen.⁶⁷ Formulae, Kniebänke für die älteren Mönche, sieht auch der St. Galler Klosterplan vor, er will sie im Mönchschor der Kirche aufgestellt wissen.⁶⁸

VI.—IX. Die vier folgenden Beschwerdepunkte des Fuldaer Konvents beziehen sich auf die Aufnahme von Novizen ins Kloster. Die Konventualen

⁶⁴ Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, 252 f.

⁶⁵ Duplex legationis edictum, MG. Cap. I, 63 cap. 8.

⁶⁶ Epistola ad Theodericum, ed. Winandy, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 264.

⁶⁷ Ut baculi a monachis pro necessitate ferantur. — Diese Bestimmung findet sich in der Handschrift Paris, Bibl.Nat.lat. 15670 = Divers 77553 fol. 111^v aus dem 12. Jh. (vgl. Delisle, L., Inventaire des manuscrits de la Sorbonne conservés à la Bibliothèque Impériale sous les n^{os} 15176—16718 du fonds latin (1870) S. 20 und Corbett-Masai, Scriptorium 5 (1951) S. 73 f.). Sie steht in einer Fassung des Capitulare monasticum, die vielleicht als die ursprüngliche Fassung der Aachener monastischen Beschlüsse von 817 anzusehen ist. Die genannte Handschrift ist sehr eng verwandt mit dem Manuskript aus Affligem, das van Cuyck, H., D. Johannis Cassiani eremitaie opera Antwerpen (1578), Anhang ohne Seitenzählung in der Collatio sanctorum abbatum sub gloriosissimi (!) principe Blodovvico (!) in domo Aquis palatii (can. 35) abgedruckt hat (vgl. Corbett-Masai, Scriptorium 5 (1951) S. 65—70). Die gleiche Fassung mit der genannten Bestimmung bietet Hospinian, De monachis, hoc est de origine et progressu monachatus et ordinum monasticorum . . . Genf²(1669) S. 231 ohne Angabe der benutzten Handschrift.

Die genannte Bestimmung ist nicht in die offizielle Redaktion des Capitulare monasticum, die bei Albers III, 115—142 (ohne die Zusätze) gedruckt ist, aufgenommen worden und schon gar nicht in die Additio I zu Benedictus Levita, die Boretius, MG. Cap. I, 344—349 als Capitulare monasticum ediert hat.

⁶⁸ vgl. Reinhardt, H., Der karolingische Klosterplan von St. Gallen (Schweiz). Fac-simile-Wiedergabe. hg. d. d. histor. Verein des Kantons St. Gallen (1952), vgl. Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens II, 208—211 u. ö.

wünschen, daß alle die, die aus innerem Antrieb an die Klosterpforte pochen und um die Aufnahme bitten, ohne Rücksicht auf ihr Alter oder ihren Gesundheitszustand in die Schar der Mönche eingereiht werden. Ob dieses Anliegen echt ist, müsse in jedem Falle durch eine angemessene Prüfungszeit erprobt werden, damit niemand, der um irdischer Vorteile willen ins Kloster kam, Unruhe in die Gemeinschaft der Brüder tragen könne. Unter keinen Umständen aber dürfe jemand mit Gewalt oder durch falsche Versprechungen seines Geldes oder seiner irdischen Besitzungen wegen, die er nach der Regel des hl. Benedikt bei Ablegung der Profess dem Kloster oder den Armen vermachen mußte, ins Kloster gelockt und zum Mönch gemacht werden. Bei dieser ihrer Forderung konnten sich die Fuldaer Mönche voll und ganz auf das 58. Kapitel der Regel des hl. Benedikt stützen. Während bis dahin die Dauer des Noviziats im abendländischen Mönchtum alles andere als einheitlich geregelt war,⁶⁹ schrieb Benedikt v. Nursia ein Noviziatsjahr vor. Benedikt v. Aniane schärfte diese Bestimmung der Regula den Mönchen erneut ein: „*Ut novitio non facilis in monasterio tribuatur ingressus . . .*“⁷⁰ Er verbot sogar die Aufnahme von Novizen aus anderen als religiösen Gründen.⁷¹ Um es den Äbten gänzlich unmöglich zu machen, Neuankömmlinge ihres Besitzes wegen zuzulassen, wick der fränkische Mönchsvater ausdrücklich von der Regula s. Benedicti ab und verordnete, daß der Novize seinen Besitz nicht dem Kloster, sondern seinen Eltern zu übergeben habe.⁷² Noch jüngst hat man diese Abweichung von der Regula Benedikt v. Aniane zum Vorwurf gemacht,⁷³ doch wird man milder urteilen, wenn man bedenkt, daß damit der Reichsabt Ludwigs d. Fr. ein Übel an der Wurzel zu treffen suchte, das im Mönchtum seiner Zeit weit verbreitet war. Die Synode von Frankfurt 794 klagte laut darüber, daß viele Äbte Novizen annähmen, um in den Besitz ihres Geldes und ihrer Habe zu kommen. Sie verordnete daher, daß die Aufnahmeordnung der Benediktinerregel strengstens einzuhalten sei.⁷⁴ Schon die Admonitio generalis von 789 drang auf genaue Einhaltung der Probationszeit,⁷⁴ ähnlich äußerten sich die bayrischen Synoden von 800⁷⁵ und das Capitulare ecclesiasticum Karls d. Gr. für die missi von 805.⁷⁶

X. Hatten die Fuldaer in Punkt V ihrer Bittschrift darüber geklagt, daß man ihre älteren, kränklichen Mitbrüder in Bezug auf Nahrung und Kleidung darben ließe, so greifen sie die Frage der Verpflegung und Kleidung erneut auf, aber nun ganz grundsätzlich. Sie fordern ihre alte Tracht und das gewohnte Maß an Speise und Trank zurück, wie sie ihnen der hl. Bonifatius zugestanden habe. Ihr erster Abt Sturmli habe ein ganzes Jahr im

⁶⁹ Hallinger, K., *Studia Anselmiana* 42 (1957) S. 277—281.

⁷⁰ Capitulare monasticum can. 28, Albers III, 125 f.

⁷¹ Capitulare monasticum can. 73, Albers III, 141.

⁷² Schmitz, *L'influence de Saint-Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît* = *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo IV* (1957) S. 412.

⁷³ MG. Conc. II, 1, 168 can. 16. ⁷⁴ MG. Cap. I, 60 cap. 73.

⁷⁵ MG. Conc. II, 1, 210 can. 19. ⁷⁶ MG. Cap. I, 122 cap. 13.

Kloster des hl. Benedikt gelebt. Nach seiner Rückkehr nach Fulda habe sich Bonifatius nach genauer Prüfung dafür entschieden, dem Fuldaer Konvent die gleiche Menge an Speise und Trank und die gleiche Tracht zu geben, wie sie in Monte Cassino üblich waren. Noch zur Zeit der Abfassung der Bittschrift waren Zeugen dieser Vorgänge am Leben.

Wir sind nun über den täglichen Verpflegungssatz von Monte Cassino und die cassinensische Tracht im 8. Jahrhundert relativ gut unterrichtet. Der dem Paulus Diaconus zugeschriebene Brief des Abtes Theodemar von Monte Cassino an Karl d. Gr. hat sie uns überliefert.⁷⁷ Täglich standen dem Mönch in Monte Cassino 4 Pfund Brot und 2 Maß Wein zu, die mengenmäßig dem entsprechen sollen, was St. Benedikt unter der „libra panis una“⁷⁸ und der „hemina vini“⁷⁹ verstanden hat. Statt der zwei gekochten Gerichte und des dritten Gemüsegerichtes, die St. Benedikt als genügend ansah, erhielt der Konventuale in Monte Cassino ex institutione maiorum nostrorum sonntags vier gekochte Gerichte, an den Fasttagen mittwochs und freitags dagegen zwei, sonst drei. Jeden Tag wurde dem Einzelnen zum Essen ein Würzwein⁸⁰ vorgesetzt, an hohen Feiertagen wurde dieser Trank sogar zweimal bereitet. Bei der Heuernte wurde den Mönchen außerdem um die vierte Stunde noch ein Honigwein gereicht. Zur Feier des Weihnachts- und Osterfestes durfte den Mönchen in Monte Cassino je acht Tage lang auch Vogelfleisch vorgesetzt werden. Die Tracht der Monte Cassinenser bestand aus der casula (cuculla), die für den Winter aus dickerem Stoff gefertigt war als für den Sommer, und der cuculla (cappa). Der Konventuale von Monte Cassino erhielt außerdem für die Arbeit drei tunicae, eine leichtere für den Sommer, zwei dickere für den Winter, dazu zwei cucullae, die matti genannt wurden. Jedem standen zwei Paar Hosen zu, wenn auch nicht alle Gebrauch davon machten (femoralia), ein scapulare mit kürzeren Ärmeln, den Alten und Kranken Pelzröcke.⁸¹

Über die Verpflegungs- und Bekleidungsordnung Benedikts v. Aniane liegen uns mehrere Bestimmungen des Capitulare monasticum vor. Dem anianischen Mönche standen zu: eine libra panis, die 30 solidi im Werte von 12 denari wiegen sollte,⁸² die von Benedikt v. Nursia verordnete

⁷⁷ Epistola Pauli Diaconi ad Carolum regem, MG. Epp. IV, 511—514. Die Authentizität dieses Briefes hat W i n a n d y, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 280 bis 291 mit gewichtigen Gründen bezweifelt. Er sieht in ihm vermutungsweise eine Protestschrift Monte Cassinos gegen die anianische Reformsynode von 816 in Aachen, die auf die Beschlüsse der zweiten Synode 817 eingewirkt hat. L e c c i s o t t i, Benedictina 10 (1956) S. 337 f. glaubt dagegen, den Brief dem Abt Theodemar v. Monte Cassino und Paulus Diaconus vorerst nicht absprechen zu können. Sollte W i n a n d y Recht behalten, so können wir trotzdem den Brief als Zeugnis für die Observanz von Monte Cassino zu Beginn des 9. Jhs. verwerten.

⁷⁸ Regula s. Benedicti cap. 39. ⁷⁹ Regula s. Benedicti cap. 40.

⁸⁰ Zu diesem Trank neuerdings H a l l i n g e r, Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch. 9 (1957) S. 29 f.

⁸¹ Zur cassinensischen Mönchstracht H a l l i n g e r, Gorze — Kluny S. 668, S. 673 ff.

⁸² Capitulare monasticum can. 53, Albers III, 136.

hemina Wein oder als Ersatz zwei Maß gutes Bier.⁸³ Auf der ersten großen Mönchssynode von 816 hatte Benedikt v. Aniane seinen Mönchen strengstens verboten, Vogelfleisch auf die Tafel zu bringen,⁸⁴ und die Abtbischöfe verpflichtet, die ihnen unterstehenden Mönche nicht zum Genuß von Vogelfleisch zu zwingen.⁸⁵ Die offizielle Redaktion des *Capitulare monasticum* gestattet jedoch an Weihnachten und Ostern, für einige Tage die Speisekarte durch *volatilia* zu bereichern.⁸⁶ Die Garderobe des anianischen Mönchs⁸⁷ bestand aus zwei Hemden, zwei (Skapulier-)Kukullen, deren Länge jedoch zwei Ellen nicht überschreiten durfte,⁸⁸ zwei *cappae* (im Bedarfsfalle drei), vier Paar Strümpfe, zwei Paar Hosen, einem *froccus*, zwei knöchellangen Pelzröcken, zwei Binden (*fasciolae*), zwei Muffen (dicke für den Winter, dünnere für den Sommer), zwei Paar Schuhen, zwei Untertalaren und für den Winter zwei Paar Socken.⁸⁹ Die von Benedikt v. Aniane festgesetzte Verpflegungsordnung entsprach weit mehr den Vorschriften der *Regula*, die Monte Cassino in diesem Punkte durch seine Zusatzgerichte und größere Trankration bei weitem überschritten hatte. Der fränkische Reichsabt sorgte in seinen Bestimmungen für eine reichhaltigere und wärmere Unterbekleidung. Die Oberbekleidung bot jedoch in Monte Cassino eine wesentlich reichere Auswahl und wich auch im Erscheinungsbild deutlich von der anianischen Tracht ab.⁸⁹

XI. Ganz und gar nicht ist man in Fulda damit einverstanden, daß zur Zeit der Abfassung des *Supplex Libellus* nicht alle Dekane eingesetzt sind. Nach der Regel St. Benedikts sollten über den einzelnen Mönchsgruppen (*decaniae*) *decani* walten, die im Auftrag des Abtes über eine gewisse Disziplinargewalt verfügten.⁹⁰ Nach dem Willen des Fuldaer Konventes sollten sie zusammen mit dem *praepositus* dieses ihr *magisterium* im Kloster ausüben. Die Formulierung dieser Bitte ist jedoch, wie schon Hallinger bemerkt hat,⁹¹ überbesetzt mit Zitaten aus der *Regula* s. *Benedicti*, aus dem 65. Kapitel, das über den *praepositus monasterii* handelt. Darin legt es der Gesetzgeber von Monte Cassino in die freie Entscheidungsgewalt des Abtes, ob er einen *praepositus* beruft oder nicht. Er selber hält es für ratsamer,

⁸³ *Capitulare monasticum* can. 22, ed. Boretius, MG. Cap. I, 345.

⁸⁴ Vgl. *Statuta Murbacensia* cap. 7, Albers III, 84 f.

⁸⁵ *Capitulare monasticum* can. 9, ed. Boretius, MG. Cap. I, 344.

⁸⁶ *Capitulare monasticum* can. 75, Albers III, 142. — Die Frist, für die zu Weihnachten und Ostern der Genuß von Vogelfleisch gestattet ist, differiert in den einzelnen Handschriften des *Capitulare monasticum*, sie beträgt 3—8 Tage.

⁸⁷ Vgl. dazu Hallinger, *Gorze — Kluny* S. 675—696.

⁸⁸ *Capitulare monasticum* can. 54, Albers III, 137.

⁸⁹ Dieser Unterschied springt sofort in die Augen, wenn man die beiden bei Brower, *Antiquitates Fuldenses* S. 170 abgebildeten Miniaturzeichnungen betrachtet; die auf der unteren Zeichnung dargestellte Mönchsgruppe trägt die *casinensische*, die beiden Mönche der oberen Zeichnung die anianische Tracht (vgl. Hallinger, *Gorze — Kluny* S. 674 und 686).

⁹⁰ *Regula* s. *Benedicti* cap. 21.

⁹¹ Hallinger, *Gorze — Kluny* S. 794.

wenn „per decanos ordinetur . . . omnis utilitas monasterii“. Das Amt des praepositus hatte schon zur Zeit Benedikts v. Nursia einen fest umrissenen Inhalt, der Propst war der Zweite nach dem Abte und konnte auf Grund dieser Machtfülle eine Art Nebenregierung im Kloster aufrichten,⁹² was St. Benedikt unbedingt vermieden wissen wollte. Unsere Fuldaer Quelle kennt den praepositus auch, aber nicht als den Zweiten nach dem Abte. Im Punkte XI des Supplex Libellus rangiert er hinter den Dekanen, und aus Punkt XV erfahren wir, daß seine Aufgaben wirtschaftlich-administrativer Art waren, wie sie auch der cellarius zu versehen hatte. Die Dekane standen also im Fuldaer Konventsgefüge im Vordergrund gemäß dem Ratschlag der Benediktus-Regula, und diese prior constitutio erbitten sich die Fuldaer Mönche zurück.

Hatten sich die Fuldaer Mönche im Punkte X ihrer Protestschrift betr. Kleidung und Verpflegung ausdrücklich auf das Vorbild Monte Cassinos berufen, dessen Beispiel Bonifatius und Sturm für Fulda übernommen hatten, so konnten sie das in den im Punkte XI angeschnittenen Fragen verfassungsrechtlicher Art nicht tun. Wohlweislich unterließen sie es auch, sondern gründeten ihre Forderung auf den Wortlaut der Regel selber. Denn in Monte Cassino war man dem Rat des hl. Benedikt nicht gefolgt, nach Möglichkeit auf den praepositus als den Zweiten nach dem Abte zu verzichten. Schon der älteste cassinensische Ordo von ca. 750 kennt den „secundus ab abbate“, der vor dem senior decanus eingestuft ist.⁹³ Genau dasselbe Verfassungsschema Abt — Praepositus — Decanus zeigt uns auch der „Ordo qualiter“.⁹⁴ Das Kapitel 25 des Capitulare monasticum, das gleichsam das Grundgesetz der Klosterreform Benedikts v. Aniane darstellt, dekretiert ausdrücklich: „Ut praepositus intra et extra monasterium post abbatem maiorem reliquis abbatis subditis habeat potestatem.“^{94a} In einem weiteren Kapitel zeigt es uns die Rangfolge der klösterlichen Hierarchie auf: praepositus — decani — cellerarius — portarius.⁹⁵ Ein anderer anianischer Text, die Capitula Notitiarum, betonen expressis verbis, daß in Abwesenheit des Abtes der praepositus dessen Platz im Chor, im Kapitel und im Refektorium einnimmt; erst wenn auch der praepositus verhindert ist, versieht der senior decanus die Funktionen des Abtes.⁹⁶ Benedikt v. Aniane vertritt also eindeutig die Präpositurverfassung.⁹⁷

Fulda steht jedoch mit seiner Betonung der Vorrangstellung des Dekans zu Beginn des 9. Jahrhunderts keineswegs allein. Die beiden in die anianische Musterabtei entsandten Reichenauer Mönche heben in ihrem Bericht ausdrücklich hervor, daß im Konvent der anianischen Mönche der senior

⁹² Vgl. Hallinger, *Studia Anselmiana* 42 (1957) S. 301—305.

⁹³ *Ordo regularis apud eos qui in arce regulari pollent = Ordo Cassinensis* I, Albers III, 15; vgl. Hallinger, *Gorze — Kluny* S. 788.

⁹⁴ Albers III, 31. ^{94a} Albers III, 124.

⁹⁵ *Capitulare monasticum* can. 51, Albers III, 135.

⁹⁶ *Capitula Notitiarum* cap. 30, *MG. Epp.* V, 304.

⁹⁷ Vgl. Hallinger, *Gorze — Kluny* S. 798—819.

decanus der Stellvertreter des *praepositus* ist.⁹⁸ Diese Rangfolge war ihnen aufgefallen, denn in der Reichenau stand der Dekan über dem *praepositus*.⁹⁹ Das Gleiche galt für St. Gallen¹⁰⁰ und Weissenburg.¹⁰¹ Wir dürfen demnach feststellen, daß die Hauptstützpunkte des monastischen Lebens in Ostfranzien im 8. und noch zu Beginn des 9. Jahrhunderts die Dekanieverfassung besaßen und sie mit dem Verweis auf die *Regula* selber begründeten. Es sind wohl diese monastischen Kreise, die im Jahre 813 im St. Albanskloster zu Mainz zusammentraten und auf der von Karl d. Gr. angeordneten Synode die *turma* der *abbates* und der *probatii monachi* bildeten.¹⁰² Ihr Beschluß, der in das Synodaldekret aufgenommen wurde, lautete dahin, daß das *monasterium*, wo es zugänglich sei, per *decanos* ordinetur, quia illi *praepositi saepe in elationem incidant et laqueum diaboli*.¹⁰³

XII. Inständig bittet der Fuldaer Konvent, die *aedificia immensa atque superflua* und andere unnütze Bauarbeiten möchten nicht weitergeführt oder zumindest auf ein normales Maß reduziert werden. Diese Bauten beanspruchten die Brüder so sehr, daß kaum noch Zeit für die *lectio divina* bleibe, die in der *Regula* ebenso wie eine geregelte Arbeitszeit vorgeschrieben sei.¹⁰⁴ Darüber hinaus aber richte die Bautätigkeit die Wirtschaftskraft des Klosters zugrunde. Was diese übergroßen, luxuriösen und nach Ansicht der Mönche überflüssigen Bauten sind, auf die sich der *Supplex Libellus* bezieht, haben uns die neueren baugeschichtlichen und archäologischen Untersuchungen in Fulda gezeigt. Unter Abt Baugulf von Fulda (779—802) war eine Vergrößerung der alten Sturmi-Kirche notwendig geworden. Der Mönch Ratgar erbaute zwischen 791 und 802 die große dreischiffige Ostkirche.¹⁰⁵ Als nun Ratgar selber Abt geworden war, führte er eine zweite Kirche mit zwei Seitenschiffen und einem geräumigen Querhaus auf.¹⁰⁶ Indem er sie mit der bereits fertiggestellten Ostkirche vereinigte, schuf er so die erste doppelhörige Kirchenanlage des Abendlandes.¹⁰⁷ Obwohl die von Bonifatius selber bezeichnete Stelle seines Grabes das individuelle Motiv

⁹⁸ *Capitula monachorum ad Augiam directa* cap. 6, MG. Epp. V, 306.

⁹⁹ Beyerle, Die Kultur der Abtei Reichenau I, 307; Hallinger, Gorze — Kluny S. 818.

¹⁰⁰ Meyer v. Knona u., Mitteilungen zur vaterländ. Geschichte, hg. v. histor. Verein St. Gallen NF. 3 (1872) S. 65—86.

¹⁰¹ Semmler, J., Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg, Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 24 (1957) S. 7.

¹⁰² Vgl. MG. Conc. II, 1, 259.

¹⁰³ MG. Conc. II, 1, 263 can. 11; vgl. Hallinger, Gorze — Kluny S. 796 f.

¹⁰⁴ *Regula s. Benedicti* cap. 48: . . . certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.

¹⁰⁵ *Catalogus abbatum Fuldensium*, MG. SS. XIII, 272; vgl. Hahn, Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz 1953 = St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag (1954) S. 684.

¹⁰⁶ Beumann-Grossmann, Marburger Jahrbuch f. Kunstwissenschaft 14 (1949) S. 18.

¹⁰⁷ Hahn. a.a.O. S. 684.

zum Bau der Westkirche gewesen sein dürfte,¹⁰⁸ so ist es durchaus verständlich, wenn die Fuldaer Mönche die Riesenanlage der Doppelchorbasilika, die ja bis dahin ohne Vorbilder war, als luxuriös und überflüssig ansahen.¹⁰⁹

XIII. Es war alter monastischer Brauch, den Gästen und Pilgern, die an die Klosterpforte pochten, zum Zeichen, daß man in ihnen Christus selber aufnahm, die Füße zu waschen.¹¹⁰ In Fulda jedoch scheint man diese früher ebenfalls geübte Sitte der hospitalitas abgeschafft oder wenigstens stark eingeschränkt zu haben. Die Mönche aber wehren sich dagegen, diesen Brauch benediktinischer Gastlichkeit nicht mehr üben zu dürfen, obwohl ihn der hl. Benedikt vorgeschrieben hatte.¹¹¹ 789 wies Karl d. Gr. die Klöster seines Reiches erneut auf diese Bestimmung der Benediktinerregel hin.¹¹² Der Klosterplan von St. Gallen sieht sogar einen eigenen Raum für die Fußwaschung an den Gästen vor.¹¹³ Benedikt v. Aniane ordnete an, diese Übung an jedem Werktag an den Gästen zu vollziehen.¹¹⁴ Die große Zahl der Gäste, die die Klöster aufsuchten, ließ jedoch schon im 9. Jahrhundert Einschränkungen dieses Brauches notwendig werden. Schon Adalhard v. Corbie ließ die Gästefußwaschung nur noch an Klerikern vollziehen,¹¹⁵ und im Laufe des 9. Jahrhunderts beschränkte man die altmonastische Gewohnheit der Gästefußwaschung immer mehr auf die Armen.¹¹⁶

XIV. Die Regula des hl. Benedikt hatte den Mönchen vorgeschrieben, stets gastfreundlich zu sein und jedem Gast die seinem Rang und seiner Stellung entsprechenden Ehren zu erweisen.¹¹⁷ Der Fuldaer Konvent aber beschwert sich darüber, daß es ihm nicht mehr erlaubt sei, die altgewohnte Gastlichkeit zu üben. Vor allem mußten die Pilger, die zum Tage des hl. Bonifatius das Kloster aufsuchten, auf die ihnen früher gereichte Stärkung verzichten. Wie der Heilige von Nursia hat auch sein großer fränkischer Namensträger dem würdigen und freundlichen Empfang der Gäste im Kloster seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Er gestattete seinen Mönchen, der Gäste wegen von der Strenge des Fastens abzugehen und die tägliche Ration zu er-

¹⁰⁸ Beumann-Grossmann, a.a.O. S. 55 f.; Beumann, Hessisches Jahrbuch f. Landesgesch. 1 (1951) S. 216; vgl. auch Meyer-Barkhausen, Hess. Jahrb. f. Landesgesch. 7 (1957) S. 65 f.

¹⁰⁹ Beumann-Grossmann, a.a.O. S. 48.

¹¹⁰ Schäfer, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie (1956) S. 21—26.

¹¹¹ Regula s. Benedicti cap. 53.

¹¹² Duplex legationis edictum, MG. Cap. I, 63 cap. 9.

¹¹³ Schäfer, a.a.O. S. 34.

¹¹⁴ Capitula monachorum ad Augiam directa cap. 3, MG. Epp. V, 305.

¹¹⁵ Le Villain, Le Moyen-Age 2^e série tom. 4 (1900) S. 355; vgl. Schäfer, a.a.O. S. 26 f.

¹¹⁶ Schäfer, a.a.O. S. 34 f.

¹¹⁷ Regula s. Benedicti cap. 53.

¹¹⁸ Capitulare monasticum can. 21, Albers III, 122; Statuta Murbacensia cap. 23, Albers III, 89 f.; Capitula monachorum ad Augiam directa cap. 12, MG. Epp. V, 306; Smaragdus, Expositio in regulam s. Benedicti, Migne PL. 103, col. 891.

höhen.¹¹⁸ Doch sah er darauf, daß die Gäste zusammen mit den Konventualen im Refektorium und nicht an der Klosterpforte verköstigt wurden.¹¹⁹ Wie sehr man in anianischen Kreisen auf den congruus honor der Gäste achtete, zeigen uns die Regelkommentare des 9. Jahrhunderts, die je nach dem Rang des Gastes verschiedene Grußformen vorschrieben.¹²⁰

XV. In ihrer Untersuchung über die wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung der Reichsabtei Fulda kommt Werner-Hasselbach zu dem Ergebnis, daß bereits Abt Ratgar Klostergüter an Laien vergeben hat,¹²¹ daß aber die „*divisio possessionum atque agrorum*“, über die die Fuldaer Mönche in ihrem *Supplex Libellus* so laut Klage führen, nur eine Güterteilung zum Zwecke der besseren Nutzung darstellte und noch keine Trennung von Abts- und Konventsgut,¹²² wie Pöschl gemeint hat.¹²³

Die *Vita Benedikts v. Aniane* erzählt, daß der Reichsabt sich vom Kaiser weitgehende Zusicherungen für Sicherheit und Gedeihen seiner Reformklöster geben ließ. Eine eigene Aufstellung zählte die Reformabteien auf, denen *abbates regulares* vorstanden, sie sollten künftig von der Vergabung an Laienäfte ausgeschlossen sein.¹²⁴ Ihre Verpflichtungen gegenüber König und Reich wurden nach ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit bemessen, damit die Mönche nicht untragbarer *servitia* wegen Mangel litten.¹²⁵ Für diejenigen Abteien jedoch, deren Spitze ein Kanoniker blieb, sonderte Ludwig d. Fr. auf Vorschlag Benedikts v. Aniane einen bestimmten Teil der Klostergüter aus, der ausschließlich dem Unterhalt der Mönche zu dienen hatte, während der Rest dem Abte verblieb.¹²⁶ Die *Vita Benedikts* weist ausdrücklich darauf hin, daß die Scheidung zwischen Abts- und Konventsgut nur für Klöster mit nicht-regularer Spitze galt und hier erstmals reichsgesetzlich verankert wurde.¹²⁷ Alle urkundlichen Belege über solche Güter-

¹¹⁹ *Capitulare monasticum* can. 21, Albers III, 122; *Statuta Murbacensia* cap. 22, Albers III, 89.

¹²⁰ Vgl. Smaragdus, *Expositio in regulam s. Benedicti*, Migne PL. 103, col. 890 f.; Hildemari *expositio regulae*, ed. Mittermüller, R., *Vita et regula ss. patris Benedicti III* (Regensburg 1880) S. 501—506; (Pseudo-)Pauli Warnefridi in *sanc-tam regulam commentarius* (Monte Cassino 1880) S. 417 f.; vgl. Schroll, M. A., *Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar commentaries of the rule* = *Studies in History, Economics and Public Law* ed. by the Columbia University Nr. 478 Neuyork (1941) S. 147 ff.

¹²¹ Vgl. Pöschl, A., *Bischofsgut und mensa episcopalis II* (1909) S. 33 f. Anm. 4 gegen Wattenbach, W., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I 7* (1904) S. 253 Anm. 3.

¹²² Werner-Hasselbach, T., *Die älteren Güterverzeichnisse der Reichsabtei Fulda* (1942) S. 125 f.

¹²³ Pöschl, a.a.O. S. 33 f.

¹²⁴ *Vita Benedicti abb. Anianensis et Indensis*, MG. SS. XV, 217.

¹²⁵ *Vita Benedicti*, MG. SS. XV, 217 f.; *Notitia de servitio monasteriorum*, MG. Cap. I, 349—352, dazu Lesne, E., *Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum*, *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 11^e année, tome 6 (1920) S. 161—175; S. 321—338; S. 449—493.

¹²⁶ *Vita Benedicti*, MG. SS. XV, 218.

¹²⁷ So auch Pöschl, a.a.O. S. 54—59.

trennungen im 9. Jahrhundert beweisen, daß die Scheidung des Klostergutes immer dann vorgenommen wurde, wenn ein Kanoniker oder gar ein Laie an der Spitze eines Mönchskonventes stand.¹²⁸ Fulda dagegen hatte immer seinen regularen Abt, die anianische Reform hatte für die Reichsabtei keine Gütertrennung zur Folge, sie hat sich vielmehr erst im 10./11. Jahrhundert allmählich vollzogen.¹²⁹

XVI. Die klösterlichen ministeria sollen durch Mönche und nicht durch Laien versehen werden, lautet eine weitere Forderung des Supplex Libellus von Fulda. Namentlich werden als ministeria genannt, die offenbar der Verwaltung der Mönche entzogen worden waren, die Backstube, der Klostergarten, die Küche, das Brauhaus und die Landwirtschaft. Aus Monte Cassino sind uns Äusserungen überliefert, die uns zeigen, welch großen Wert man dort im 8. Jahrhundert auf die Handarbeit der Mönche legte. In ihrem Briefe an Theoderich betonen die Konventualen des Klosters mit allem Nachdruck, daß sie selber die Ernte einbrächten.¹³⁰ Auch der „Ordo qualiter“ unterstreicht die Notwendigkeit der eigenen körperlichen Arbeit der Mönche, cellarium, refectorium und coquina werden von ihnen selber versehen.¹³¹ Eine der ersten Bestimmungen, die die Synode von Aachen 816 erließ, besagte, daß die Mönche in der Küche, der Backstube und den anderen klösterlichen Werkstätten eigenhändig die anfallenden Arbeiten zu verrichten hätten.¹³² Benedikt v. Aniane schrieb darüber hinaus den in diesen Klosteräumen Arbeitenden vor, ihr Werk mit Psalmengesang zu begleiten.¹³³

Auf der gleichen Synode von 816 erging jedoch auch die Verordnung, daß die Äbte die villae, die Zentren ihrer Grundherrschaften also, nur aus zwingenden Gründen besuchen sollten. Es sei keineswegs angängig, diese villae Mönchen zur Verwaltung anzuvertrauen. Werde es notwendig, einen Mönch auf eine der villae zu schicken, dann habe er sofort nach Beendigung seines Auftrages ins Kloster zurückzukehren.¹³⁴ Was diese Bestimmung der

¹²⁸ Vgl. z. B. MG. Epp. V, 290 f.; BM²757; BM²762; BM²961; Tessier, G., Recueil des chartes de Charles II le Chauve 2 Bde. Paris (1943/52) n. 156, n. 170, n. 177, n. 189, n. 191, n. 197, n. 215, n. 247, n. 293, n. 304, n. 306, n. 338, n. 343, n. 357, n. 363, n. 372 usw.; weitere Belege bei Brühl, R., Diplomatische Miscellen zur Geschichte des ausgehenden 9. Jahrhunderts, Archiv f. Diplomatik 3 (1957) S. 8—11 und bei Voigt, K., Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber = Kirchenrechtl. Abhandlungen 90/91 (1917) S. 63—83, der allerdings zu Unrecht bestreitet, daß canonici zu Äbten von Mönchskonventen ernannt werden konnten, dagegen Lesne, E., Histoire de la propriété ecclésiastique en France II Lille/Paris (1925) S. 142—145.

¹²⁹ Werner-Hasselbach, a.a.O. S. 128—133.

¹³⁰ Epistola ad Theodericum, ed. Winandy, Revue Bénédictine 50 (1938) S. 262.

¹³¹ Albers III, 37 und 42.

¹³² Capitulare monasticum cap. 4, Albers III, 116; vgl. Statuta Murbacensia cap. 5, Albers III, 83.

¹³³ Vita Benedicti, MG. SS. XV, 216.

¹³⁴ Capitulare monasticum cap. 20, Albers III, 122.

Reformsynode für die Verwaltung einer klösterlichen Grundherrschaft bedeutete, erfahren wir aus den sog. Statuten von Murbach: Bis Mitte August des nächsten Jahres, wenn die übliche Rechenschaftslegung der Verwalter der grundherrschaftlichen Außenstationen stattfindet, haben alle Mönche, die Zellen und villae außerhalb des Klosterbezirkes verwalten, ins Kloster zurückzukehren und bis dahin für geeignete Nachfolger aus Laienkreisen zu sorgen.¹³⁵ Das kam einer Revolution gleich, und der Protest ließ nicht auf sich warten. Zum Jahre 816 berichtet Ratpert v. St. Gallen von dem gewalttätigen Regiment des Abtbischofs Wolfleoz v. Konstanz- St. Gallen. Dieser frühere Mönch des Klosters werfe alle bis dahin üblichen ministeriorum consuetudines über den Haufen, er besetze die Werkstätten des Klosters mit Laien, sogar zum Kellermeister habe er einen Laien gemacht.¹³⁶ Dieses Aufbegehren half den St. Gallenern nicht viel. Nachdem das Kloster unter Grimald der anianischen Reform zugeführt war,¹³⁷ verschwanden noch im 9. Jahrhundert die Außenpropste und machten den aus dem Laienstand stammenden Meiern Platz.¹³⁸ Die 822 erlassenen Statuten Adalhards v. Corbie sehen ausdrücklich eine Beschäftigung von Laien gerade auf den Außenstationen der Grundherrschaft vor.¹³⁹ Die Reichenauer villae wurden ebenfalls von Laien verwaltet.¹⁴⁰

Wenn also Ratgar die Mönche aus den klösterlichen Außenstationen zurückgezogen hat, dann verstehen wir auch die in Punkt V ausgesprochene Sorge der Bittsteller, ihre älteren Mitbrüder, die sich auf die Außenstationen zurückgezogen hatten, könnten dort ohne Beichte und Kommunion sterben, da diese cellae unter dem Regiment von Laien stünden.

XVII. Im 17. Punkte ihrer Beschwerdeschrift spielen die Fuldaer Mönche auf konkrete Vorgänge im Bereich des Klosters an, die sich leider unserer Kontrolle entziehen. Ein Mönch war ermordet worden, seine Mitbrüder befürchten, die Verwandten des Getöteten, würden an dem Mörder, der sich noch im Klosterbereich befindet, Blutrache üben. Ganz allgemein wenden sich die Fuldaer gegen die zu weitherzige Handhabung des klösterlichen Asylrechtes.¹⁴¹

XVIII. Im letzten Punkte des Supplex Libellus (XX.) entwerfen die Fuldaer ein Bild des guten Abtes, sie zählen auf, welche Eigenschaften der Hirte

¹³⁵ Statuta Murbacensia cap. 10, Albers III, 85 f.

¹³⁶ Ratpert, Casus sancti Galli, MG. SS. II, 65. Zur Deutung dieser Stelle vgl. Hallinger, Analecta s. ord. Cisterciensis 12 (1956) S. 72 f.

¹³⁷ Vgl. Mayer, Th., Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit, Schweiz, Zeitschr. f. Geschichte 2 (1952) S. 512—516 und Semmler, Blätter f. pfälz. Kirchengesch. u. rel. Volkskunde 24 (1957) S. 15 f.

¹³⁸ Ganahl, K. H., Studien zur Verfassungsgeschichte der Klosterherrschaft St. Gallen = Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs und Liechtensteins 6, Innsbruck (1931) S. 109—118; ders., MIOG. 50 (1936) S. 213 f.

¹³⁹ Le Moyen-Age 2^e sér. tom. 4 (1900) S. 352 f.

¹⁴⁰ Vgl. Beyerle, Die Kultur der Abtei Reichenau I, 495.

¹⁴¹ Zum klösterlichen Asylrecht Schreiber, G., Gemeinschaften des Mittelalters (1948) S. 109 und 218.

des Klosters haben soll. Sie paraphrasieren gleichsam damit das Kapitel 2 der Benediktinerregel: *Qualis debeat abbas esse*. Ihr eigener Abt aber entspricht diesem Bilde ganz und gar nicht. Vielmehr bitten sie den Kaiser, den Abt zurechtweisen zu wollen. Denn der Abt erklärt, die übrigen Klöster, wohl die in der Nachbarschaft, und die früheren Mönche von Fulda, deren Beispiel der Konvent nachahmen will, lebten nicht regelgemäß. Und er schmäht die instituta Bonifatii, indem er behauptet, die *decreta Bonifatii*, die Klosterordnung des heiligen Bonifatius für Fulda also, seien von der „synodus“ verdammt worden.

Auf welche „synodus“ bezieht sich nun Abt Ratgar, müssen wir fragen, wenn er seine gegen die instituta s. Bonifatii gerichteten Maßnahmen dem Konvent gegenüber zu rechtfertigen sucht? In den monastischen Quellen des 9. Jahrhunderts hat der Terminus „synodus“ einen ganz bestimmten Inhalt, er bildet einen festumrissenen Begriff. Der Regelkommentar des Smaragdus referiert die Bestimmung der *Regula s. Benedicti*, daß von Ostern bis zum *caput Quadragesimae* die sechs letzten Psalmen der Nokturnen mit Alleluja-Vers zu umrahmen seien,¹⁴² und fährt fort: „*placuit tamen synodo in Francorum regno congregatae, ut . . . in Septuagesima . . . Alleluia . . . dimittant . . . monachi*“.¹⁴³ Wirklich ist diese Bestimmung von einer fränkischen Synode erlassen worden, von der großen Reformsynode von 816.¹⁴⁴ Dasselbe weiß auch Hildemar von der „synodus“ zu berichten.¹⁴⁵ Er erzählt an anderer Stelle, daß „in concilio“ beschlossen worden sei, im Triduum der Kartage und am Ostersonntag statt des benediktinischen das römische *officium* in den Benediktinerklöstern zu beten. Ludwig d. Fr. habe darauf bestanden, daß auch an diesen liturgisch bedeutsamsten Tagen des Kirchenjahres das Regularoffizium beibehalten würde, doch hätten sich die Bischöfe mit der Forderung des römischen *officium* auch gegen eine Minderheit von Äbten durchgesetzt.¹⁴⁶ Daß diese Frage in Aachen 816 verhandelt wurde, ist uns außerdem in dem Paulus Diaconus zugeschriebenen Regelkommentar bezeugt.¹⁴⁷ Aus den benediktinischen *consuetudines* des 10. und 11. Jahrhunderts geht eindeutig hervor, daß viele monastischen Gemein-

¹⁴² *Regula s. Benedicti* cap. 15.

¹⁴³ Smaragdus, *Expositio in regulam s. Benedicti*, Migne PL. 103, col. 835 f.

¹⁴⁴ *Capitulare monasticum* cap. 24, Albers III, 123. — Die Datierung dieser Bestimmung auf 816 ergibt sich aus ihrer Erwähnung in den *Statuta Murbacensia* Albers III, 88; zur Datierung der „Statuten von Murbach“ Seebass, O., Über die *Statuta Murbacensia*, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 12 (1891) S. 322—332.

¹⁴⁵ *Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, ed. Mittermüller, *Vita et regula ss. patris Benedicti III* (1880) S. 305.

¹⁴⁶ Hildemar, a.a.O. S. 301 f.

¹⁴⁷ Pauli Warnefridi in *sanctam regulam commentarius* (1880) S. 239. — Dieser Regelkommentar hat nicht Paulus Diaconus zum Verfasser, sondern gehört ins 9. Jh. P. Wolfgang Hafner, der neuerdings den Nachweis in einer noch ungedruckten Arbeit dafür erbracht hat, hat seine Beweisführung wenigstens kurz in *Studia Anselmiana* 42 (1957) S. 347—358 skizziert. Die Erwähnung des „concilium“ von 816 in diesem Regelkommentar vermag den Nachweis Hafners nur zu stützen.

schaften die drei letzten Kartage und den Ostersonntag, andere nur das Triduum sacrum nach dem römischen officium feierten, während wieder andere sich an den von Hildemar berichteten Beschluß des „concilium“ nicht hielten und das ganze Jahr hindurch das benediktinische Brevier beteten.¹⁴⁸ Von dem „magnum concilium“ weiß Smaragdus zu berichten, man habe dort den Äbten zur Pflicht gemacht, mit den Gästen in communi refectorio, wenn auch an separaten Tischen zu speisen.¹⁴⁹ Auch diese Verordnung findet sich im Capitulare monasticum¹⁵⁰ und in den sog. Statuten von Murbach.¹⁵¹ Wie schon Seebass nachgewiesen hat, stellen letztere Statuten eines Abtbischofs für ein nicht näher bezeichnetes Kloster¹⁵² einen Kommentar oder besser Ausführungsbestimmungen zu den bislang verloren geglaubten Verordnungen der Aachener Synode vom August 816 für die Mönche¹⁵³ dar.¹⁵⁴ Kein Wunder also, wenn sich der Abtbischof immer wieder auf die „sancta synodus“ bezieht.¹⁵⁵ Von dieser „synodus“ oder dem „concilium“ wissen auch chronikalische Quellen zu berichten. Das allerdings nicht sehr zuverlässige Chronicon von Moissac erzählt zu 815 (!) von einem concilium magnum in Aachen, „in ipsa synodo“ sei beschlossen worden, daß die Mönche künftighin nach der Regel des heiligen Benedikt „regulariter“ zu leben hätten.¹⁵⁶ Am besten aber wußte man es in Fulda selber, was es mit dem „concilium“ oder der „synodus“ auf sich hatte. Die Fuldaer Rezension der kleinen Lorscher Chronik schreibt zum Jahre 816: Anno III. Hludowichi factum est concilium magnum in Aquisgrani in mense Augusto et praeceptum est, ut monachi omnes cursum sancti Benedicti cantarent ordine regulari.¹⁵⁷ Die Fuldaer Quelle zitiert damit einen der einschneidendsten Beschlüsse der synodus von Aachen 816,¹⁵⁸ denn das benediktinische

¹⁴⁸ Vgl. Hallinger, Gorze — Kluny S. 906—909.

¹⁴⁹ Smaragdus, Migne PL. 103, col. 892.

¹⁵⁰ Capitulare monasticum can. 21, Albers III, 122.

¹⁵¹ Albers III, 89.

¹⁵² Seebass, Zeitschr. f. Kirchengesch. 12 (1891) S. 331 f. Anm. 1 hat Abtbischof Haito v. Basel als Verfasser und die Reichenau als Adressaten der sog. Murbacher Statuten annehmen wollen. Ihm ist Beyerle, Die Kultur der Abtei Reichenau I, 78—81 gefolgt. Nun aber weist die handschriftliche Überlieferung der „Murbacher Statuten“ auf Murbach und den Abtbischof Sintpert v. Augsburg-Staffelsee-Murbach als Verfasser hin, weshalb Bauerreiss, R., Stud. u. Mitt. OSB. 60 (1946) S. 420—425 daran festhalten möchte. Beiden Ansichten stehen jedoch schwerwiegende Argumente entgegen. Eine kleinere Untersuchung über die „Statuta Murbacensia“ soll demnächst folgen.

¹⁵³ Der Synodaltex von 816 ist nicht verloren, er liegt vielmehr in, soweit ich sehe, 4 Handschriften vor. Die Ausgabe dieses Textes wird soeben für das Corpus Consuetudinum Monasticarum (über dieses Unternehmen Hallinger, Archiv f. mittelh. Kirchengesch. 9 [1957] S. 14 f.) vorbereitet.

¹⁵⁴ Seebass, a.a.O. S. 322—332.

¹⁵⁵ Albers III, 79, 85, 87, 88.

¹⁵⁶ Chronicon Moissacense, MG. SS. II, 311.

¹⁵⁷ Chronicon Laurissense breve, ed. Schnorr v. Carolsfeld, NA. 36 (1911) S. 38 f.

¹⁵⁸ Capitulare monasticum can. 3, Albers III, 116.

officium war bis dahin keineswegs für die Benediktinerklöster selbstverständlich.¹⁵⁹

Wenn nun Abt Ratgar sich seinen unzufriedenen Mönchen gegenüber auf die anianische Reformsynode von 816 berief, war er dann auch sachlich berechtigt zu erklären, diese „synodus“ habe die instituta Bonifatii verurteilt? Gewiß waren die decreta des heiligen Bonifatius in Aachen nicht expressis verbis verdammt worden. Daß aber Ratgar Ziel und Zweck der „synodus“ absolut richtig verstanden hatte, darüber lassen die Quellen gar keinen Zweifel. Benedikt v. Aniane strebte mit dieser Synode die „una consuetudo“ im gesamten Frankenreich an,¹⁶⁰ der Kaiser ließ ihm dazu seine mächtige Unterstützung.¹⁶¹ Missi monastici sollten in allen Klöstern darüber wachen,¹⁶² daß auch wirklich alle monastischen Gemeinschaften die forma unitatis annahmen, die uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus beobachteten.¹⁶³ Damit war allen früher geltenden consuetudines die Existenzberechtigung abgesprochen, den prisci errores, wie sich die Vita Benedicti ausdrückt;¹⁶⁴ ohne jede Umschweife und Entschuldigung mußte die neue Satzung angenommen werden.¹⁶⁵

XIX. P. Hallinger hat jüngst aufgezeigt, welche Verehrung das Kreuz des Erlösers im alten Mönchtum genoß.¹⁶⁶ In Fulda fand an jedem Sonntagmorgen vor dem Konventsamt eine Prozession um die Klostergebäude statt, der das Konventskreuz vorangetragen wurde. Diese Übung, die der sonntäglichen Feier des Leidens und der Auferstehung des Herrn sinnfälligen Aus-

¹⁵⁹ Vgl. z. B. Gesta abbatum Fontanellensium, ed. L o e w e n f e l d, S., MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (1890) S. 51, wo uns in St. Wandrille vor der Reform des Ansegis der „ordo canonicus“ bezeugt ist, und die Bestimmungen der „Statuta Murbacensia“ Albers III, 81 f.; zu dem damit berührten Fragenkomplex W i n a n d y, J., L'oeuvre monastique de Saint-Benoît d'Aniane = Mélanges Bénédictins publiés à l'occasion du XIV^e centenaire de la mort du Saint-Benoît St. Wandrille (1947) S. 237—258.

¹⁶⁰ Vita Benedicti, MG. SS. XV, 215; Capitula Notitiarum cap. 1, MG. Epp. V, 303; dazu H a l l i n g e r, Gorze — Kluny S. 739—742.

¹⁶¹ Vgl. Statuta Murbacensia Albers III, 93; Capitula Notitiarum, Vorrede, MG. Epp. V, 303; Capitula monachorum ad Augiam directa, Vorrede, MG. Epp. V, 305.

¹⁶² Zum Institut der missi monastici neuestens G a n s h o f, F. L., Note sur la date de deux documents administratifs émanants de Louis le Pieux, Recueil des travaux offert à M. Clovis Brunel = Mémoires et documents publiés par la société de l'Ecole des Chartes 12 (1955) S. 510—526.

¹⁶³ Vita Benedicti, MG. SS. XV, 215 f.; Thegan, Vita Hludovici imperatoris, MG. SS. II, 622; Ermoldus Nigellus, In honorem Hludovici . . . carmen, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 38—40; Statuta Murbacensia Albers III, 93; Capitula monachorum ad Augiam directa, MG. Epp. V, 305.

¹⁶⁴ Vita Benedicti, MG. SS. XV, 215.

¹⁶⁵ Vita Benedicti, MG. SS. XV, 216.

¹⁶⁶ H a l l i n g e r, Archiv f. mittelh. Kirchengesch. 9 (1957) S. 22 f.; vgl. auch E l l a r d, G., Devotion to the Holy Cross and a dislocated mass-text, Theological Studies 11 (1950) S. 333—355, betr. Fulda ebd. S. 347 f.

druck verleihen sollte,¹⁶⁷ ist uns auch — allerdings sehr spät — aus Monte Cassino aus der Zeit des Abtes Oderisius (1087—1105) bezeugt.¹⁶⁸

Außer den altmonastischen Fasttagen am Mittwoch und Freitag,¹⁶⁹ die in Monte Cassino, in Toul, Compiègne, Corbie und Saint-Germain-des-Prés mit einer Prozession begangen wurden,¹⁷⁰ außer den Quatemberfasttagen,¹⁷¹ den Vigilien der Hochfeste, an denen gefastet werden mußte,¹⁷² konnten bei außerordentlichen Anlässen von den Bischöfen weitere Fasttage angeordnet werden. Solche auf Verlangen des Kaisers von den Bischöfen vorgeschriebene Sonderfasten „pro tribulatione“ oder „propter necessitates“ waren zu Beginn des 9. Jahrhunderts gar nicht selten.¹⁷³ Die Fuldaer Mönche wünschten in ihrem Supplex Libellus, diese Tage mit einer Kreuzesprozession unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei zu begehen. Auch Monte Cassino kannte solche Zusatzfasten, die der Klosterobere „pro quacumque tribulatione“ anberaumte.¹⁷⁴ Es spricht nicht gerade für ein ausgeprägtes Exemtionsbewußtsein des Fuldaer Konvents, daß er den Befehl zu solchen Sonderfasttagen vom Bischof erwartete.¹⁷⁵

Nach dieser hauptsächlich auf dem Consuetudines-Vergleich beruhenden langwierigen Textanalyse sei es gestattet, in den folgenden 5 Punkten die historische Auswertung des Supplex Libellus zu versuchen.

1) Der Verfasser des Supplex Libellus.

Schon Brower¹⁷⁶ und ihm folgend Mabillon¹⁷⁷ haben, wenn auch nicht ausdrücklich, den Nachfolger Ratgars, den 818 erhobenen Abt Eigil v. Fulda als Verfasser des Supplex Libellus angesprochen. Einer Stelle der von Candidus (Brun) verfaßten Vita Eigils entnehmen wir folgendes: Abt Eigil ist vom Kaiser bestätigt. Auf der Rückreise vom Hofe empfängt ihn Erzbischof

¹⁶⁷ Zum Sonntag als dem Gedächtnistag der Auferstehung Christi R i g h e t t i, *Manuale di storia liturgica* II ²(1950/56) S. 19 ff.

¹⁶⁸ M a r t è n e, *De antiquis monachorum ritibus* S. 140.

¹⁶⁹ Zu diesen Fasttagen R i g h e t t i, a.a.O. S. 27 ff., für die anianische Reform bezeugt sie das *Capitulare monasticum* can. 14, Albers III, 119.

¹⁷⁰ M a r t è n e, a.a.O. S. 334.

¹⁷¹ Zu den Quatemberfasten vgl. *Concilium Moguntinense* can. 34, MG. Conc. II, 1, 269. — Nach dem *Ordo Cassinensis* II waren die Quatemberfasten legitima ieiunia (Albers III, 215). Auch in anianischen Kreisen waren die Quatembertage Fasttage, wie aus *Capitulare monasticum* can. 44 (Albers III, 132) hervorgeht, worin für die Pfingstquatember das Fasten aufgehoben wird.

¹⁷² Vgl. *Ordo Cassinensis* II, Albers III, 215 und den Brief an Karl d. Gr., MG. Epp. IV, 514.

¹⁷³ Vgl. MG. Cap. I, 52 (780), MG. Cap. I, 245 f. (807), MG. Cap. I, 162 (810), MG. Cap. I, 249 (810), MG. Cap. II, 4 (828) usw.

¹⁷⁴ *Ordo Cassinensis* II, Albers III, 215.

¹⁷⁵ Zur Exemtion von Fulda und ihrer faktischen Geltung im 9. Jh. G o e t t i n g, H., *Die klösterliche Exemtion in Nord- und Mitteldeutschland vom 8. bis zum 15. Jahrhundert*, AUF 14 (1936) S. 110—117; vgl. auch J ö r g, P. J., *Würzburg und Fulda = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und des Hochstifts Würzburg* 4 (1951) S. 29—39.

¹⁷⁶ B r o w e r, *Antiquitates Fuldenses* S. 216.

¹⁷⁷ M a b i l l o n, J., *Acta sanctorum ord. s. Benedicti* V, Venedig (1735) S. 247.

Heistolf v. Mainz. Der Metropolit ermahnt den neuen Abt, im Gegensatz zu seinem Vorgänger ein gutes Regiment zu führen. Seine Ansprache gipfelt in dem Satz: *Talem te filiis tuis patrem exhibere contende, qualem tibi et fratribus tuis tecum paulo ante fieri postulabas, cuius petitionis et optionis exemplar a vobis hoc modo dictatum et scriptum Karolo praesignabatur augusto.*¹⁷⁸ Und nun folgt in der Eigil-Vita das 20. Kapitel des *Supplex Libellus*.¹⁷⁹ Diese Stelle bezeichnet Eigil zwar nicht direkt als den Verfasser der Bittschrift. Trotzdem dürfen wir sagen, daß er eindeutig zu der Mönchsgruppe gehörte, die den *Supplex Libellus* dem Kaiser vorlegte, daß er die Schrift billigte, vielleicht sogar anregte. Abt Ratgar scheint gerade gegen Eigil besonders harte Maßnahmen ergriffen zu haben, denen sich Eigil nur durch die Flucht aus Fulda entziehen konnte.¹⁸⁰

2) Das Regiment Ratgars.

Im Jahre 802 trat Abt Baugulf v. Fulda aus Altersschwäche zurück.¹⁸¹ In einmütiger Wahl erhob der Fuldaer Konvent den Baumeister-Mönch Ratgar zu seinem Nachfolger.¹⁸² Seine Tätigkeit als Abt muß sich zuerst gut angelassen haben. Zwei seiner Mönche entsandte er zu berühmten Lehrern zur Ausbildung, Hraban zu Alkuin, Brun (Candidus) zu Einhard.¹⁸³ Freilich mußte Ratgar auf disziplinärem Gebiet sehr scharf durchgreifen, denn Baugulf hatte infolge seines Alters und seiner Krankheit die Zügel etwas schleifen lassen.¹⁸⁴ Als Baumeister hatte Ratgar unter Baugulf die große Ostkirche errichtet.¹⁸⁵ Aber als Abt dachte er nicht daran, die dringend notwendigen Klosterneubauten in Angriff zu nehmen,¹⁸⁶ sondern begann den Bau der noch geräumigeren Westkirche. Die neueren Untersuchungen haben uns das Motiv für diesen Neubau, den der Konvent offenbar als ganz überflüssig ansah,¹⁸⁷ aufgezeigt: Dieser Westbau sollte das Grab des heiligen Bonifatius aufnehmen, den Ort seiner Ruhestätte aber hatte Bonifatius selber noch bezeichnet.¹⁸⁸ Abt Ratgar sah sich bei der Verfolgung seines Planes einer immer mehr wachsenden Feindschaft des Konvents ausgesetzt. Schon verglichen ihn die Mönche mit dem bössartigen Einhorn, das

¹⁷⁸ Vita Eigili abb. Fuldensis, MG. SS. XV, 229.

¹⁷⁹ Vita Eigili, MG. SS. XV, 229 = Suppl. Lib. cap. 20, MG. Epp. IV, 550 f.

¹⁸⁰ Vita Eigili, MG. SS. XV, 232.

¹⁸¹ Catalogus abb. Fuldensium, MG. SS. XIII, 272; S i m s o n, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I, 371.

¹⁸² Vita Eigili, MG. SS. XV, 223.

¹⁸³ Vgl. Catalogus abb. Fuldensium, MG. SS. XIII, 272; Hrabanus Maurus, Vorrede zum Königsbuch-Kommentar, Migne PL. 109, col. 10.

¹⁸⁴ Dies geht sehr deutlich aus einem Brief Alkuins an den Fuldaer Konvent hervor, MG. Epp. IV, 404 ff. Nr. 250.

¹⁸⁵ Catalogus abb. Fuldensium, MG. SS. XIII, 272.

¹⁸⁶ Die neuen Klostergebäude wurden erst unter Abt Eigil begonnen (Vita Eigili, MG. SS. XV, 231), bis dahin dienten die Bauten Sturmis als Notunterkunft (H a h n, St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag (1954) S. 685).

¹⁸⁷ Vgl. Suppl. Lib. cap. 12, MG. Epp. IV, 549.

¹⁸⁸ B e u m a n n - G r o s s m a n n, Marburger Jahrbuch f. Kunstwissenschaft 14 (1949) S. 18 f., S. 46—56.

wütend in die friedliche Herde einbricht.¹⁸⁹ Denn Ratgar mußte, um seinen großen Bau zu vollenden, seine Mönche bis zum letzten als Arbeitskräfte einspannen. Er kürzte die Zeit, die man sonst in Fulda auf das officium und die zusätzlichen Gebete verwandte,¹⁹⁰ schränkte die Zeit für lectio divina, Privatmessen und Totengedächtnis ein,¹⁹¹ erklärte eine große Zahl von bisher begangenen Festtagen zu Arbeitstagen,¹⁹² bislang übliche Prozessionen durften nicht mehr gehalten werden.¹⁹³ Er holte die Mönche aus den Studierstuben, indem er ihnen Bücher und Exzerpte entzog,¹⁹⁴ Küche, Backstube, Brauhaus, Garten und Landwirtschaft ließ er durch Laien versehen, die Mönche aber schickte er zum Bau.¹⁹⁵ Um eine stärkere Konzentration der Arbeitskräfte zu ermöglichen, griff Ratgar die Präpositurverfassung auf, die die sonst auf mehrere Dekane verteilten Machtbefugnisse in die Hand eines Einzelnen legte, ein Teil der Dekansposten blieb unbesetzt.¹⁹⁶ Sehr großzügig und ohne Beachtung des Novizenjahres nahm der Abt neue Mönche auf,¹⁹⁷ Hilfsarbeiter gewann er durch weitherzige Auslegung des klösterlichen Asylrechtes.¹⁹⁸ Die Wirtschaftskraft des Klosters war bis zum äußersten angespannt.¹⁹⁹ Ratgar mußte darauf sehen, daß die Neueintretenden Geld und Land mitbrachten,²⁰⁰ Arme und Arbeitsunfähige hielt er möglichst fern.²⁰¹ Die Neubauten zwangen den Abt, eine andere Verteilung des Klostergutes vorzunehmen²⁰² und den Mönchen Nahrung und Kleidungsuteilung zu kürzen.²⁰³ Die altgewohnte Gastlichkeit wurde auf ein Mindestmaß reduziert,²⁰⁴ ja selbst die Sorge für die Alten und Kranken gröblich vernachlässigt.²⁰⁵ Die Arbeitsunfähigen und die, denen das Regiment des äblichen Bauherrn zu sehr zusetzte, verließen das Kloster und zogen sich auf die Außenzellen zurück, andere, die opponierten, wurden vertrieben.²⁰⁶

¹⁸⁹ Vita Egili metrica, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 99; vgl. auch die Abbildung einer Miniatur mit dem „monoceros“, die die Unterschrift „schema Ratgari abbatis“ trägt, bei B r o w e r, Antiquitates Fuldenses S. 90.

¹⁹⁰ Suppl. Lib. cap. 1, MG. Epp. IV, 548.

¹⁹¹ Suppl. Lib. cap. 1, 2 und 12, MG. Epp. IV, 548 und 549.

¹⁹² Suppl. Lib. cap. 3, MG. Epp. IV, 548.

¹⁹³ Suppl. Lib. cap. 19, MG. Epp. IV, 550.

¹⁹⁴ Vgl. die Bitte Hrabans um Rückgabe seiner Bücher und Exzerpte, die Abt Ratgar in Verwahr hatte, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 185 Nr. 20.

¹⁹⁵ Suppl. Lib. cap. 16, MG. Epp. IV, 550.

¹⁹⁶ Suppl. Lib. cap. 11, MG. Epp. IV, 549.

¹⁹⁷ Suppl. Lib. cap. 2 und 7—9, MG. Epp. IV, 548 und 549.

¹⁹⁸ Suppl. Lib. cap. 17, MG. Epp. IV, 550.

¹⁹⁹ Suppl. Lib. cap. 12, MG. Epp. IV, 549.

²⁰⁰ Suppl. Lib. cap. 8, MG. Epp. IV, 549.

²⁰¹ Suppl. Lib. cap. 6, MG. Epp. IV, 549.

²⁰² Suppl. Lib. cap. 15, MG. Epp. IV, 550.

²⁰³ Suppl. Lib. cap. 10, MG. Epp. IV, 549.

²⁰⁴ Suppl. Lib. cap. 13 und 14, MG. Epp. IV, 550.

²⁰⁵ Suppl. Lib. cap. 4, MG. Epp. IV, 549.

²⁰⁶ Suppl. Lib. cap. 4, MG. Epp. IV, 549; Hrabani carmen de transitu monachorum, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 204 f. Nr. 40; Vita Egili metrica, ebd. II, 99; Vita Egili, MG. SS. XV, 224 und 232.

Die unzufriedenen und empörten Mönche von Fulda, die offenbar Ratgar die Verantwortung für die große Sterblichkeit im Kloster, namentlich unter den jüngeren Brüdern, bei der Epidemie von 806 zur Last legten,²⁰⁷ wandten sich an den Kaiser. Schon 809 erschien Erzbischof Richolf von Mainz im Kloster, um die Streitigkeiten zwischen Abt und Konvent beizulegen.²⁰⁸ 812 brach eine offene Revolte gegen Ratgar aus. Eine Mönchsgruppe zog von Fulda zum Kaiserhof, wo sich auch Abt Ratgar einfand. Ein kaiserliches iudicium verlief ohne Ergebnis, eine Bischofskommission wurde nach Fulda entsandt, die den Aufruhr vorübergehend beschwichtigen konnte.²⁰⁹ Nun hatte Ratgar wieder freie Hand. Immer wieder versuchten die Mönche, ihn umzustimmen, ohne Erfolg.²¹⁰ Er blieb selbst unerbittlich, als ein Teil des Konvents floh.²¹¹ Seit 816 besaß er zudem noch eine Trumpfkarte, die er auch sofort ins Spiel brachte. Jetzt konnte er einen Teil seiner Maßnahmen durch die Autorität der „synodus“ decken, als die Mönche ihre alten consuetudines und Rechte, die ihnen die decreta Bonifatii zusicherten, zurückforderten.²¹² Aber zugleich hatte er damit auch den Bogen überspannt. 817 bei Ludwig d. Fr. erneut angeklagt, wurde er diesmal verurteilt, abgesetzt²¹³ und in die Verbannung geschickt.²¹⁴

3) Die „instituta Bonifatii“.

In geschickter Gegenüberstellung hebt der Fuldaer Supplex Libellus die Bräuche des Gebetes, der Arbeit, der inneren und äußeren Organisation des Klosters, wie sie bei den „maiores“ und „praecedentes patres“ üblich waren, von den unter Abt Ratgar eingerissenen Mißständen ab. Die altehrwürdigen Einrichtungen der Abtei führen die Bittsteller auf den heiligen Bonifatius und Sturm, den ersten Abt, zurück.²¹⁵ Für Kleidung und Nahrung nennen sie sogar das Vorbild, das für Bonifatius und Sturm maßgebend war, das monasterium sancti Benedicti, Monte Cassino.²¹⁶ Aus der Vita Sturmis erfahren wir, daß Bonifatius seinen Schüler nach Italien sandte, damit er vornehmlich in Rom und Tuszien die dortigen Klostergewohnheiten studiere.²¹⁷ Diese Studienreise führte Sturm und seine zwei Gefährten auch nach Monte Cassino. Ein Jahr hielten sie sich in Italien, vornehmlich aber im Kloster St. Benedikts auf.²¹⁸ Nach ihrer Rückkehr erteilte Bonifatius

²⁰⁷ Chron. Laurissense breve, ed. Schnorr v. Carolsfeld, NA. 36 (1911) S. 37.

²⁰⁸ Chron. Laurissense breve, a.a.O. S. 37.

²⁰⁹ Chron. Laurissense breve, a.a.O. S. 38.

²¹⁰ Suppl. Lib. Schluß, MG. Epp. IV, 551.

²¹¹ s. o. Anm. 206.

²¹² Suppl. Lib. cap. 18, MG. Epp. IV, 550.

²¹³ Annales Fuldenses ad a. 817, ed. Kurze, F., MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (1891) S. 20 f.

²¹⁴ Vita Eigili, MG. SS. XV, 232.

²¹⁵ Suppl. Lib. cap. 10 und 18, MG. Epp. IV, 549 und 550.

²¹⁶ Suppl. Lib. cap. 18, MG. Epp. IV, 550.

²¹⁷ Vita Sturmii abbatissae Fuldensis, MG. SS. II, 371.

²¹⁸ Vita Liobae abbatissae Biscofesheimensis, MG. SS. XV, 125; Suppl. Lib. cap. 10, MG. Epp. IV, 549.

dem Sturmi den Befehl, das neue Kloster Fulda „ad instar“ der von ihm besuchten Klöster einzurichten,²¹⁰ betr. Tracht und Nahrung soll Monte Cassino Vorbild sein.²¹⁶

Ist es erlaubt, daraus den Schluß zu ziehen, daß Fulda im ersten Jahrhundert seines Bestehens den *ordo*, die *consuetudines* von Monte Cassino befolgt hat? Ehe wir diese Frage an Hand des einzigen Dokumentes, das uns dafür zur Verfügung steht, des *Supplex Libellus* nämlich, zu beantworten suchen, darf die Einschränkung vorausgeschickt werden, daß diese Quelle keine *consuetudines*-Aufzeichnung ist, wie sie etwa Monte Cassino aus dem 8. Jahrhundert in zwei aufeinanderfolgenden *ordines* uns überliefert hat. Der *Supplex Libellus* vermittelt uns entsprechend seinem Charakter als Protest- und Bittschrift nur unzusammenhängende Angaben über das liturgisch-monastische Leben der Reichsabtei im 8. und beginnenden 9. Jahrhundert. Diese Aussagen ergeben beim Vergleich mit Bestimmungen der älteren *ordines* von Monte Cassino, dem aus dem 8. Jahrhundert stammenden „*Ordo qualiter*“ und den 816/817 im Frankenreich zur offiziellen *consuetudo* erklärten Bräuchen Benedikts v. Aniane, daß Fulda mit Monte Cassino im wesentlichen Übereinstimmungen aufwies im Festkalender und in der Betreuung der innerklösterlichen *ministeria* wie Küche und Backstube durch die Mönche. Die Tracht der beiden Klöster war offenbar identisch, wie der *Supplex Libellus* ausdrücklich bezeugt. Daneben aber besaß Fulda eine ganze Reihe liturgischer Sonderbräuche, die sich in Monte Cassino nicht nachweisen ließen. Fundamental verschieden von der Monte Cassinos war aber die innerklösterliche Verfassung des Bonifatiusklosters. Monte Cassino räumte dem *praepositus* die Stelle des Zweiten nach dem Abte ein, Fulda kannte dagegen eine Vielzahl von Dekanen, die vor dem Propst rangierten und Träger der vom Abt delegierten disziplinären Gewalt waren, während der *praepositus* auf die wirtschaftlich-administrativen Aufgaben beschränkt blieb.

Wir dürfen also feststellen: Trotz der Berufung auf das Vorbild Monte Cassino hat sich das von Bonifatius und Sturmi eingerichtete *monasterium* Fulda nicht sklavisch an die Satzungen des Mutterklosters des Benediktinerordens angelehnt, sondern in liturgischem Sonderbrauch und gänzlich anders aufgebauter monastischer Ämterverfassung einen eigenen *ordo* geschaffen. In der von Benedikt v. Nursia nur skizzierten Kleiderfrage schloß sich Bonifatius dem berühmten Vorbild an, die klösterlichen Ämter aber richtete er nach Wortlaut und Intension der Regel des heiligen Benedikt ein.

4) Die anianische Reform in Fulda.

Noch war Abt Ratgar in Fulda an der Regierung, als 816 die „*synodus*“ in Aachen die monastische Formung Benedikts v. Aniane, die sich schon in fast allen Klöstern Aquitaniens durchgesetzt hatte,²²⁰ zur allgemein ver-

²¹⁰ *Vita Sturmi*, MG. SS. II, 371 f.

²²⁰ *Vita Benedicti*, MG. SS. XV, 206; *Thegan, Vita Hludovici imperatoris*, MG. SS. II, 616 f.

bindlichen Observanz in Francia erklärte²²¹ und den Äbten zur Pflicht machte, sie in ihren Klöstern einzuführen.²²² Ratgar gab diese Synode lediglich ein willkommenes Argument in die Hand, wenn sich die Mönche über seine Maßregeln beschwerten und ihn auf die Statuten des heiligen Bonifatius hinwiesen. Die Synode mußte mit ihrer Autorität das Gewaltregiment Ratgars decken. Wirklich konnte er sich auf die „synodus“ berufen, wenn er seinen Mönchen weniger Kleidung gab, wenn er den Verpflegungssatz änderte, wenn er die Mönche aus der Landwirtschaft und den Außenzellen herauszog. Die straffe Klosterordnung Benedikts v. Aniane, die die maior potestas nach dem Abte in die Hände eines Einzelnen, des praepositus, legte, gewährte bei geeigneter Besetzung der Präpositur eine schärfere Konzentration der Arbeitskräfte und eine bessere Kontrolle des Konvents als die in Fulda übliche Dekanieverfassung. Aber Ratgar setzte sich in schärfsten Widerspruch zu den Verordnungen der „synodus“ und zu den Zielen der anianischen Reform, wenn er das officium verkürzte, Feiertage strich, die Gastlichkeit vernachlässigte, ohne genügende Probationszeit und nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten Novizen aufnahm, in der Güterverwaltung gegen das Prinzip der Gemeinsamkeit des klösterlichen Eigentums verstieß. Ratgar hatte dem Fuldaer Konvent ein Zerrbild der vom Kaiser unterstützten anianischen Klosterreformbewegung vor Augen geführt; kein Wunder, daß die Mönche sich erneut klagend an den Kaiser wandten. Ratgar war als Vollstrecker des klosterreformatorischen Willens des Kaisers untragbar und ungeeignet. Ludwig d. Fr. setzte ihn ab.²²³

Damit war der Weg frei für den Einzug der anianischen Reform in Fulda, die auch wirklich nicht auf sich warten ließ. Ludwig d. Fr. entsandte zwei Mönche aus dem Westen (*occidentales monachi — ab occiduo monachi*)²²⁴ mit einigen Begleitern, deren Aufgabe es war, die Fuldaer und die ihnen benachbarten Konvente im Sinne der anianischen Reform umzuformen.²²⁵ Hatten die Fuldaer Konventualen soeben noch vom Kaiser verlangt, den Abt zurechtzuweisen, weil er die instituta Bonifatii, die Satzung der maiores

²²¹ Vita Benedicti, MG. SS. XV, 215 f.; Statuta Murbacensia Albers III, 93.

²²² Capitulare monasticum can. 1, Albers III, 116.

²²³ Chron. Laurissense breve, ed. Schnorr v. Carolsfeld, Na. 36 (1911) S. 39.

²²⁴ Die Namen der beiden Reformmönche sind uns durch die beiden Viten Eigils (MG. SS. XV, 223 und MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 99 f.) überliefert: Aaron und Adalfrid. Mabillon, Annales ord. s. Benedicti II (1739) S. 414 vermutet, der Mönch Aaron sei identisch mit dem Aaron mon., den die Verbrüderungsliste des Klosters Bèze bei Dijon im St. Galler Verbrüderungsbuch (MG. Libri confraternitatum S. 27 col. 49, 5) nennt. Diese Gleichsetzung läßt sich weder beweisen noch gänzlich ablehnen. Über Adalfrid ist überhaupt nichts auszumachen. Die beiden Mönche können auch der Mönchsgruppe angehört haben, die Benedikt v. Aniane aus Aniane nach Maursmünster verpflanzte (vgl. MG. SS. XV, 215) und die er z. T. auch in Cornelimünster ansiedelte (vgl. Ewig, E., L'Aquitaine et les pays rhénans au haut moyen-âge, Cahiers de Civilisation Médiévale 1 (Poitiers 1958) S. 52 f.).

²²⁵ Vita Eigili metrica, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 99.

geschmäht hatte,²²⁶ so gaben sie jetzt auf einmal zu, daß sie die mores et leges et dogmata patrum doch sehr wenig kannten, daß doch manches bei ihnen geändert werden mußte.²²⁷ Einer der wichtigsten Punkte der von den anianischen Mönchen durchgeführten „renovatio“ bildete die Umstellung der monastischen Ämterverfassung. Der Supplex Libellus reihte noch den praepositus nach den Dekanen ein und stellte ihn auf eine Stufe mit dem cellarius. Die „Mönche aus dem Westen“ aber kehrten diese Ämterfolge um, sie ernannten zuerst den Propst und dann die Dekane.²²⁸ So ist es in Fulda in der Folgezeit geblieben, der mit disziplinarischen und administrativen Vollmachten ausgestattete praepositus steht bis zum 12. Jahrhundert über den Dekanen.²²⁹ Unter Abt Hraban ist uns aus Fulda auch die anianische Tracht bezeugt. Brower hat uns aus dem (verlorenen) Codex, der die von Brun verfaßte Eigel-Vita enthielt, das Widmungsbild in einer Nachzeichnung erhalten. Es zeigt zwei Mönche in der typisch anianischen Skapulierkukulle.²³⁰ Hrabanus Maurus selber trägt diese Kukulle auf der Widmungsminiatur seines Buches „De laudibus sanctae crucis“.²³¹

Diese Umstellung („re-formatio“) vollzog sich, wenn wir den Fuldaern Glauben schenken dürfen, ruhig und ohne Opposition des Konvents.²³² Doch kann sie nicht ohne Spannungen verlaufen sein, denn die kaiserliche Reformkommission benötigte über ein Jahr, bis sie mit einigen Fuldaer Mönchen dem Kaiser die vollzogene Reform melden und um die Erlaubnis zur Neuwahl eines Abtes bitten konnte.²³³ Wie sehr der Konvent durch die Vorgänge unter Ratgar und die anschließende Tätigkeit der occidentales monachi innerlich aufgewühlt war, zeigte sich erst richtig bei den Verhandlungen zur Wahl des neuen Abtes, die sich wochenlang hingezogen haben müssen.²³⁴ Endlich gelang es den kaiserlichen Kommissaren, die Stimmen des Konvents auf einen Kandidaten zu vereinigen. Erst Ende 818 hatte Fulda in Eigel wieder einen Abt.²³⁵

²²⁶ Suppl. Lib. cap. 18, MG. Epp. IV, 550.

²²⁷ Vita Eigili, MG. SS. XV, 223: . . . qui (d. h. die westlichen Mönche), si quae de regulae institutis apud nos . . . dilapsa fuissent, . . . corrigerent. — Vita Eigili metrica, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 99.

²²⁸ Vita Eigili, MG. SS. XV, 223: . . . addito praeposito et decanis ab eisdem (d. h. den westlichen Mönchen) constitutis.

²²⁹ Vgl. Hallinger, Gorze — Kluny S. 802 mit allen Belegen.

²³⁰ Brower, Antiquitates Fuldenses S. 170. — Zur anianischen Skapulierkukulle Hallinger, Gorze — Kluny S. 675—689.

²³¹ Hallinger, a.a.O. S. 685 f. Es handelt sich um zwei Codices mit dem gleichen Werk Hrabans aus dem 9. Jh. Cod. Vat. reg. Christ. lat. 124 und Cod. Amiens 223.

²³² Vita Eigili, MG. SS. XV, 223: Erasmus quidem multo tempore in coenobio degentes vitam quietam sub eorum magisterio . . .

²³³ Vita Eigili, MG. SS. XV, 224; Vita Eigili metrica, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 99.

²³⁴ Vita Eigili, MG. SS. XV, 224 f.; Vita Eigili metrica, MG. Poetae lat. aevi Karol. II, 100 ff.

²³⁵ Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I, 375 f.

Hinter diesen Ereignissen aber stand ein Mann, dessen Rolle von den Fuldaer Quellen verschwiegen wird: Einhard.²³⁶ Daß Einhard als ehemaliger Fuldaer Klosterschüler für die Abtei auch später noch warme Sympathien hegte,²³⁷ versteht sich von selbst. Aber darüber hinaus war Einhard ein enger Vertrauter Ludwigs d. Fr.,²³⁸ und er war ein Mann der Reform, die von dem jungen Kaiser mit aller Energie gefördert wurde. Wir wissen, daß er seine Kommendatarabtei St. Peter in Gent den in Aachen 816 ausgearbeiteten Richtlinien anglich,²³⁹ in St. Wandrille scheint er die Reform des Ansegis vorbereitet zu haben.²⁴⁰ Noch um 830 ließ er aus dem inzwischen längst reformierten Fulda den Mönch Werdricus in sein Kloster Seligenstadt kommen, vielleicht mit einem Reformauftrag.²⁴¹ Um 835 jedenfalls ist Seligenstadt nach dem anianischen Verfassungsschema ausgerichtet, an der Spitze des Konvents steht ein praepositus.²⁴² Vielleicht stand Einhard bei der Reform von Fulda im Auftrag des Kaisers den westlichen Mönchen als Kenner der örtlichen Verhältnisse beratend zur Seite, seine Intervention in dem Diplom Ludwigs d. Fr. für Fulda von 817 weist wohl in diese Richtung.²⁴³

5) Die Entstehungszeit des Supplex Libellus.

Um den Zeitpunkt der Entstehung der Fuldaer Bittschrift festzulegen, gibt uns ihr Text nur einen einzigen Hinweis: sie erwähnt die „synodus“ von 816.²⁴⁴ Als erster hat daraus P. Hallinger den Schluß gezogen, daß die Fuldaer Protestschrift 816/817 entstand.²⁴⁵ Wir können aber das Datum noch genauer präzisieren. Die „synodus“, von der die Fuldaer Mönche sprechen, fand Ende August 816 statt.²⁴⁶ Abt Ratgar, gegen den der Supplex Libellus sich richtet, wurde 817 abgesetzt.²⁴⁷ Am 4. August 817 erhielt Fulda ein Diplom Ludwigs d. Fr., in dem Ratgar nicht mehr erwähnt wird.²⁴⁸ Tangl hat daher mit Recht gefolgert, daß der Abt damals schon von seinem

²³⁶ Die Rolle Einhards bei diesen Vorgängen hat Tangl, M., NA. 27 (1901) S. 28—31 scharfsinnig erschlossen.

²³⁷ Noch in den ersten Jahren des 9. Jhs. wurden Fuldaer Mönche zu ihm zum Studium geschickt, vgl. Catalogus abb. Fuldensium, MG. SS. XIII, 272.

²³⁸ Wattenbach-Lewis, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger II (1953) S. 269 f.

²³⁹ Fayer, A., Liber traditionum s. Petri Blandiniensis = Cartulaire de la ville de Gand II, 1 (1906) S. 6 f.; vgl. Verhulst, A., Over de stichting en de vroegste Geschiedenis van de Sint-Pieters — en de Sint-Baafs Abdijen te Gent = Oostvlams Verbond van de Kringen voor Geschiedenis Nr. 13 (1953) S. 26.

²⁴⁰ Gesta abb. Fontanellensium, ed. Loewenfeld, MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (1890) S. 50.

²⁴¹ MG. Epp. V, 131 Nr. 43; vgl. Gerlich, A., Die Reichspolitik des Erzbischofs Otgar v. Mainz, Rhein. Vierteljahrsblätter 18 (1954) S. 290.

²⁴² MG. Epp. V, 136 Nr. 53. ²⁴³ BM²656.

²⁴⁴ Suppl. Lib. cap. 18, MG. Epp. IV, 550

²⁴⁵ Hallinger, Gorze — Kluny S. 798—802.

²⁴⁶ BM²622 a.

²⁴⁷ Annales Fuldenses ad a. 817, ed. Kurze, MG. SS. rer. Germ. in us. schol. (1891) S. 20 f.

²⁴⁸ BM²656.

Amt entfernt gewesen sein muß.²⁴⁹ Demnach ist der Supplex Libellus zwischen August 816 und August 817 entstanden.

Doch läßt diese zeitliche Fixierung zwei Gegebenheiten unberücksichtigt. Die dem Kontext der Bittschrift voraufgehende metrische Vorrede berichtet, daß das Schriftstück Karl d. Gr., nicht Ludwig d. Fr. vorgelegt worden war.²⁵⁰ Gewiß, stilistisch paßt dieser Prolog nicht zu dem folgenden Text. Stellt er sich doch nicht etwa als huldigende Anrede an den Kaiser dar, sondern als nüchterner Bericht, daß man die folgenden Bitten Karl d. Gr. vorgelegt hätte, der ihre Berechtigung anerkannte und für Abhilfe sorgte. Die metrische Vorrede scheint somit erst auf den Mönch zurückzugehen, der den Supplex Libellus in den leider verlorenen Codex eintrug, aus dem ihn Brower veröffentlichte und so der Nachwelt erhielt.

Aber die Vorlage des Supplex Libellus bei Karl d. Gr. wird auch in der Vita des Abtes Eigil berichtet. Die Stelle haben wir oben schon angeführt: Erzbischof Heistolf v. Mainz ermahnt den neuen Abt Eigil, seinen Mönchen ein wahrer Vater zu sein und dem Idealbild des guten Abtes nachzueifern, das die Fuldaer selber entworfen und schriftlich Kaiser Karl vorgelegt hätten. Niedergelegt hatten sie dieses Idealbild im 20. Kapitel des Supplex Libellus, das an dieser Stelle wörtlich in die Eigil-Vita inseriert ist.²⁵¹ Damit ist die Fuldaer Bittschrift schon für die Regierungszeit Karls d. Gr. bezeugt.

Im Jahre 812 hatte die Unzufriedenheit des Konvents von Fulda mit dem Regiment Ratgars ihren Höhepunkt erreicht. 12 Fuldaer Konventualen reisten an den Kaiserhof „ad iudicium imperatoris Karli (!)“. Aber Ratgar, der ebenfalls erschienen war, wußte sich zu behaupten.²⁵² Schon Mabillon hat die Vorlage des Supplex Libellus am Kaiserhof mit diesem „iudicium Karli“ in Verbindung gebracht,²⁵³ Simson,²⁵⁴ Dümmler,²⁵⁵ Albers²⁵⁶ und zuletzt Schmitz-Räber sind ihm darin gefolgt²⁵⁷ und haben die Bittschrift zu 812 angesetzt, während Hauck sich der Stellungnahme enthielt.²⁵⁸

Wie aber läßt sich diese Datierung des Supplex Libellus mit der Erwähnung der „synodus“ von 816 im 18. Kapitel der Schrift vereinbaren? Es bleibt uns nur die Möglichkeit zu der Annahme, daß der Supplex Libellus *zweimal* dem Kaiser vorgelegen hat, das erstemal Karl d. Gr. wahrscheinlich 812, das zweitemal Ludwig d. Fr. 816/17. Diese Auffassung findet ihre Bestätigung durch eine Stelle der Vita Eigili, die in diesem Zusammenhang bisher noch nicht herangezogen wurde: Der neugewählte Abt Eigil wird

²⁴⁹ Tangl, NA. 27 (1901) S. 27.

²⁵⁰ MG. Epp. IV, 548. ²⁵¹ Vita Eigili, MG. SS. XV, 229.

²⁵² Chron. Laurissense breve, ed. Schnorr v. Carolsfeld, NA. 36 (1911) S. 38.

²⁵³ Mabillon, Annales ord. s. Benedicti II (1739) S. 367.

²⁵⁴ Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Frommen I, 373.

²⁵⁵ Dümmler, E., MG. Epp. IV, 548 mit Anm. 1.

²⁵⁶ Albers III, 71.

²⁵⁷ Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens I, 290.

²⁵⁸ Hauck, A., Kirchengeschichte Deutschlands II⁵(1935) S. 284 Anm. 3 und S. 600 Anm. 5.

Ludwig d. Fr. vorgestellt, der ihn an seine Pflichten als Abt mahnt. Ausdrücklich weist ihn der Kaiser an, die „immensa aedificia“ und die „opera non necessaria“, durch die Konvent und Klosterfamilia über Gebühr beansprucht würden, auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Eigil möge sich daran erinnern, „quam saepe huius nimietatis querimonia genitoris mei ac aures nostras inquietabat.“²⁵⁹ Die „querimonia“ über die luxuriösen und kostspieligen Bauten aber bildet Punkt XII des Supplex Libellus.²⁶⁰

Demnach hat der Supplex Libellus zwei Redaktionen erfahren: Die bereits Karl d. Gr. wahrscheinlich 812 vorgelegte Bittschrift ist vier Jahre später zur erneuten Vorlage bei Ludwig d. Fr. umgearbeitet und sicherlich erweitert worden. So wie sie uns heute vorliegt, stellt sie die Zweitfassung für Ludwig d. Fr. von 816/17 dar. Ihre erste Fassung für Karl d. Gr. von wahrscheinlich 812 zu rekonstruieren, ist leider nicht möglich. Wir können nur mit Bestimmtheit sagen, daß die Karl d. Gr. überreichte Fassung das 12. Kapitel über die immensa aedificia und die opera non necessaria und das 20. Kapitel, den „Abtsspiegel“ enthielt, während das 18. Kapitel, das die „synodus“ erwähnt, erst bei der Zweitredaktion hinzugefügt wurde.

²⁵⁹ Vita Eigili, MG. SS. XV, 228.

²⁶⁰ MG. Epp. IV, 550.

MISCELLEN

Cassiodorus und die augustinische Erbsündenlehre

Von Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen

Die wenigen hervorragenden Theologen des ausgehenden Altertums, jener dunklen Periode größter politisch-kultureller Umwälzungen und tiefsten Verfalls der Wissenschaften, sind vornehmlich darauf bedacht, vom Geistesgut der heidnischen und christlichen Antike möglichst viel zu sammeln und in die neue Zeit hinüberzuretten. Gemäß ihrer unkritischen, der historischen Forschung und theologischen Spekulation abholden Geisteshaltung, sehen sie in der Lehre der alten Väter zugleich den Höhepunkt und den Abschluß in der Entwicklung der christlichen Theologie.

Für die Abendländer ist Augustinus die allgemein anerkannte, überragende Autorität, der maßgebliche Vertreter, sozusagen der Inbegriff, der kirchlichen Tradition, dessen Lehren und Formulierungen sie meist sklavisch übernehmen, nicht selten ohne deren tieferen Sinn und ganze Tragweite zu erfassen.

Das trifft in besonderem Maße zu für die Erbsündenlehre des großen Afrikaners und die von ihm daraus abgeleiteten Thesen von der *Massa damnata*, vom Verlust der sittlichen Wahlfreiheit, vom partikulären Heilswillen Gottes, von der aus sich wirksamen Gnade und der absoluten Prädestination, kurz vom Lehrsystem, das man Augustinismus im engeren Sinne zu nennen pflegt.

Einer der verdienstvollsten Vermittler antiker Kultur und augustinischer Theologie an das Mittelalter ist der gelehrte Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus († um 583). Nachdem er als erfolgreicher Staatsmann mehreren Ostgotenkönigen, darunter Theodorich dem Großen, gedient hatte, zog er sich in das von ihm selbst im heimatlichen Kalabrien gegründete Kloster Vivarium zurück, um nur noch der Frömmigkeit, Wissenschaft und Leitung seiner Mönche zu leben.

I

In seinem philosophisch-theologischen Schrifttum¹ kommt Cassiodorus des öftern auf die Erbsünde zu sprechen, verhältnismäßig ausführlich in seinem riesigen Psalmenkommentar.² Die Hauptstelle ist, wie zu erwarten, seine Auslegung des 50. Psalmes, des *Miserere*.

Vers 6 (eigentlich 7): „Siehe, in Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden gebar mich meine Mutter“, gibt ihm Veranlassung zu einer kurzen Widerlegung der pelagianischen Häresie,³ die folgendermaßen beginnt: „Mögen die

¹ Über Cassiodors Leben und Werk siehe B. Altaner: *Patrologie*, 2. Aufl., Freiburg i. Br., 1950, S. 438—41, wo auch eine das Wichtigste bietende Bibliographie.

² *M. Aurelii Cassiodori in psalterium expositio*; PL LXX, 25—1056.

³ Ebd.; In ps. L, 6; 362—63.

Pelagianer hören und darob erröten, daß sie gegen die offenkundige Wahrheit angehen“. Zwei Vergehen legt er ihnen zur Last: die Leugnung der Erbsünde und die Emanzipation des freien Willens, den die Irrlehrer „so in die menschliche Kraft legen, daß sie wännen, die Menschen könnten ohne Gottes Gnade durch sich selbst etwas Gutes denken oder tun“.

Zur Widerlegung der ersten dieser beiden Häresien führt Cassiodorus die wichtigsten Schriftstellen an, deren Augustinus sich bediente, um die Existenz der Erbschuld zu beweisen, nämlich Hiob XIV, 4, Ephes. II, 3, Röm. V, 12 und Joh. II, 3. An letzteren Text anknüpfend, schreibt unser Mönch:

Ich frage daher, warum die Säuglinge vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden, die keiner (persönlich) begangenen Sünde beschuldigt werden können? Es bleibt also, daß die Kinder der Erbsünde verhaftet sind; denn bevor sie eigene Sünden begehen, werden sie überführt, die Sünden des ersten Menschen mit sich zu tragen.⁴

Mit Schriftstellen, die er gleichfalls Augustinus entlehnt, sucht sodann Cassiodorus — offenbar gegen die Semipelagianer — den Nachweis zu führen, daß den göttlichen Gnadenerweisen keinerlei menschliche Verdienste vorausgehen können (*nullis praecedentibus meritis*). Was immer wir an Eigenem beginnen, bringt uns nur für unsern Hochmut gerechte Verdammung ein. Uns selbst „den Anfang des guten Willens zuschreiben“, heißt uns statt Gott zur Ursache seiner Wohltaten machen. Die Gegner mögen also aufhören [von sich] zu behaupten, was sie niemals ausführen können:

Denn seitdem die Natur des Menschengeschlechtes verdorben ist, ist es der Herr, der sowohl den heilbringenden Teil des freien Willens verleiht, als auch durch seine Güte dessen Betätigung gewährt.⁵

Das — und damit beschließt Cassiodorus seine Erklärung von Vers 6 — haben der selige Augustinus, der hochgelehrte Hieronymus und Prosper unter allgemeiner Zustimmung (*consensu generalitatis*) gelehrt.

Diese seine Widerlegung des Pelagianismus, in der weniger von der Erbschuld selber als von deren Straffolgen die Rede ist, ergänzt Cassiodorus durch zahlreiche Äußerungen über die Erbsünde, die er, sei es an andern Stellen seines Psalmenkommentars, sei es in seinen übrigen theologischen Schriften macht.

So gibt er gelegentlich zu verstehen, daß die Erbsünde nichts anderes ist als die Konkupiszenz, wenn er schreibt:

Die Schuld der Erbsünde (*originalis . . . peccati culpa*) neigt und zieht uns ständig zur Sünde hin, und wenn uns nicht die Gnade des Herrn stärkt, werden wir gar leicht durch die böse Neigung getäuscht.⁶

Unser Autor identifiziert hier selber die „Schuld der Erbsünde“ mit der bösen Neigung oder Begierlichkeit. Seine Ausdrucksweise aber ist, da es sich offenbar um Getaufte handelt, unkorrekt und irreführend. Er weiß sehr wohl, daß die Schuld, „der Reat der Erbsünde“ (*reatus originalis peccati*), durch die Taufe ge-

⁴ Ebd.; 362 C: Quapropter interrogo, cur infantes a regno Dei redduntur alieni, qui de commissa nequeunt pravitae culpari? Restat ergo, ut originali peccato infantes teneantur obnoxii; quoniam antequam propria faciant, primi hominis secum probantur gestare peccata. Vgl. In ps. CXLII, 2; 1010 C.

⁵ Ebd.; 363 BC: Nam post vitiatam humani generis naturam, liberi arbitrii salutiferam partem et Dominus tribuit, et operationem ipsius sua pietate concedit.

⁶ In ps. CXVIII, 101; 870 A.

tilgt wird.⁷ Unter dem Reat der Erbsünde aber versteht er — wie Augustinus — die Zurechnung der Adamssünde, wie folgende Stelle aus seinem Schriftchen „Über die Seele“ eindeutig zeigt:

Das muß treu und fest geglaubt werden, daß Gott sowohl die Seelen erschafft, als auch auf verborgene aber höchst gerechte Weise ihnen anrechnet, daß sie der Sünde des ersten Menschen für schuldig gehalten werden.⁸

Nicht die „Schuld“ der Erbsünde, sondern diese selber ist demnach mit den Konkupiszenz identisch — für unsern Theologen wie für Augustinus.

Auch Cassiodorus sieht im Traduzianismus die einleuchtendste Erklärung für die Übertragung der Konkupiszenz-Erbsünde. Er lobt daher den „Vater Augustinus“ wegen seines Schwankens zwischen dieser Theorie und dem Kreatianismus. Er selber glaubt einerseits, daß die Seelen direkt von Gott erschaffen werden, andererseits daß „sie durch den Sündensamen allgemein schuldig sind“.⁹

Das hindert unsern Mönch jedoch nicht, gelegentlich seiner Auslegung von Psalm CV, 6: „Wir haben gesündigt mit unsern Vätern“, das Vorhandensein der Ursünde in den Nachkommen Adams — ebenfalls mit Augustinus — damit zu erklären, daß wir alle in den Lenden unseres Stammvaters waren.¹⁰ In letzterem hätten demnach alle persönlich gesündigt, auch die Säuglinge, bezüglich deren wir soeben hörten, persönliche Sünden könnten sie nicht haben.

Als Straffolgen der Erbsünde erwähnt unser Exeget außer der Verdammnis, von der bereits die Rede war, den Verlust der „natürlichen Glückseligkeit“ (*beatitudo naturalis*),¹¹ „die Bitterkeit des Todes“,¹² die Leiden und Mühsale des Lebens, die Herrschaft des Teufels, Unwissenheit und Sündenelend,¹³ mit besonderem Nachdruck aber die Verderbnis des Willens.

Sie ist auf der Seite des Schlechten, die fluchwürdige Freiheit des Willens, daß der Frevler den Schöpfer verläßt und verruchten Sünden sich zuwendet.

Als Adam sündigte, haben wir den freien Willen auf der Seite des Guten verloren, zu dem wir ohne Christi Gnade nicht zurückfinden können.¹⁴

Daher „hat die Menschheit aus sich nichts Rechtschaffenes“.¹⁵ In diesem Punkt geirrt zu haben, ist Cassian von Prosper mit Recht beschuldigt worden. Die „Unterweisungen“ des Kollatoren sind daher zwar fleißig (*sedulo*), aber mit Vorsicht zu lesen.¹⁶

⁷ In ps. CV, 6; 757 A.

⁸ De anima VII; PL LXX, 1292 C: Hoc autem veraciter fixeque credendum est, et Deum animas creare, et occulta quadam ratione iustissime illis imputare, quod primi hominis peccato teneantur obnoxiae.

⁹ Ebd.; 1292 D: . . . in hunc locum tenor nos disputationis adduxit, ut animas reas per traducem peccati generaliter diceremus. Vgl. In ps. CXLII, 2; 1010 C, wo die Erbsünde tradux delicti genannt wird.

¹⁰ In ps. CV, 6; 756.

¹¹ De an. VIII; 1294 C.

¹² In ps. I, 5; 31 D. Vgl. In Rom. 9, 10; 1324 C.

¹³ In ps. XXXIV, 12; 244—45. De an. VIII; 1294 C.

¹⁴ In ps. CVII, 8; 828 D: Est quidem in mala parte execrabilis libertas arbitrii; ut praevaricator Creatorem deserat, et ad vitia se nefanda convertat. In bona vero parte arbitrium liberum Adam peccante perdidimus, ad quod nisi per Christi gratiam redire non possumus.

¹⁵ In ps. X, 9; 95. Vgl. In ps. V, 15; 58 C.

¹⁶ De inst. XXIX; PL LXX, 1144 A. — Im Gegensatz zu Cassiodorus hat sein älterer Zeitgenosse Benedikt von Nursia († 547) die Lektüre der Schriften Cassians ohne jeden Vorbehalt empfohlen (*Sancti Benedicti Regula monasteriorum*

Der Philosoph Cassiodorus freilich scheint den Pessimismus des Theologen nicht zu teilen. Jedenfalls spricht er in seiner bereits erwähnten Abhandlung „Über die Seele“ von der sittlichen Wahlfreiheit als von einem natürlichen Gut, das selbst die Gottlosen besitzen. Er schreibt dort:

Würde uns eine Bestimmung, ein Vorsatz festlegen, vermöchten wir weder aus Guten Böse, noch Selige aus Gottlosen zu werden dank unserer Veränderlichkeit.¹⁷

Im 5. Kapitel derselben Schrift erweckt er sogar den Eindruck, als seien die vier Kardinaltugenden der Seele anerschaffen.¹⁸ Im 10. Kapitel liest man, die Philosophen vermöchten zwar „sich von irdischen Lastern frei zu machen“, doch seien ihre diesbezüglichen Anstrengungen nutzlos, weil „alle Seelen ohne den rechten Glauben überaus häßlich sind“.¹⁹

Immerhin findet sich in den bisher angeführten Schriften das augustinische Theologem von der verdammten Masse nicht. Im Gegensatz zu seinem Meister bekennt sich Cassiodor dort sogar — freilich, wenn wir richtig gesehen, nur einmal ganz beiläufig — zum Heilsuniversalismus; sagt er doch von Gott, „er rufe alle aus freier Güte“.²⁰

Im Gegensatz hierzu scheint er die absolute Prädestination zu lehren,²¹ und zwar zugleich mit deren Kehrseite, der Reprobation *ante praevisa demerita*; spricht er doch von solchen, „die in der Prädestination zurückgestoßen worden sind“.²²

II

Weit ausführlicher als in den bisher besprochenen Schriften handelt Cassiodorus von der Erbsünde und vom Augustinismus in seiner Bearbeitung des Römerbrief-Kommentars des Pelagius.

Wie unser Autor in seinen *Institutiones* selber berichtet, gab es in der Bibliothek seines Klosters einen viel gelesenen, fälschlich Papst Gelasius — die

XLII, LXXIII; edit. Cudberthus Butler, 2. Aufl., Freiburg i. Br., 1927, S. 80—81, 131). Der Patriarch der abendländischen Mönche ging übrigens auch in diesem Punkte mit dem guten Beispiel voran: „Kein Buch außer der Heiligen Schrift kennt Benedikt so gut und zitiert es so häufig wie die Schriften Kassians.“ Was Wunder, wenn er auch dessen Anschauungen über Natur und Gnade teilt, wie einer seiner Söhne überzeugend nachgewiesen hat (Odo Hagenmüller: Art. *Velut naturaliter ex consuetudine*. Zum Epilog des siebenten Kapitels der *Regula* in Zeugnis des Geistes. Beih. zum 23. Jg. der *Benediktin. Monatsschr.*, Beuron, 1947, S. 62—77. Diesem Artikel (S. 66) ist auch obiges Zitat entlehnt. Siehe auch Basilius Steidle: Art. *Das Inselkloster Lerin und die Regel St. Benedikts in Benediktin. Monatsschr.*, XXVII. Jg., 1951, S. 378—85. Ders.: Art. „Selige und glückliche Insel Lerin!“; ebd. XVIII. Jg., 1952, S. 219—26). Es ist daher anzunehmen, daß Benedikt auch Cassians Erbsündenbegriff übernommen hat.

¹⁷ De an. II; 1286 D: *Nam si nos unus rigor, unum propositum contineret, nec boni ex malis, nec beati ex improbis mutabilitatis beneficio redderemur*. Vgl. ebd.; 1287 C.

¹⁸ Ebd. V; 1290—91.

¹⁹ Ebd. X; 1296 AB.

²⁰ In ps. XVII, 22; 129 D: *qui gratis vocat universos*.

²¹ In Rom. 17; 1326 u. bes. 21; 1327: *Ostendit patientiam Dei, cum iniquos magna pietate sustinuit; ut tam de gentibus quam de iudaeis eligeret sanctos viros, quos praeparavit gloriae sempiternae*.

²² In ps. CVIII, 11; 786: *qui tamen in praedestinatione repulsi sunt*. Vgl. In Rom. 19—20; 1327.

Namen Gelasius und Pelagius sind auch sonst verwechselt worden — zugeschriebenen Kommentar zu dreizehn Paulinen, in welchem er „das Gift des pelagianischen Irrtums ausgesät“ fand. Um „den häretischen Irrtum“ von den Seinen fernzuhalten, unterzog er selber den Römerbriefkommentar einer orthodoxen Bearbeitung, jene der übrigen zwölf Briefe einigen seiner Mönche überlassend.²³

Der so gereinigte Kommentar ist, wie Alexander Souter nachgewiesen hat,²⁴ mit dem unter dem Namen des Primasius, Bischofs von Hadrumetum († nach 552), überlieferten Paulinenkommentar²⁵ identisch.

Wie hat nun Cassiodorus die Aufgabe, die er sich selbst stellte, gelöst? Nicht damit zufrieden, die ihm häretisch erscheinenden Ausführungen seiner Vorlage auszumerzen oder zu korrigieren, hat er an den hierfür geeignet erachteten Stellen Hinweise auf die augustinische Erbsünden- und Gnadenlehre, gelegentlich auch längere Darlegungen derselben eingeflochten.

Hier einige Beispiele von kürzeren Hinweisen.

Zu Röm. III, 23: „Denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes“, schreibt Pelagius nur: „Da sie keine eigene haben“.²⁶ Diese Bemerkung ersetzt Cassiodorus durch zwei Sätze, deren letzter allein für uns von Interesse ist:

Denn indem die Juden das geschriebene Gesetz, die Heiden das Naturgesetz übertraten, sind sie gleichermaßen als Sünder befunden worden, sowohl durch die Erbsünde, als auch durch die Tatsünde (et per originale peccatum, et per actuale).²⁷

Auch bei Röm. V, 7a: „Stirbt doch kaum jemand für einen Gerechten“, ersetzt der Bearbeiter den Kommentar der Vorlage durch einen eigenen, der folgendermaßen beginnt:

Das sagt er gegen Pelagius, der die Erbsünde leugnet; hätte diese den Menschen nicht gebunden, so wäre Christi Tod nicht notwendig gewesen.²⁸

Erwartungsgemäß ist es vor allem die Exegese von Röm. V, 12—15, worin Pelagius die ihm verhaßte Lehre vom „Sündensamen“ bekämpft, die Cassiodors Widerspruch herausfordert und die er teils unterdrückt, teils „reinigt“.

Zum Versteil von V, 12: „Peccatum intravit“, übernimmt er die Auslegung des Pelagius fast wörtlich. Nur das erste Sätzchen unterzieht er einer kleinen, aber bedeutsamen Änderung: aus „Exemplo vel forma“ macht er: „Traduce et

²³ De inst. VIII; 1119. Vgl. De orthographia, Praefatio; PL LXX, 1240 C.

²⁴ Alexander Souter: Pelagius's Expositions of thirteen epistles of St Paul. I Introduction (Textes and studies IX, 1), Cambridge, 1922, S. 318—22.

²⁵ Primasii Commentaria in epistolas S. Pauli; PL LXVIII, 415—686. Davon entfallen auf den Römerbrief-Kommentar die Sp. 415—506. Wir zitieren den ganzen Kommentar unter dem Namen des Cassiodorus.

²⁶ Pelagius: In Rom. III, 23; S. 32, 22: Quia non habent suam. — Der Pelagius-Kommentar wird hier zitiert nach A. Souter: Pelagius's Expositions . . . II Text and apparatus criticus (Texts and stud. IX, 2), Cambridge, 1926 mit Seiten- und Zeilenangabe.

²⁷ Cassiod.: In Rom. III (23); 431 B.

²⁸ Ebd. V (7); 439 AB: Hoc contra Pelagium facit, qui negat originale peccatum, quod si hominem non obligasset, mors Christi non fuisset necessaria. Siehe noch VI (6), (19); 444 D, 447 B. XI (24); 491 D.

²⁹ Ebd. V (12); 440 AB. Vgl. Pelag.: Ebd.; S. 45, 11. — Dagegen hat Cassiodorus die Erklärung des Pelagius von Röm. V, 19 unverändert gelassen: Sicut exemplo inobedientiae Adae peccaverunt multi, ita et Christi obeditione iustificatur multi. Pelag.: In Rom. V, 19; S. 48, 5—7 = Cassiod.: Ebd.; 442 C.

exemplo“, auf diese Weise dem Sündenbeispiel Adams den Sündensamen hinzuzufügend.³⁰

Die Fortsetzung von V, 12: „und durch die Sünde der Tod“, erläutert Cassiodorus unabhängig von Pelagius wie folgt:

An dieser Stelle bemüht er sich gegen den schroffen Irrtum der pelagianischen Gottlosigkeit zu zeigen, daß der Tod nicht von Gott gemacht, sondern durch die Schuld der Übertretung (*per culpam transgressionis*) eingeführt wurde; denn wie durch des ersten Adam Sünde das Heil verloren ging, so ist es durch des zweiten Gerechtigkeit wiederhergestellt worden. Hier will der Apostel lehren, daß zwar groß war Adams Übertretung, reicher jedoch Christi Erlösung ist. Und darum sagt er: Und nicht wie durch einen Menschen die Sünde, so auch die Gabe. Durch eine Sünde brachte jener den Tod: dieser gab durch die Beseitigung vieler (Sünden) das Leben zurück. Und so war die Gerechtigkeit mächtiger im Beleben, als die Sünde im Töten.³⁰

Demnach ist durch die zu allen Menschen hindurchgedrungene Adamssünde für alle das Heil der Seele verloren gegangen, und der leibliche Tod herbeigeführt worden.

Zum folgenden Versteil von V, 12: „und so zu allen der Tod hindurchdrang“, heißt es bei Pelagius, der Tod sei nicht zu Abraham, Isaak und Jakob gekommen, sondern nur zu jenen, die wie Adam sündigten.³¹ Im Gegensatz hierzu schreibt Cassiodorus:

Der Tod sowohl der Seele als des Leibes geht aus der Erbsünde über sowohl auf Abraham, als auch auf Isaak und Jakob; durch Gottes Gnade aber sind sie wiederbelebt worden, sie, von denen gesagt wird: Nicht ist er ein Gott der Toten; wie ja auch der Apostel sagt: auch zu jenen, die nicht gesündigt haben. Das ist, die Kapitalsünde ist so zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil nicht nur jener gestorben ist, der die Übertretung begangen hat; vielmehr sind auch jene, die von den Übertretern gezeugt wurden, in die Naturfessel verstrickt. Mit andern Worten, in alle Zweige hat die verdorbene Wurzel ihren Schaden übertragen.³²

Der Ausdruck „Naturfessel“ zeigt, wie eng sich Cassiodorus die Verbindung zwischen Erbsünde und Menschennatur denkt; wird doch diese Kapitalsünde, die Leib und Seele zugleich tötet, durch das Naturgeschehen der Zeugung übertragen, wie beim Baum ein Wurzelschaden auf die Zweige.

Die Auslegung von Vers 13^a: „Bis zum Gesetz war nämlich die Sünde in der Welt“, übernimmt zwar der Bearbeiter von seiner Vorlage, schickt ihr aber folgende Sätze über die Erbsünde voraus:

Es fragt sich, welche Sünde. Allein jene Sünde nämlich besaß bis zum Gesetze Macht, welche die Verfehlung des Erstvaters eingeführt hat. Es hörte nämlich die Sünde der Übertretung auf vor der Ankunft des Gesetzes.³³

³⁰ Ebd.; 440 B.

³¹ Pelag.: In Rom. V, 12; S. 45, 16—22.

³² Cassiod.: In Rom. V (12); 440 C. Die wichtigsten Stellen lauten im Original: *Mors tam animae quam corporis pertransiit ex originali peccato et in Abraham, et in Isaac, et in Jacob . . . ; sicut et Apostolus dicit etiam in eos qui non peccaverunt: id est, capitale peccatum sic in homines pertransiit, quia non solum ille mortuus est qui transgressus est, sed etiam illi qui ex transgressoribus sunt procreati, per naturae vinculum tenentur obnoxii, id est per omnes ramos vitium suum radix corrupta transmisit.*

³³ Ebd. (13); 440 CD.

Streng genommen gab es also vor der Einführung des Gesetzes nur eine einzige Übertretungssünde: die Ur-, bzw. Erbsünde.

Von der Exegese des Pelagius zu Vers 14: „Es herrschte aber der Tod von Adam an bis auf Mose . . .“, behält unser Mönch nur die Erklärung des zweiten Versteiles bei; die ziemlich lange der ersten Vershälfte dagegen ist sein Werk. Man liest dort unter anderm: „Der aus dem Erbübel (ex originali malo) kommende Tod herrschte bis zum Gesetz allein“, weil er sich die ganze Welt unterworfen hatte. Adams Schuld (Adae debitum) übte allein bis zum Gesetz eine tyrannische Herrschaft aus. Die Erbsünde herrscht auch heute noch bis zur Taufe; sie verlor aber ihre Zinsherrschaft (fenoris sui perdidit usum), nachdem Christi Blut die Erbsündenhandschrift (chirographum originale) vernichtet hatte.³⁴

Die unumschränkte Herrschaft der Erbsünde und des durch sie eingeführten Todes, nicht nur bis zum Gesetz, sondern bis zur Taufe, ist hier stark hervorgehoben.

Den Text Röm. V, 15b: „Wenn nämlich durch des Einen Vergehen die Vielen starben, so ist viel mehr Gottes Gnade und Gabe in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf die Vielen übergeströmt“, hat bekanntlich Pelagius zum Anlaß genommen, Augustins Erbsündenneuerung anzugreifen. Drei Argumente führt er gegen sie ins Feld: 1. Wenn Adams Sünde auch jenen schadet, die nicht sündigten, so nützt auch Christi Gerechtigkeit jenen, die nicht glauben. 2. Getaufte Eltern können die Erbsünde, die sie ja nicht mehr haben, unmöglich auf ihre Kinder übertragen. 3. Es ist unvernünftig anzunehmen, Gott rechne den von ihm erschaffenen Seelen die ihnen fremde Adamssünde an.³⁵

Wer nun von Cassiodorus eine zünftige Widerlegung dieser gewichtigen Einwände erwartet, sieht sich getäuscht. Die beiden ersten übergeht er einfach mit Stillschweigen. Den dritten und letzten greift er zwar auf, weiß aber darauf nur folgendes zu erwidern:

Vielleicht sag aber jemand, das Fleisch, das aus dem Übertreter kommt, bezieht gerechterweise die Erbsünde; die Seele aber, die ohne Schuld geboren wird, woher bezieht denn sie die Erbsünde, so daß ein Kind, wenn es ungetauft stirbt, ewig verdammt wird? Er höre und anerkenne, daß in Adam die Seele durch ihr Verlangen nach Gottgleichheit mehr und eher sündigte als das Fleisch. An dieser Stelle aber muß man sich unbedingt vor der Meinung hüten, die da sagt: Wie das Fleisch aus dem Fleische Adams, so werde unsere Seele aus der Seele Adams durch eine verborgene Tätigkeit Gottes erschaffen.³⁶

Wie in seiner Abhandlung „Über die Seele“, bekennet sich Cassiodorus auch hier zum Kreatianismus, obgleich ihm bekannt war, daß Augustinus letzteren mit der Erbsündenlehre nicht zu vereinbaren vermochte. Er selbst macht nicht einmal den Versuch eines solchen Ausgleiches. Oder hat er sich der Illusion hingeeben, mit seiner Bemerkung, in Adam habe die Seele eher und schwerer gesündigt als das Fleisch, das Rätsel gelöst zu haben? Läßt sich damit rechtfertigen, daß Gott den

³⁴ Ebd. (14); 440 D — 441 C.

³⁵ Pelag.: In Rom. V, 15; S. 46, 25 — 47, 13.

³⁶ Cassiod.: Ebd.; 441 D — 442 A: Sed forte dicit aliquis: Caro, quae ex transgressore venit, iuste trahit originale peccatum; anima vero, quae innocens nascitur, unde trahit originale peccatum, ut si non baptizatus infans moriatur, in aeternum damnetur? Audiatur et agnoscat, quia magis anima primum in Adam pro appetitu divinitatis quam caro peccavit. Isto vero loco omnino cavenda est opinio quae dicit: Sicut caro ex carne Adae, ita anima nostra ex anima Adae occulta Dei operatione creatur.

von ihm erschaffenen Seelen die Adamssünde zur Schuld anrechnet, einer Schuld, die ungetauft sterbende Kinder in die Hölle stürzt? Anstatt den Einwurf des Pelagius zu entkräften, hat ihn Cassiodorus eher verstärkt.

Unser Mönchsvater scheint selber die bruchstückhafte, unzusammenhängende Darlegung der augustinischen Erbsündentheologie, wie er sie in den Pelagius-Kommentar eingearbeitet hat, als unbefriedigend empfunden zu haben. Vermutlich um diesem Übelstand abzuweichen, hat er zwischen seine Exegese von Röm. X, 12 seitenlange Auszüge aus Augustins Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* eingeschoben.³⁷

Nebenbei bemerkt, diese Auszüge waren es, die es A. Souter ermöglicht haben, den unter dem Namen des Primasius überlieferten Paulinenkommentar als den von Cassiodorus bearbeiteten Pelagius-Kommentar zu identifizieren.³⁸

Im ersten Buch seiner Schrift an Simplician hat bekanntlich der Bischof von Hippo erstmalig in ausführlicher Weise seine Lehre von der Erbschuld, der Sündenmasse, der Unverdienbarkeit der Gnade sowie der absoluten Prädestination und Reprobation dargelegt. Diese Lehren sind in den von Cassiodorus gebrachten Auszügen mit großer Klarheit und Entschiedenheit formuliert. Kein Zweifel also, daß er ihnen nicht nur zustimmte, sondern auch bemüht war, sie in dem von ihm bearbeiteten Kommentar zur Geltung zu bringen.

III

Diese Aufgabe hat jedoch unser Autor nicht restlos zu lösen vermocht. Dazu war er zu wenig systematischer Theologe; auch scheint er den Augustinismus nicht in seiner ganzen Tiefe und Tragweite erfaßt zu haben. Nur so ist es zu erklären, daß er Aussagen des Pelagius stehen ließ, ja gelegentlich selber Ansichten vortrug, die mit dem Augustinismus unvereinbar sind. Allerdings handelt es sich dabei — das muß zur Entlastung gesagt werden — in der Regel um Lehren, die, weit davon entfernt, spezifisch pelagianisch zu sein, vielmehr echte Bestandteile der vor-augustinischen Tradition der Großkirche sind.

Im wesentlichen unverändert gelassen hat Cassiodorus beispielsweise, was Pelagius zu Röm. I, 19—23 über die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden geschrieben hat.³⁹ Auch die Exegese seiner Vorlage zu Röm. V, 13 hat er stehen lassen, wonach vor dem Gesetz Sünde zwar vorhanden war, aber nicht für Sünde gehalten wurde, „weil die natürliche Erkenntnis beinahe schon verschüttet war“.⁴⁰ Es handelt sich in diesem Text um die Erkenntnis von gut und böse, die also nach Cassiodorus durch den Sündenfall zwar geschwächt, nicht aber gänzlich ausgelöscht worden war.

Auch das erkennt unser Abt mit Pelagius an, daß es jederzeit Menschen gegeben hat, die das Naturgesetz beobachtet haben.⁴¹ Ja, er geht sogar so weit zu behaupten,

³⁷ Ebd. X (12); 477—87 B. Aus dem 1. Buch dieser Schrift zitiert Cassiodorus von q. II die Paragraphen 2, 3, 5—19, 21—22; PL XL, 111—28, teils auszugsweise, teils ganz; aus dem 2. Buch einige Sätze aus q. I, 4; 131—32, und einen Satz aus q. II, 2; 139.

³⁸ Siehe A. Souter, a.a.O., I Introd., S. 319.

³⁹ Pelag.: In Rom. I, 19—23; S. 13, 15—15, 13 = Cassiod.: Ebd.; 419 B—20 B.

⁴⁰ Ebd. V, 13; S. 45, 24—46, 3: Erat quidem ante legem peccatum, sed non ita putabatur esse peccatum [Cassiodorus: sed non ita imputabatur], quia iam paene oblitterata fuerat scientia naturalis. Cassiod.: Ebd.; 440 D.

⁴¹ Cassiod.: In Rom. II (14); 423 D—424 A. Vgl. dazu Pelag.: In Rom. II, 14—15; S. 23, 10—20.

ten, daß „eine gewisse natürliche Gerechtigkeit in den meisten wirksam war (naturalis enim aliquantula iustitia vigeat in plurimis).“⁴²

Welch ein Kontrast zu Augustins sittlichem Pessimismus⁴³ und zu dessen Echo in Cassiodors eigenem Psalmenkommentar!⁴⁴

Hinsichtlich des göttlichen Heilswillens bekennen sich die Schüler Cassiodors, die den 1. Timotheusbrief bearbeitet haben, eindeutig zum biblischen Dogma vom Heilsuniversalismus.⁴⁵ Sie folgen damit lediglich dem Beispiel ihres Abtes.⁴⁶

Selbst die Lehre von der absoluten Prädestination und Reprobation, die in den von Cassiodorus in den Kommentar eingeschobenen Auszügen aus Augustins Schrift an Simplician so nachdrücklich eingeschränkt wird,⁴⁷ hat unser Mönch keineswegs konsequent festgehalten.

Nach dem Lehrer von Hippo erfolgen Auserwählung und Verwerfung unabhängig von der Voraussicht irgendwelcher Verdienste oder Mißverdienste der davon Betroffenen. Die Prädestination ist nicht von der Präsenz abhängig, sondern umgekehrt letztere von ersterer. Pelagius dagegen vertritt die gegenteilige Ansicht, wenn er nicht einfach Vorherwissen und Vorherbestimmen gleichsetzt.

An folgenden Stellen scheint nun Cassiodorus dem Ketzler Pelagius zuzustimmen:

Pelagius:

In Rom. VIII, 29—30; S. 68,
22—69, 7:

Prædestinare idem est quod præscire, ergo quos praevidit conformes futuros in vita, voluit, ut fierent conformes in gloria . . .

Quos praesciit credituros, hos vocavit.

Cassiodorus:

Edb.; 465 A, C:

Prædestinavit, ut qui dono eius conformis esset in vita, esset conformis in gloria . . . praescivit, prædestinavit, vocavit et iustificavit. Quoniam et omnes iam praesciti et prædestinati sunt, et multi iam vocati et iustificati.

Wenn auch nicht so klar wie im pelagianischen Text, so kommt doch auch in dem des Bearbeiters die Unterordnung der Auserwählung unter das göttliche Vorherwissen unverkennbar zum Ausdruck.

Ganz eindeutig ist diese Unterordnung enthalten in beider Kommentar zu Röm. XI, 2: „Nicht hat Gott verstoßen sein Volk, das er vorher erkannt hatte.“ Pelagius bemerkt hierzu lediglich: Illam plebem non reppulit, quam praesciit esse credituram.⁴⁸ Cassiodorus dagegen führt diesen Gedanken weiter aus:

Das er vorher erkannt, d. i. zu retten vorherbestimmt hatte, weil aus eben diesem Volke viele glaubten durch das Geschenk der Gnade Christi. Da bei ihm

⁴² Ebd. V (14); 441 A.

⁴³ Augustin.: In Ioan. ev., tr. V, 1; PL XXXV, 1414: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Vgl. Conc. Arausic. II (529), can. 22. Denzinger 195.

⁴⁴ Siehe oben S. 300—301.

⁴⁵ Cassiod.: In I Tim. II (3—4); 663 A: Ut et vos, sicut ille, omnes homines salvari cupiatis. II (6); 663 C: Pro omnibus quidem effusus est sanguis Christi, sed creditibus prodest. Vgl. Pelagius zum gleichen Text (S. 481, 3): Ille se pro omnibus dedit, si omnes redimi velint.

⁴⁶ Siehe oben S. 302.

⁴⁷ Siehe auch Cassiod.: In Ephes. I (4); 608, teils inhaltlich, teils wörtlich aus Augustin.: De praed. sanct. XVIII, 36 und XIX, 38.

⁴⁸ Pelag.: In Rom XI, 2; S. 85, 10—11.

das Zukünftige bereits geschehen ist, hat er also ohne Zweifel vorhergewußt; und weil er vorherwußte, hat er vorherbestimmt.⁴⁹

Das Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Cassiodorus hat es verstanden, nicht nur die häretische Leugnung der Erbsünde aus dem Römerbriefkommentar des Pelagius auszumerzen, sondern darüber hinaus die augustinische Erbschuldlehre in ihren wesentlichen Zügen in denselben einzuarbeiten.

Dagegen ist es ihm weder in diesem Kommentar noch in seinen übrigen theologischen Schriften gelungen, den Augustinismus, den zur Geltung zu bringen er offensichtlich bemüht ist, folgerichtig und ohne Schwanken durchzuführen. Im Gegenteil, hinsichtlich des sittlichen Vermögens des natürlichen Menschen, des göttlichen Heilswillens und der Prädestination trägt er gelegentlich — anscheinend da, wo er seiner persönlichen Auffassung Ausdruck verleiht — Ansichten vor, die gerade mit den entsprechenden Lehren des Pelagius übereinstimmen, denen Augustins aber zuwiderlaufen.

Offenbar war der Einfluß der voraugustinischen Überlieferung, der jene Ansichten entstammen, auf Cassiodors theologisches Denken zu stark, als daß der von ihm zwar vertretene, aber nie vollkommen assimilierte Augustinismus vermocht hätte, ihn gänzlich auszuschalten. Daher der Mangel an Folgerichtigkeit und Festigkeit, der seinem Eintreten für den Augustinismus anhaftet.

⁴⁹ Cassiod.: In Rom. XI (2); 488 D: Quam praescivit: id est, praedestinavit salvandam: quia ex ipsa plebe multi crediderunt dono gratiae Christi: quia apud illum futura iam facta sunt: sine dubio ergo praescivit: et quia praescivit, praedestinavit. — In Ephes. I (11); 609 D wird die Prädestination mit der Präsenz identifiziert, wie bei Pelagius an derselben Stelle (S. 347, 13).

Pseudoisidor und die Abbreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae

Von Horst Fuhrmann

Es ist das Verdienst C. von Silva-Taroucas nachgewiesen zu haben, daß nicht der stark fehlerhafte und überdies fragmentarische Codex I.4 der Dombibliothek zu Modena die älteste uns erhaltene und bekannte Pseudoisidor-Handschrift darstellt, wie Hinschius einst angenommen hatte,¹ sondern der Cod. Vat. Ottobonianus lat. 93.² Man mag vielleicht in die Sicherheit einige Zweifel setzen, mit der Silva-Tarouca die Entstehung der Handschrift auf die Jahre bis 860 datiert, aber der Zuweisung zur Schreibschule von Tours und dem Zeitansatz mit wohl etwas weiterem Spielraum ist vollauf zuzustimmen.³ Eine andere von Silva-Tarouca in dem gleichen Zusammenhang vorgetragene These ist jedoch ohne Eindruck geblieben und das allerdings mit Recht, obschon wahrscheinlich mehr wegen des abgelegenen Publikationsortes als wegen der Abwegigkeit des Vorschlags die Ausführungen ohne Resonanz geblieben sind;⁴ die Konstantinische Schenkung sei nicht ein Werk des 8., sondern des 9. Jahrhunderts und nicht in Rom, sondern in der westgallischen pseudoisidorischen Werkstatt entstanden: Il Constitutum Constantini è uscito dall'officina Pseudo-Isidoriana, ed il cod. Ottobon. 93 ne è il più antico esemplare esistente, scritto molto probabilmente a Tours verso la metà del secolo IX.⁵

¹ *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni rec. P. Hinschius S. XIX ff.*

² C. Silva-Tarouca, *Un codice di Pseudo-Isidoro coevo del falso?* in: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla* (1936) S. 357 ff.

³ Die zustimmenden Urteile hat Schafer-Williams zusammengestellt: *The Pseudo-Isidorian Problem today*, *Speculum* 29 (1954) 706. Vgl. auch H. Fuhrmann, *Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim*, *Zeitschr. für bayer. Landesgeschichte* 20 (1957) 144 Anm. 41.

⁴ Ich finde sie nur in der umsichtigen Arbeit von Ruth Bork, *Zu einer neuen These über die Konstantinische Schenkung*, in: *Festschrift Adolf Hofmeister* (1955) S. 52 Anm. 6 berücksichtigt. In den letzten ausführlichen Untersuchungen von W. Ohnsorge (*ZRG. 68 Germ. Abt.* [1951] 78 ff.) und W. Gericke (*ZRG. Kan. Abt.* 43 [1957] 1 ff.) ist sie nicht erwähnt. Sonst scheint sie nur in Literaturanzeigen und Bibliographien erfaßt zu sein.

⁵ Silva-Tarouca (S. 363) geht davon aus, daß die älteste Handschrift, die das *Constitutum Constantini* enthält, das Formelbuch von St. Denis im Cod. Paris. lat. 2777, erst dem 10. Jahrhundert angehört. Seine Datierung ist ohne Kenntnis des grundlegenden Aufsatzes von W. Levison (*Das Formularbuch von St. Denis*, *Neues Archiv* 41 [1919] 283 ff.) vorgenommen, der Zeumers An-

Ein Argument glaubt Silva-Tarouca in dem Aussehen des Textes des Constitutum Constantini in dem von ihm untersuchten Ottobonianus gefunden zu haben, der fol. 34^b auf eine merkwürdige lange Rasur folgt⁶ und verschiedene scheinbar bedeutsame Varianten mit zwischenzeitigen Korrekturen enthält, so daß die Handschrift so etwas wie Spuren einer Art Arbeitsexemplar aufweist.⁷ Sodann erkennt er zwar die von Scheffer-Boichorst ins Feld geführten Parallelen der Konstantinischen Fälschung zu Briefen Papst Pauls I. als bestehend an, aber eben jene Briefe Pauls I. seien im Codex Carolinus überliefert und dieser wiederum zusammen mit den Actus Silvestri hätten dem pseudoisidorischen Fälscher zur Vorlage gedient. Besonders wichtig erscheint Silva-Tarouca die auf *In nomine sanctae et individuae trinitatis* lautende Invokation des Constitutum Constantini, die, was schon Grauert für seinen Beweisgang benutzte, in Königsurkunden Ludwigs des Deutschen seit dem Amtsantritt des Kanzlers Grimald 833 auftaucht. Zu dem letzten von Silva-Tarouca herausgestellten Punkt ist zu bemerken, daß die in der Konstantinischen Schenkung verwendete Invokation im literarischen Bereich und für die päpstliche Kanzlei schon viel früher bezeugt ist⁸ und daß es daneben eine Invokation gibt, die ganz gewiß von dem pseudoisidorischen Fälscher selbst fabriziert worden ist, und diese lautet ganz anders. Am Anfang der gesamten Fälschen Dekretalen steht: *In nomine domini nostri Iesu Christi*⁹ (*Incipit praefatio Isidori libri huius*). Wenn nur eine der beiden Invokationen den Fälscher kennzeichnen kann, dann ist in dieser Hinsicht der an der Spitze stehenden zweifellos ein Vorrang einzuräumen¹⁰ und der Invokation eines inkorporierten Einzelstücks untergeordnete Bedeutung beizumessen.

Aber die vorliegende Notiz soll nicht der Entstehungsgeschichte der Konstantinischen Schenkung, sondern einem bislang übersehenen Eintrag in dem sehr bedeutsamen Cod. Ottobon. 93 gelten. Auf fol. 101^v sind auf der ursprünglich freigebiebenen rechten Spalte in einer Schrift des beginnenden 11. Jahrhunderts drei

nahme einer nicht nach 806 erfolgten Niederschrift der Stücke weiter zu sichern suchte. Der neue Catalogue général des manuscrits latins 3 (1952) S. 77 der Bibliothèque Nationale gibt nur allgemein saec. IX an.

⁶ Silva-Tarouca S. 360f. gibt Photographien dieser Seiten.

⁷ Dem Bericht Silva-Taroucas ließe sich entnehmen, daß die Handschrift nur in diesem Teil bemerkenswerte Lesarten und Verbesserungen aufweist, aber es finden sich solche in allen Abschnitten; sie sollten den ursprünglichen Text entweder richtigstellen (z. B. ein Nachtrag fol. 12^a *quos possit separare, quos possit devorare* hinter *qui possit occidere*, Hinschius Ps.-Telesphorus c. 4 S. 112, 16) oder kommentieren (z. B. fol. 41^b *synodo cognoscente*, darüber *approbante*, conc. Antioch. c. 25 Hinschius S. 273 b). Gerade Pseudoisidor-Handschriften sind häufig mit solchen Glossen durchsetzt.

⁸ Abgesehen von den von Scheffer-Boichorst MIOG. 10 (1889) 304 f. und MIOG. 11 (1890) 139 Anm. 4 gegebenen Beispielen aus Papstbriefen vgl. man die von Johannes Maxentius gebrauchte Trinitätsformel, Dial. contra Nestorianos (geschrieben um 520) praef.: *unum . . . ex sancta et individua trinitate* (E. Schwartz, Acta Conciliorum oecumenicorum IV, 2 S. 15, 4); in der Schrift selbst begegnet sie wiederholt (Schwartz S. 43, 27; 44, 5). Desgleichen ist sie in der *Responsio adversus Hormisdas epistolam* häufig aufgenommen (Schwartz a.a.O. S. 47, 40; 48, 15; 50, 35; 51, 1; 51, 14, wo die Diktion Papst Hormisda in den Mund gelegt wird; 53, 20).

⁹ Hinschius S. 17 ann. 1.

¹⁰ Sie wurde von der Kanzlei Kaiser Lothars I. (840—855) verwendet.

Kapitel aufgezeichnet.¹¹ Dem ersten Stück ist nach der Rubrik: *De sacrilegis et quod fures sint testante Scriptura* die Ziffer *cap. CCXXXIII* vorangestellt, der Text selbst beginnt mit: *Omnibus sciendum est, quod sacrilegi fures sint cuncti, qui res aecclesiae diripiunt — et sanguinem salvatoris*. Dann folgt ein kurzes Stück *cap. CCXLVIII* und ohne Überschrift: *Volumus omnes scire, quod — debet diripiunt*, und schließlich an letzter Stelle: *cap. LXXVIII De ¶* (ein Balken radiert) *libro. Quoniam in quibusdam aecclesiis — constitutionibus subiacebit*.

Diese drei Kapitel sind leicht zu bestimmen; es handelt sich um die Falschen Kapitularien des Benedictus Levita II, 404 sowie II, 430¹² und die Collectio Dacheriana II, 74.¹³ Der Exzerptschreiber gibt also den der Dacheriana entnommenen Abschnitt mit richtiger Buch- und Kapitelzählung an (*cap. LXXVIII De ¶ libro*), und die Möglichkeit ist zumindest zuzugeben, daß auch die voranstehenden Daten der anderen Stücke in irgendeiner Form zutreffend und zu verifizieren sind. Und in der Tat sind Ben. Lev. II, 404 und Ben. Lev. II, 430 unter den Ziffern CCXXXIII und CCXLVIII in einer besonderen Redaktion der Abbreviatio Ansegisi et Benedicti Levitae zu finden.¹⁴ Es handelt sich um die Form der Abbreviatio in der Handschrift Montpellier, École de Médecine H 137 (saec. XI), deren Aussehen P. Fournier eingehend beschrieben hat.¹⁵ Eine etwas abweichende Redaktion der Kurzfassung des Ansegisus-Benedictus findet sich in drei Pariser Codices,¹⁶ während von der im Montepessulanus gebotenen Form sonst keine weitere Überlieferung oder auch Benutzung nachzuweisen war.¹⁷ Im Cod. Vat. Otton. lat. 93 fassen wir eine solche; ob sie direkt vom Codex Montepessulanus selbst abhängt oder in Parallele zu ihm steht, ist freilich bei der Kürze der Auszüge nicht zu bestimmen. Gewiß aber hat dem Schreiber ein Exemplar von derselben Gestalt vorgelegen, denn abgesehen von den Benedikt kapiteln mit gleicher Zählung enthält die Handschrift von Montpellier in dem anschließenden Teil auch die Collectio Dacheriana.

¹¹ Sie stehen am Ende des Konzilienteiles nach der 2. Synode von Sevilla und vor dem Rubrikenverzeichnis des hinteren Dekretalenabschnitts (Hinschius S. 444).

¹² MG. LL. II, 2 S. 95, 41—96, 5 und S. 98, 20—25. Zu beiden Stellen vgl. Seckel, Studien zu Ben. Lev. VII, Neues Archiv 35 (1910) 514 und 527. Auf die Varianten unserer Stücke einzugehen, hat wenig Sinn, da eine kritische Ausgabe der Kapitularien des Ben. Lev., mit deren Hilfe man sie klassifizieren könnte, fehlt.

¹³ L. d'ACHERY, Veterum aliquot scriptorum spicilegium², hg. von L. J. de la Barre 1 (Paris 1723) S. 540.

¹⁴ Vgl. die Konkordanztafel bei Seckel, Benedictus Levita decurtatus et excerptus, in: Festschrift der Berliner Juristenfakultät für H. Brunner (1914) S. 435 u. 436. — Zur Abbreviatio Ansegisi et Benedicti allgemein vgl. P. Fournier-G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien 1 (1931) S. 206.

¹⁵ P. Fournier, Notice sur le manuscrit H 137 de l'École de Médecine de Montpellier, Annales de l'Université de Grenoble 9 (1897) 357 ff., bes. 370 ff.

¹⁶ Codd. Paris. lat. 3839, 3839 A und 17526. — Die Unterschiede beider Rezensionen hat Seckel S. 423 ff. erläutert, vgl. auch Fournier-Le Bras, Histoire des collections can. 1 S. 206.

¹⁷ Seckel S. 421.

Lavater ging einst vorüber

Aus dem Tagebuch des Präsidenten von Ruoesch / Von Friedl Brehm

„Je näher ich ihn kennen lernte, desto überzeugter unterschreib ich Sailers Urtheil von ihm, daß Kindlichkeit, reiner Kindersinn, wie ihn Jesus von den seinen fordert, der hervorstechende Zug seines Charakters seye.“ Diese Beurteilung über Zürichs großen Bürger, den berühmten protestantischen Pastor und Schriftsteller Johann Kaspar Lavater (1741—1801) vermerkte nach einer Schweizer Reise am 18. August 1793 der Geheimrat und Regierungspräsident des Fürstentums Ottingen-Spielberg Johann Baptist von Ruoesch (1744—1832) in seinem veröffentlichten Tagebuch. Der Katholik Ruoesch, einer der ältesten und intimsten Freunde des „Säkularmenschen“ Bischof Johann Michael Sailer von Regensburg, wurde auch der Freund Lavaters. Dessen Gattin bezeichnete Ruoesch an der gleichen Stelle seines Tagebuches als „den erbauendsten Pendant zu ihm: ein Weib von ächtem, reinen, stillen Mariensinne“, um dann fortzufahren: „Wie einst Maria die Horcherin, und treue Bewahrerin der Worte ihres Sohnes — so Frau Lavater der Worte ihres Mannes, oder vielmehr der Worte Gottes aus dem Munde ihres lieben Mannes. Gottes Segen über Euch, edle Seelen!“

Gleich in der ersten Eintragung in seinen überkommenen Tagebüchern vermerkte Ruoesch am 1. Januar 1792 seinen Vorsatz, „Lavaters Tägliche Grundsätze zu den herrschenden Vorsätzen dieses Jahres aufzustellen“. Wenige Tage später heißt es dann am 8. Januar: „Heute faßte ich den kräftigen Vorsatz, künftig ein Tagebuch nach Lavaters Anweisung zu führen.“ Ruoesch begann denn auch gleich am nächsten Tag anzuführen, was er gelesen, verrichtet, gefehlt und gelernt habe. Immer wieder befaßt sich der Präsident in seinen Tagebüchern mit den Werken und Gedanken Lavaters. Wie sehr er dem großen Schweizer bereits vor der ersten persönlichen Bekanntschaft zugetan war, dafür ist ein Eintrag vom 25. Mai 1793 beredtes Zeugnis.

„Heute war der bestimmte Tag, an welchem der höchstangenehme Gast kommen sollte, den mir Freund Sailer in zwei lieben Briefen ankündigte und an dem ich reine, himmlische Freüde haben würde.

Ich brannte vor Begierde, den Fremden zu sehen und zu umarmen, für welchen Freund Sailer alle meine Erwartungen so sehr spannte. Rebekka (Ruoeschs Gattin) calmirte und combinirte aus gewissen Fragen, die Sailer an Bayer gestellt hatte, auf Lavater. Ich hoffte und wünschte es auch, obgleich ich's kaum zu hoffen wagte. Mit jeder Stunde wuchs mein Erwarten und Sehnen. Als der Mittag vorüber war, beschäftigte mich der einzige Gedanke, wer wird wohl der Engel von Fremden sein, den Sailer in ein so rätselhaftes Dunkel einhüllet? — und siehe! Ein Bote von Wemdingen mit einem Billet von G a b l e r und zwei Anschlüssen von Sailer, die mich auf einmal von dem höchsten Gipfel der sehnsuchtsvollsten Erwartung in das tiefste Tal des Unmuts und der unbeschreiblichen Betrübniß herabschleuderten. Lavater war es also — aber er gieng vorüber!

Wie ein Missetäter, der um sein Leben spielen muß, wenn der Würfel Tod heraufkehrt — stand ich da, preisgegeben allen Martern einer so plötzlich vernichteten, himmlisch-schönen Hoffnung.

Lavater war es — aber für mich nur ein Traum, noch weniger als Traum, denn er war mir wirklich nahe, nur meinen Armen entschlüpfte er, wie ein Schatten.

Wie eine allgemeine Wüste vor und hinter mir — so war jetzt auf einmal mein Herz, dem vorhin noch die süßesten Hoffnungen blüheten. Ich sah zum Himmel; aber es war nur ein starrer Blick; ich suchte meine Rebekka und konnte ihr nichts sagen als: Lavater war's, aber er gieng vorüber.

Ich wollte es dem Herrn opfern; und ich fand keine Empfindung dazu.

Die Bilanz meines Herzens wäre ganz dahin gewesen, hätte nicht die Güte des lieben Heilands auch in dieser Trauerstunde sich meiner angenommen und mir den Gedanken recht lebhaft vor die Augen gestellt:

Der Herr will, daß Du Dich an Ihn und an Ihn allein: — nicht an Freunde — denn auch sie sind Staub — nicht an ihren Umgang, nicht an ihre Weisheit, nicht an ihre Liebe — sondern an Ihn, an seine Nähe, an seine Weisheit, an seine Liebe allein halten sollst.

Suche zuerst Ihn; dann wird Er Dir vom übrigen beilegen soviel, als Dir gut seyn wird.

So zieh' also hin, lieber Lavater! wohin Dich der Wille Gottes, und Sein Geist ruft! Ziehe hin in Gottes Namen und im sichern Geleite seiner heiligen Engel!

Es ist elysische Blume, aus dem Samen Deiner frommen Lehren gezogen, es ist die schönste Frucht Deiner Freundschaft, daß ich Dir — nein — nicht Dir, sondern Dem, Der es aus den huldreichsten, obschon jetzt unbekanntem Absichten so leitete, dieses Opfer des Nichtsehens, des Nichtgenießens bringen kann.“

Lavater reiste seinerzeit nach Kopenhagen, wohin er von Graf Bernsdorf eingeladen worden war. Professor Johann Michael Sailer, der große Freund Ruoeschs und spätere Bischof von Regensburg, teilte dem Präsidenten im Vertrauen zwei Briefe mit, „die ihres Inhalts wegen und wegen der großen Erwartung — — — zu wichtig sind, als daß ich sie nicht als ein Heiligtum hier aufbewahren sollte“. So trug sie Ruoesch denn auch am 25. Juni 1793 in sein Tagebuch ein. Demnach hatte Graf Bernsdorf am 2. April des gleichen Jahres aus Kopenhagen an Lavater geschrieben:

„Ich bin im abgewichenen Winter einige Male nicht wohl gewesen, lieber Lavater. Hände und Füße wurden abwechselnd von Gicht und Podagra angegriffen, aber so dringend war die Gefahr doch nicht, als es Ihnen gesagt worden: und ich hätte noch mehr leiden können und würde mich jetzt doch durch den lebhaften Anteil, so Sie daran genommen, vollkommen schadlos finden.

Nehmen Sie meinen herzlichsten Dank dafür hin und diesen heüte mehr als jemals, da ich in dieser für mich so schmeichelhaften Gesinnung so gerne einen Bürger finden möchte, daß Sie mich keine Fehlbitte tun lassen werden.

Ich sehe aus Ihrem Briefe, daß nun Ihr Prorektorat zu Ende geht. Sie wissen, es sind nun bald 2 Jahre, daß ich Sie in meinem und andern sehr verehrungswürdigen Namen bat, auch uns einmal zu besuchen. Sie hielten es vor unmöglich und wandten Ihre Pflichten bey dem Gymnasium und bey Ihrer Gemeine vor. Wir fühlten die Schwierigkeiten. Nun sind aber einige gehoben; wäre es dann nicht möglich, uns einige Stunden zu schenken? Wer bedarf nicht einige Ruhe, und wer mehr als Sie. — Freylich hat Ihre Gemeine ein großes Recht; aber sie wird gewiß selbst zur Reise stimmen, wenn sie es weiß, wie sehr ihr Lehrer auch in Norden geschätzt wird, wie sehr Ihre Gesundheit dabey gewinnen kann und wie

der Zweck nicht Zerstreüung oder Vergnügung eines Hofes ist, sondern das wichtigste von allen und das allein alle Menschen betrifft.

Wie billig ist es auch nicht, Ihnen die Reise zu erleichtern, da Sie, so viel ich weiß, nun schon seit verschiedenen Jahren gar nicht abwesend gewesen sind und wohl nicht viel über 6 Wochen zu der ganzen Reise erforderlich seyn werden.

Der nächste Weg würde wohl über Augsburg, Nürnberg, Braunschweig und Hamburg gehen. Von letzterm Orte an ist der Weg sehr gut und man reist sehr schnell und bequem.

Ich wüßte auch nicht, warum Sie nicht Ihre Tochter als Gesellschafterin mitnehmen wollten? Sie wohnen bey mir und mit offenen Armen empfangen wir Sie alle; denn, wenn ich gleich nur in meinem Namen geredt, es kennen Sie doch die Höhern, die zugleich Ihre Freünde sind.

Für die Kosten dürfen Sie auch nicht sorgen und Sie können nur, was Sie zur Reise bedürfen, auf mein Banquier in Hamburg den Kommerzrath Klopstok ziehen, den ich mit ungeduldiger Freude davon benachrichtigen werde. Ich bin gewiß, Sie werden es nicht bereuen, lieber Lavater! Man ist so sehr geneigt, dasjenige zu hoffen, was man wünscht. Heute soll nichts bei mir den Gedanken verdrängen, daß Sie sich entschließen, und durch Ihren Entschluß alle unsere Wünsche erfüllen werden.
ganz der Ihrige B.“

Lavaters Antwort an den Grafen aus Zürich vom 20. April 1793 lautete nach Ruoesch: „So muß ich, mein bester Graf! mich dann endlich ergeben. — — Und, wenn Gott keine Hindernisse in den Weg legt, Ihrer so freundschaftlichen, so anhaltenden, so großmüthigen Einladung entsprechen!

Ich freüe mich mit Zittern. Meine Furcht vor dem Meere — etwas, wovon Sie sich keinen Begriff machen können — ist E i n Grund des Zitterns, und dann — ob Sie es nicht gereuen wird? — Ich fürchte, Sie erwarten zu viel von mir. O, möge doch mein endlich gefaßter Entschluß Ihnen und mir und allen denen — die sich etwas von meiner Gegenwart versprechen, recht zum Segen werden! Möge ich Ihnen doch etwas seyn können, was weder ein anderer, noch meine Schriften und Briefe seyn können!

Ich würde untröstbar seyn, wenn Sie ihr Geld — vergebens ausgeben, und hintennach sagen müßten — „Was gewannen wir nun? Daß i c h gewinnen werde im Umgang mit solchen Männern, wie Bernstorf und die Höhern sind, in deren Namen ich mit eingeladen werde, weiß ich gewiß.

Ich bitte so aufrichtig und so sehr, als ich je in meinem Leben um etwas gebeten habe, daß Sie, mein lieber Graf! und alle die, welche mich so vertrauensvoll zu sich einladen, von allen Erwartungen eines beträchtlichen Vortheiles von meiner Gegenwart gänzlich abstrahiren. Sie werden einen offenen, redlichen, für die Sache des Christentums von ganzer Seele unterschiedenen, daneben nichts weniger als gelehrten und durchaus keinen feinsprechenden Mann von Welt an mir finden.

Daß ich Sie, mein edler Freund! beym Worte fasse, mich dort nicht aufzuhalten, beym Worte, daß ich in 6 bis 7 Wochen alles absolviren könne, werden Sie mir nicht übel nehmen. So wie ich Ihnen dann heilig verspreche, mich ohne sehr dringende, ohne unüberwindliche Not nirgend aufzuhalten: gegen alles — was den in Ihren öftern Briefen allgemein doch merkbar genug angezeigten Zweck dieser Reise nicht unmittelbar beförderlich ist, blind und taub zu seyn, und bloß mich dem zu widmen — weswegen Sie mir so liebeich rufen.

In dieser Absicht muß ich Sie bitten, alles auf ein Promemoria zu setzen, worüber Sie mit mir sprechen — oder meine Gedanken vernehmen wollen. So werd'

auch ich es machen — damit ja kein Augenblick verloren gehe. So mach' ich es, auf allen meinen kleinern und größern Reisen. Es verläuft und verschwätzt sich so leicht und unmerklich eine Stunde.

Noch bitte ich Sie, in Kopenhagen niemandem nichts von meiner Hinkunft zu sagen. Ich möchte so still, so ungesehen, so möglichst einsam im Kreise derer existieren, die mich einladen.

Für die gütige Erlaubniß, meine Tochter mitzunehmen, sag' ich ebenfalls, wie für Ihre Einladung, herzlichen Dank.

Aber, sagte die gute liebe Mama, die sich so willig unter diesen Ruf der Vorsehung hinwarf — „Wen nimmst Du zum Bedienten mit? Ich kann Eüch nicht allein lassen?“ — Keinen, sagt' ich erst. „Das kann in Gottes Namen nicht seyn — darf ich etwas vorschlagen? Nimm Heinrich (den Sohn) mit; dann will ich Dich des Bedienten entlassen — Er versieht Dir alles, Sekretär, Zahlmeister, Gesellschafter, Rathgeb, Arzt im Notfall.“

„Wenn Freund Hohn zufrieden ist; so wird es mich unaussprechlich freüen, und mir die Reise unbeschreiblich erleichtern!“

Nun schreib ich heute an H., bey dem er ist, und wenn er's erlaubt, wie ich hoffe, so nehm ich das Fac totum mit, und dann reiß ich mit zehnmal leichtern Herzen —

Daß wir unsere Reise möglichst sparsam einrichten werden — zumal die Extrapost ohne das kostspielig genug ist — und daß meines Sohnes Mitkunft die Reisekosten um keinen Gulden vermehren soll — darauf dürfen Sie sich verlassen. Ja, ich bin gewiß, Er ist mir noch Ersparniß und zur Schnelligkeit der Reise unentbehrlich.

Ihren ersten Brief, der mich einlud, erhielt ich vor 1½ Jahren, da ich eben als Prorektor im Collegis Humanitatis dem Examen vorstand — und Ihren entscheidenden Brief den 17. April, ebenfalls in demselben Examen. Ich nahm die Freyheit, Ihn gleich unserm würdigen Hl. Antistes zu zeigen, der mich eher zur Hinreise ermuntert, als davon abschreckt.

Sagen Sie Ihrer lieben guten Frau, deren freundschaftlichen Brief ich jetzt unmöglich besonders beantworten kann, daß mich Ihre Freüde auf mein Jawort eben so sehr beschämt, als freüe — daß Sie uns ja nicht zu bequem halten solle. Sie fragt in Ihrem Briefe allem nach, was zu unsrer möglichsten Bequemlichkeit dienen könne — kein Mensch kann leichter gehalten werden, als ich und mein Kind. Als ob wir nicht da wären, muß es um uns aussehen, wenn uns wohl seyn soll. Ich habe guten Appetit; aber Mahlzeiten an Freüdestisch sind mir unerträglich. Mich geniert nichts mehr; als wenn ich den leisesten Argwohn habe, daß man sich meinerwegen genieren mögte.

Eine einzige Sache bin ich kühn genug, mit einer oft zu weit gehenden Freymüthigkeit zu bitten — vergeben Sie die Schwachheit — Safran macht mir übel — und ich weiß, wie häufig dies in Norden gebraucht wird — und dennoch rät mir jemand, gegen die Seekrankheit Safran unter die Arme zu nehmen — Eine Arznei, die mir vielleicht schlimmer, als die Krankheit ist — Sonst ist mir alles recht.

Ach! wenn ich nur vor Sekkators sicher bin! Ich habe meine liebe Tochter — deren um der Freüde Willen mitzukommen, und um der Wehmut willen, Mama zu verlassen, Tränen in die Augen kamen, da ich sagte: „Willst Du mit?“ nur zwo unerläßliche Bedingungen, die sie willig eingieng, gemacht: Sehr frühe auf — und nirgends uns aufgehalten!

Noch ist 's mir, wie ein Traum — Was mich am meisten freut — zehen, bis 12 Personen, denen ich was sagte, schienen nichts dagegen einzuwenden ist.

Verzeihen Sie meine Weitläufigkeit, und empfehlen mich denen, die mich lieben, und ja nicht viel von mir erwarten sollen.

Noch hätte ich eine Hauptsache beynahe vergessen: Will's Gott, gleich nach Pfingsten würde ich abreisen.

Die Exemplare des *Etwas über Pfenninger* für den Kronprinzen usw. und Sie nehm' ich mit. Nur dauerts mich, keine auf schön Papier zu haben.

L.“

Einige Wochen später begleitete Johann Baptist von Ruoesch die öttingische Prinzessin Johanna nach Seckingen. Von dort aus fuhren sie weiter nach Schaffhausen. Der Präsident berichtet unterm 8. August 1793 in seinem Tagebuch: „Wir stiegen im Gasthofe zur Krone ab und kaum waren wir im Zimmer, so kamen uns schon Freunde Gaupp und Müller mit der frohen Nachricht entgegen, daß Lavater auf seiner Heimreise von Coppenhagen gestern bei G. über Nacht geblieben, erst heüte frühe nach Zürich abgegangen seye und mit der größten und sehnlichsten Freude erwartete.

Plötzlich ist wohl noch nie eine Entschließung als die von der Prinzessin gefaßt worden: „also reisen wir nach Zürich!“ Am 9. August frühe nach 6 Uhr langten die Reisenden in Zürich vor dem Schwerdte an. „Das Zimmer der Prinzessin hatte eine so hinreißende Aussicht auf die Limmat, die aus dem Zürcher See, nahe an der Stadt, herauffließt, auf den Zürcher See selbst, auf die den ganzen Tag von Leüten wimmelnde Brücke, auf die entfernten Schweizer und Schneeberge und auf beide Teile der von der Limmat durchschnittenen Stadt, daß wir von diesem ganz unbeschreiblich schönen und reizvollen Anblick uns kaum trennen konnten.

Nach 7 Uhr setzte ich mich an den Schreibtisch und schrieb Lavater ein Billet, worinnen ich ihm unsre Ankunft meldete und das ich ihm durch Jean, der dadurch Gelegenheit bekommen sollte, den lieben Lavater auch zu sehen, zuschickte.

Er ließ uns bitten, um 11 Uhr zu Ihm zu kommen, indem er die Zwischenstunden schon bestimmt habe, sich bei s. Vorgesetzten zu presentieren.

Wir besahen inzwischen die Promenaden in und um die Stadt, den merkwürdigen Schwefelbrunnen, durchwanderten mehrere Straßen der großen Stadt und kamen bis auf die äußerste Spitze der Anhöhe ober der Stadt, von welcher wir die ganze Länge des Sees, seine gesegneten Ufer und die Schneegebirge im Hintergrund, unter uns aber die beiden Teile der Stadt und die Ufer der Limmat und alle Herrlichkeiten der uns umgebenden Natur sehen und genießen konnten.

Mit dem Schlage 11 Uhr stunden wir vor Lavaters Hause, der Peterskirche gegenüber. Zu gleicher Zeit mit uns auch ein junger, roher Engländer. Der Bediente kam uns entgegen, öffnete das Zimmer, sagte, Lavater werde gleich nach Hause kommen — und in demselben Augenblicke stund er vor uns, der Wanderer aus Norden, der Herzliche, liebevolle, heitere, wohlmeinende, freundliche, christliche Lavater.

Mit der ihm ganz eigenen Traulichkeit empfing Er die Prinzessin und wandte sich denn zu mir, wie man sich zu einem lange bekannten und bewährten Freunde wendet.

Noch waren unsre Herzen in ihrer ersten Ergießung, als ein Medicus aus Dänemark, bald darauf Lavaters Frau und Tochter, die die Begleiterin ihres Vaters auf seiner großen Reise war, dann nach einer Weile Lavaters Bruder, der Arzt, sich zu unserm Zirkel gesellten.

Eine herrliche, große Schilderey, Christus und Thomas zog meinen Blick an; und dies gab Lavater, vermutlich, weil die Gesellschaft zu vermischt war, Anlaß, uns noch einige Stücke und Zeichnungen, insonderheit das Porträt Graf Stolbergs von Wernigerode, einen Kopf in Seide schwarz und weiß gestickt, eine Zeichnung vom jungen Grafen von Reventlau usw. zu zeigen.

Er benutzte einen Augenblick, der Prinzessin und mir zu sagen, daß es ihm Leid seye, uns nicht allein sprechen zu können, und proponierte uns deshalb auf den Abend um 5 Uhr eine Spazierfahrt auf den Zürcher-See. Gesprochen wurde im allgemeinen von seiner Reise: von Kopenhagen und von dem vortrefflichen, instructiven Gesellschaftston, der dort herrscht, und von dem Lavater sagt, daß er ihn nirgend besser und solider gefunden hätte, von den billigen Grundsätzen der Regierung, die, obgleich unumschränkt monarchisch, doch sehr viel Rücksicht auf alte Ordnungen, Gesetze usw. und auf den Willen des Volkes nimmt, von Minister Bernsdorff und seinem Hause. Von der Geschichte des Tages, nämlich von der Arretierung des Mr. Semönville durch Banditen auf einem fremden Territorium, von der Schwierigkeit, die Grundsätze der heutigen Politik mit der Moral zu verbinden, von dem Schaden, bloß metaphysische Grundsätze in die Moral zu verpflanzen.

So zum Beispiel seye der Grundsatz, daß aus jedem Bösen etwas Gutes folge, metaphysisch wohl anzunehmen; aber in der Moral würde er höchstgefährlich seyn, von den unmenschlichen, höchst traurigen Folgen dieses Grundsatzes in Frankreich.

Von der Unzuverlässigkeit der Volksmeinungen, bewiesen durch die Beispiele Voltairs und Mirabeau, die bald angebetet, bald gehaßt, bald allgemein detestiert und in demselben Augenblick, da sie sich wieder zeigten oder öffentlich sprachen, mit Lorbeer gekrönt wurden.

Von der wirksamen Kraft, die vorzüglich dem geistlichen Stande vermöge seines Amtes, seiner Macht und seines Ansehens eigen wäre, auf das Volk zu wirken, wenn mehr warmer Eifer, mehr Tätigkeit wäre — von den großen geistlichen Gens de Lettres, die oft nur sich, nicht das wahre Wohl des Ganzen suchen.

Nebenbei erzählte Nette“ (Lavaters Tochter) „der Prinzessin von ihrer Reise, der Vater sagte manchmal auch ein Wörtchen dazu: und da wir lauter Reisende beisammen waren, so lenkte sich das Gespräch auf diesen Gegenstand.

So kam der Discours auch auf den Rheinfall von Schaffhausen.

Der dänische Arzt, in Ausdrücken, die ganz einen Empfindler bezeichneten, erzählte uns, daß er sich nicht hätte enthalten können, dieses prächtige Schaustück der Natur einem seiner Freunde in ein Stammbuch zu zeichnen — Ein Riese in Duodez — sagte Lavater darüber und nach einer Weile fuhr er fort:

Der Eindruck, den der Rheinfall auf einen Menschen macht, ist mir wie ein charakteristisches Zeichen von seinem Kopf und Herzen.

...

Als es 12 Uhr schlug, empfahl sich die Prinzessin. Er bat uns aber noch, in sein Tagebuch unsre Namen nebst einem Motto oder Symbol, wie Er's nannte, einzuschreiben. Ich schrieb:

Im Heiland allein, und in keinem andern ist Heil.

Nochmal zugesagt, daß wir bis 5 Uhr im Schwerdt zusammenkommen und dann eine kurze Fahrt zu Mad. Schultheß auf ihr Landhaus über den See wagen wollen, und ab.

...

Um ¼tel auf 5 war Lavater und seine Nina, ein artiges, herzliches Mädchen von 18 bis 20 Jahren schon bei uns. Er sahe den Papagei der Prinzessin und

wie seinem scharfen Beobachtungsgeiste nichts entgeht, so zeigte er mir den Beweis seines physiognomischen Satzes:

Je gräber die Linie zwischen Aug und Nase, desto mehr Animalität.

Als das Schifgen, eine Art venozianischer Gondel, bereit war, führte Lavater die Princessin, ich Lavaters Nichte dahin, wir setzten uns und weiteten uns eine lange Zeit an der herrlichen Aussicht, an der Menge der Schiffe, die uns begegneten, und überhaupt an der Neuheit eines für Schwäbische Augen so ungewohnten Anblicks.

Zudem war der Himmel so heiter, das Wasser so ruhig — die Luft so erfrischend und das Ziel unsrer Zürcher-Reise so nahe an unsrer Seite, daß wir dadurch doppelt zum Genuß gestärkt wurden.

Mir schwebte das Bild vor Augen, wie Jesus einst mit seinen Jüngern auch so über einen See fuhr und denen, die im vertrauten Kreise der Liebe um Ihn her saßen, in Parabeln und Beispielen die Worte des ewigen Lebens mittheilte.

Dies führte uns auf eine von Lavaters Lieblings-Ideen, von einer bestimmten Portion des Glaubens, die uns nie solle genommen, nie entrissen werden.

Am Kreuze, sagte Lavater, durch sein Leiden und Sterben hat uns der liebe Heiland gleichsam testamentarisch ein bestimmtes ausgemessenes Quantum von Glauben zur Erbschaft hinterlassen.

Er hat sich darüber selbst erklärt Joh. 14 . . . und Luk. 10 . . . ferner Matth. 28 . . .

Dies, fuhr Lavater fort, muß unser Trost seyn in diesen Tagen des despotisirenden Unglaubens: „Es bleibt immer ein bestimmtes Glaubensquantum unter uns, das unser Erbgut und gleichsam unser Eigentum ist und das der Herr nie von uns wegnimmt.“ Die Geschichte des Christentums zeigt's uns auch, daß, wenn dieses Quantum unter viele verteilt gewesen, es in der *Intension* abgenommen, hingegen an dieser zugenommen habe, wenn es an der *Extension* desto kleiner: wie hingegen die Nichtannahme eines Erbtheils macht, daß die Portionen der übrigen stärker werden, quod uni decrescit, accrescit alteri. Laßt uns also nur angstlos demütig und ohne Vermessenheit mutig seyn, denn, was Er bei uns als unser Erb-Teil mit seinem Blut und Tode versiegelt hat, wird nicht von uns genommen werden!

Mit der Prinzessin (gesprochen) von den Pflichten einer Vorsteherin, besonders einer geistlichen weiblichen Gemeine, wie sie das meiste Gute mehr durch Beispiel und Vorbild als durch Befehle zu wirken habe.

Von Seckingen, das Lavater nicht unbekannt war.

Von Sailer und Lavaters Entrevue zu Donauwörth bis Monheim.

Mit mir wegen seiner Vorbeireisen zu Oettingen: „Ich hatte auf meiner Reise, sagte er, erliche solche bittere und schwere Stunden, mußte an Freunden rechts und links vorbeireisen, ohne sie zu sehen, mußte dem Hauptzwecke meiner Reise dies Opfer bringen, um zu rechter Zeit an Ort und Stelle einzutreffen.“

Als wir mitten in dem See waren, Zürich gleichsam wie eine schwimmende Stadt vor uns stand, auf beiden Seiten des Ufers aber eine unübersehliche Menge von Landhäusern, kleinen und großen Dörfern, und im entfernten Perspective eine Kette von Bergen sich unsern Blicken darstellte, sagte Lavater: Wie anders zeigt sich hier dies schöne tableau in der Natur als in der Kunst! Betrachte man hier die tausenderlei Abstufungen und Nuancen, in deren Nachahmung die meisten auch größten Maler fehlen. Anstatt sich nach der Natur zu richten, wollen sie eben immer die Natur nach ihrem Kopfe richten. Wie die Philosophen die Sonne nach ihrer Hausuhr, wie Claudius sagt, antwortete ich.

Dies gab Anlaß von Claudius zu sprechen, den Lavater auf seiner Reise zu Wandsbeck im Kreis seiner Familie gesehen hatte und von dem er mit aller Wärme freundschaftlicher Liebe sprach.

Unter solchen Gesprächen landeten wir bei dem Landhause der Madame Schulteß: — Sie und Diaconus Gessner, den uns Lavater vorher schon als seinen zweiten Pfenninger sehr gelobt hatte, und eine Tochter empfingen uns am Ufer.

Nach den gewöhnlichen Complimenten und einem kurzen Überblick der schönen Gegend in das artige Gartenhaus, wo wir mit Tee und Gartenfrüchten bedient wurden. Lavater fing an, von seiner großen Reise, von seiner Überfahrt über den großen und kleinen Belt, von den Schiffen, von den Lotsen, ihrem Amte und ihrer Belohnung zu erzählen.

Man zeigte uns darauf 2 Gemälde von Pfenningers Tochter — Eines: eine Skizze zu einem Tableau, das eine Schweizer Gemeinde ihrem Herrn zur Dankbarkeit errichten wollte, weil er ihr das Jus prosentandi parochum überlassen. Das andere, Hercules, wie er die Alceste ihrem Gatten wieder zurückführt.

Spaziergang im Garten, wo meisten von Optik und Täuschungen des menschlichen Auges usw. gesprochen ward. Dies führte auf den Discours von geschmacklosen Gebäuden, Heterogenen Ameublement, Proportionsfehlern der bildenden Künstler.

Als ich mit ihm und Gessner allein war, gesprochen über Abendmahl, über den verschiedenen Verstand der Einsetzungsworte, und dem Centro Unitatis aller dissentienten: daß es ein Monument von der Liebe seyn, die uns alle, als S ü n d e r trägt: von einem neuen System darüber, das irgend eine besondere Classe von Freymäuern angenommen haben soll, wovon aber Lavater noch nähere Aufklärung zu erhalten wünschte usw.

Im Zurückfahren nach Zürich: von Buchau (gesprochen), Heggelin, Graf Fritz von Stadion. Dann erzählte er uns eine besondere Aventure mit der Fürstin Gallizin, die, ihn zu sehen, mehrere Posten gereist war: mit der er auch in einem Posthause zusammenkam, ohne sich einander zu erkennen usw. Von seinem ganz besonderen Trieb, Bremen nicht vorüber zu gehen und von der unverhofften Freude, die er da genoß, eben recht und wie geladen, zu Häfelis Antrittsrede zu kommen.

Von dem Privatleben des Graf von Bernsdorf.

Vom königlichen Schatz und dem großen Werte desselben.

Dann von meiner Frau, von ihrem Alter, von meinen Kindern: Er bat mich, ihm den Schattenriß meiner Frau zu schicken.

Wir baten ihn dagegen, uns zum lieben Andenken für uns und auch für meine Frau, ein Paar Zeilen von seiner Hand mitzugeben.

Er tat es gleich mit dem besten Willen und auf dem Schiffe noch schrieb er der Prinzessin und mir für mich und meine Frau einige Verse zum Andenken.

Mir gab er folgenden.

9. VIII. 1793

Gieb dem, der Dich bittet, und bitte von dem, der mit Lust giebt. So genießt Dein Herz die Lust des Empfahns und des Gebens.

auf dem Zürchersee

L.

Als Lavater die Prinzessin zum Schwerdt zurückbegleitet, und wir von Ihm mit schwerem, aber gerührtesten Herzen Abschied genommen hatten, bat ich Ihn noch, daß Er mir erlauben möchte, seine Frau und liebe Familie noch einmal zu sehen. Er nahm mich bei der Hand und führte mich fort.

Noch nie habe ich eine so erbauliche, süße, herzliche Stunde genossen als von 8—9 Uhr abends an der Seite der frommen Erzdulderin Lavater und ihrer zwei Töchter, Louise und Nette. Wie ward es mir so warm ums Herz, da sie das Gespräch so natürlich auf I h n, der unser Eins und Alles, der Anfänger und Vollender unseres Glaubens ist, zu lenken wußte.

Sie fragte nach Freund Sailer, und die Freude, daß er vor einem Jahre einige Tage in ihrem Hause gewohnt hat, war noch in ihren Hause gewohnt hat, war noch in ihren Mienen und Reden sichtbar. Sie fragte mit Theilnehmung um seine dormalige Verfolgungsgeschichte. Ich erzählte ihr ein und anders: dies führte uns auf das ihr ex praxi so sehr bekannte Kapitel von Leiden und Mut und Demut; und endlich auf den, der aus Liebe uns auch ein Vorbild des wahren, reinen Heldenmuts im bittersten Leiden ward.

Eindrücklich waren mir ihre Worte vom Kleinwerden, vom Kindersinne, vom Gefühl unsrer Armut und natürlichen Verderbens.

Es war die gefühlvollste Nicodemusstunde für mein Herz: beim Abschiede versprachen wir einander, uns nie, keinen einzigen Tag vor dem Herrn im Gebet zu vergessen — und Christum uns anders nicht als unsern Helfer und Retter aus aller Not — und uns als sein armes Gemächte, als seine kranke Kinder zu denken usw.

Ich ging noch zu Lavater in sein Schreibzimmer, der mir aufgab, Sailer und seinen übrigen Freunden in Schwaben zu sagen, daß er seine Reise-Geschichte, insoweit es tunlich, in der Handbibliothek herauszugeben gedenke: daß er aber das Wichtigste und Nichtmitteilbare davon in einem Zirkelbriefe nur an den Engsten Kreis seiner Vertrauten communiciren könne.

Er übergab mir ein Billet an Sailer, einige Stücke der Handbibliothek für denselben und Fenneberg usw., auch für seinen, wie er ihn nennt, Erzfrend Steiner. Dann drückte er mir unter Verheißung seines steten Andenkens den heiligsten Freundschaftskuß auf, und ich riß mich von Ihm los.“

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche, begr. von Dr. Mich. Buchberger, zweite, völlig neu bearb. Aufl. unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Mich. Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Eugen Seierich, Freiburg i. Br., hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, I. Band: A — Baronius. Freiburg Herder) 1957. 48 S. und 636 S. (= 1272 Sp.), 16 Taf. Subskr. Preis DM 69,—.

Unter dem Protektorat zweier Erzbischöfe, deren einer der Begründer des monumentalen Werkes ist, ist im vorigen Jahre der erste Band der neuen Auflage vom „Lexikon für Theologie und Kirche“ erschienen. Das ist ein sehr erfreuliches wissenschaftliches Ereignis, auf das die ZKG schon in ihrem letzten Heft kurz hingewiesen hat (S. 179). Wir stehen, wie es scheint, wieder einmal am Anfang einer Zeit der lexikalischen und handbuchartigen Zusammenfassungen, für die nach einer durch den Krieg verlängerten Pause überall ein dringendes Bedürfnis erwacht ist. Das vorliegende Werk wird von einer wissenschaftlichen Gemeinschaft getragen, die für die deutsche katholisch-theologische Forschung der Gegenwart repräsentativ genannt werden darf. Das zeigt — nächst dem Namen der Herausgeber — die lange Liste vorzüglicher Mitarbeiter und vor allem das Verzeichnis der Berater für die 50 verschiedenen Fachgruppen. Die Kirchengeschichte des Altertums wird durch Theod. Klausner, die des Mittelalters durch Andr. Bigelmair und Herm. Tüchle, die der Neuzeit durch Hub. Jedin versorgt. Für die Patrologie zeichnet Hugo Rahner, für die Hagiographie Ferd. Baumann, für die Byzantina Frz. Dölger, für die Liturgiewissenschaft Jungmann und für die christliche Archäologie Engelb. Kirschbaum. Die Dogmengeschichte hat Joh. Auer, das Kirchenrecht Klaus Mönsdorf, die Klostergeschichte Mich. Hartig, das Ordenswesen Konr. Hofmann übernommen. Wir stehen überall auf festem, wissenschaftlich geprüftem Grund.

Das Gesamtwerk ist nach wie vor auf zehn Bände berechnet; aber jeder Band ist so stark vergrößert, daß das Werk im ganzen um etwa ein Fünftel gewachsen ist. Das entspricht relativ auch dem Wachstum der RGG von der 2. zur 3. Auflage. Der absolute Umfang ist beim LThK natürlich erheblich größer (und macht durch das dicke Papier einen noch mehr vergrößerten Eindruck) — der gegenwärtige Band ist dem entsprechenden Teil der RGG um gut 11 Bogen überlegen.

Die Kirchengeschichte ist durchweg stark berücksichtigt, ebenso die dazu gehörige Geographie und Archäologie. Karten und Tafeln mit Abbildungen sind reichlich beigegeben. Bezeichnend für die Anlage ist die weitgehende Aufgliederung des Stoffes nach knappen Einzelstichworten, die gerade das biblische Gebiet und die zahlreichen Personen der Kirchengeschichte betreffen. Ein für den Leser nicht immer angenehmes System rücksichtsloser Abkürzungen ermöglicht es, auch in weniger ausgedehnten Artikeln erstaunlich viel sachliche Mitteilungen unterzubringen, die durch die sehr sorgfältigen Literaturangaben in willkommener Weise ergänzt werden. Die größeren Artikel, durch Abschnittsüberschriften deutlich gegliedert, sind infolgedessen vielfach recht ausgezehrt (vgl. z. B. „Afrika“ mit wenig über zwei Seiten Text, der zu einem guten Teil aus Verweisstichworten besteht);

doch finden sich natürlich auch gewichtigere Beiträge, die, wie es der Herausgeber wünschen, „mehr als eine bloße erste Information“ zu bieten haben. Ich nenne beispielsweise Abendländisches Schisma (Villiger), Abendmahlsstreit (Geiselmann), Absolutismus (mit einem besonderen Abschnitt über den „konfessionellen Absolutismus in den geistlichen Territorien Deutschlands“; Just), Altar (Klauser), Antichrist (Tüchle) oder Aufklärung (A. Schwarz, E. Heigel und L. Scheffczyk). Hier findet man oft auch recht ausführliche, immer objektive Referate über den Stand der wissenschaftlichen Diskussion. So verzeichnet Wickenhauser in seinem recht konservativen Artikel über die „Areopagrede“ auch die abweichenden Urteile protestantischer Autoren, und Loosen unterrichtet unter „Apokatastasis“ sogar über die einschlägigen Meinungen von Althaus, Barth, Brunner und Stauffer. Besonders interessant sind solche Stichworte, die man in unseren Nachschlagebüchern so leicht nicht finden wird — etwa „Anglikanische Weihen“ (Clark), „Aufnahme Marias in den Himmel“ (Schmaus) oder auch „Adel und deutsche Kirche“ (Bosl). Viele Beiträge überraschen durch die betont dogmatische Form der Anlage, wie denn eine entschiedene kirchlich-theologische Stellungnahme vielfach auch dort erscheint, wo wir eher eine geistesgeschichtliche Analyse erwartet hätten. K. Rahners Artikel „Ablaß“ ist z. B. folgendermaßen gegliedert: 1. Kirchliches Lehramt (d. h. die gültige Praxis und die offiziellen Definitionen); 2. Schrift; 3. Tradition (hier die ganze Kirchengeschichte bis zum Ausgang des Mittelalters; die reformatorische Kritik wird nicht behandelt); 4. Theologische Deutung; und zuletzt 5. Kirchenrechtlich (Hödl) und 6. Pastoraltheologisch (Antweiler). Interessant ist es auch, die hier wie dort neuen Artikel über „Abendland“ aus der RGG (Ernst Wolf) und aus dem LThK miteinander zu vergleichen. Dieser ist gut sechsmal so lang als jener und bietet nach einer Ableitung und Deutung des Begriffs (von A. Halder) einen Beitrag „zur Theologie des Abendlandes“ von K. Rahner. Er betont, daß „das Abendland als heilsgeschichtliche Größe sich selbst aufzuheben hat (aufheben soll und sich dabei in Schuld aufheben „muß“) und dies seit dem Beginn des neuzeitlichen Individualismus, der Reformation, des Wegfalls des Gegenbegriffs Byzanz und seit dem Beginn der europäischen Weltexpansion schon begonnen hat“, klingt aber mit einem ähnlich verstandenen „Europa“-Begriff doch positiv aus.

Mit Freude stellen wir fest, daß die neue Auflage mit der Abteilung „Oecomenica und Una sancta“ und „Protestantische Theologie“ zwei neue Fachbereiche geschaffen hat, die der hierfür besonders zuständige Herausgeber Josef Höfer selbst übernommen hat. Dem Willen zum sachlichen Verstehen der evangelischen Auffassungen merkt man überall. Bei der Augsburger Konfession ist jetzt ein eigener Abschnitt „Beurteilung“ hinzugefügt, in dem Sartory zwar auch die kritischen Äusserungen Luthers usw. zusammenstellt, das Bekenntnis im Ganzen aber doch zu „einer wertvollen Basis für das interkonfessionelle Gespräch“ erklärt. Viele „Mißverständnisse“ zwischen den Konfessionen entspringen freilich weniger einem einfachen Mißverstehen des Gesagten als einem anderen Verständnis der gemeinten Sache selbst und lassen sich insofern kaum wirklich beheben; aber eben darum ist es auch für den anders denkenden Leser lehrreich zu sehen, wie der Protestantismus im Spiegel des katholischen Verständnisses erscheint, der heute nicht mehr ein willkürlich zerrender Hohlspiegel ist.

Seinen Hauptwert für den Kirchenhistoriker wird das vielseitige Werk, dessen allgemeine kirchlich-theologische Haltung hier nicht zu besprechen ist, natürlich vor allem als Orientierungshilfe und Nachschlagebuch behalten. Es wird ihm dank seiner technischen Bequemlichkeit, seiner Solidität und Stofffülle in der erstrebten „nüchternen Redlichkeit“ der wissenschaftlichen Grundhaltung immer gute Dienste leisten. Wir wünschen dem dankenswerten Unternehmen in der eingeschlagenen Richtung glücklichen Fortgang!

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Alte Kirche

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klauser. Bd. III, Lfg. 20—24 (= Sp. 481—1272: Cyprianus III-Dogma I); Bd. IV, Lfg. 25—27 (= Sp. 1—480: Dogma II-Ebenholz). Stuttgart (Hiersemann) 1956—1958; je Lfg. DM 12.50.

Das Reallexikon für Antike und Christentum ist den Lesern dieser Zeitschrift aus mehreren Besprechungen und Hinweisen gut bekannt. Es ist einmalig in seiner umfassenden Anlage, in der Fülle der behandelten Phänomene und beinahe auch in der Zahl der in- und ausländischen Mitarbeiter. Über das Ziel des Werkes braucht nicht noch einmal referiert zu werden. Der Herausgeber, Theodor Klauser, hat in einem Prospekt die Bedeutung der Sache, um die es bei dieser Arbeit geht, umrissen: „Die Zeit der Umbildung der vorchristlichen Antike zur christlichen Spätantike gehört zu den entscheidenden Epochen der europäischen Geschichte. Auf dieser Umbildung beruht zu einem wesentlichen Teil das europäisch-christliche Mittelalter. Auch was an antiken Elementen heute noch unter uns lebt, ist überwiegend durch diesen Umbildungsprozeß hindurchgegangen. Die genaue Erforschung und lebensvolle Darstellung dieser Periode in allen ihren Einzelercheinungen ist deshalb von vordringlicher Bedeutung“. Je weiter das Unternehmen fortschreitet, um so deutlicher wird, daß das RACH sein Ziel, nämlich diesen Prozeß der Umbildung der Antike in die christliche Spätantike zu erfassen und lexikalisch darzustellen, erreichen wird. Um den Fortgang der Arbeit und die Vollendung des Werkes sicher zu stellen, hat Klauser ein Institut gegründet („Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike“) und will in Zukunft auch ein „Jahrbuch für Antike und Christentum“ herausgeben, das der Entlastung und der Fortführung der lexikalischen Arbeit dienen wird. Es bedarf kaum eines Wortes, daß dieser Konzentration der Arbeit an dem Problem ‚Antike und Christentum‘ größte Bedeutung zukommt.

Die jetzt zur Besprechung vorliegenden Lieferungen 20—27 enthalten wieder eine Fülle von wertvollen Artikeln, auf die leider nicht alle eingegangen werden kann. Nur einige Beispiele seien herausgehoben, um die Eigenart und den Wert des RACH zu unterstreichen.

Die Problematik, der das Wörterbuch gewidmet ist, muß unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: es geht dabei um religionsgeschichtliche, kirchengeschichtliche, kulturhistorische und begriffsgeschichtliche Fragen, um nur ein paar Seiten dieses komplexen Vorganges des Überganges von der Antike zur christlichen Spätantike zu nennen. Die religionsgeschichtliche Arbeit scheint mir bei diesen Lieferungen immer besser zur Geltung zu kommen. Das ist nicht zuletzt auch das Verdienst von A. Hermann, der zu dem engeren Arbeitskreis von Klauser gehört und der jetzt wieder eine Reihe vorzüglicher Beiträge geliefert hat: *Dach II*, *Danae*, *Danaiden*, *Daphne*, *Deukalion*, *Dialog* (zusammen mit G. Bardy), *Diamant*, *Dolmetscher*, *Dornstrauch* und *Durst*. Alle diese Stichwörter werden, unter Beibringung von reichem Material, der Zielsetzung des RACH entsprechend behandelt. Dabei gelingt es immer besser, die verschiedenen Teile (Orient, griechisch-römische Antike und christliche Antike) zu einer Einheit zu verbinden. Besonders eindrucksvoll sind die Artikel *Dolmetscher* und *Durst*, beide ungeheuer reichhaltig, übersichtlich und instruktiv (zu *Dolmetscher* Sp. 42: Athanasius war wohl nicht nur zwei- sondern dreisprachig; zu seinen lateinischen Kenntnissen vgl. z. B. Tom ad. Antioch. 10, PG 26, 808C. Weiter wäre darauf zu verweisen, daß die Logos-Vorstellung für das Problem des Dolmetschens besonders wichtig war, v. a. für die theoretische Erörterung. H. sagt Sp. 45 richtig: „Die vorstehenden Textstellen über den Mittler (Mesites), die vom Sprachen-D. scheinbar etwas wegfüh-

ren, sind in unserem Zusammenhang wichtig, weil sie die theologische Bedeutung des letzteren zeigen. Insofern Mittlertum, in der Weltordnung oder zwischen Menschen, wesentlich christlich zu nennen ist, befindet sich der Sprachmittler nach Auffassung der Väter in einer naturaliter christlichen Position“. Hier wäre in Zukunft unter Berücksichtigung der Logos-Vorstellung und deren Beziehung zum Mittlergedanken noch manches zu klären). Die genannten Artikel zeigen auch, wie sich die religionsgeschichtliche Arbeit, wenn sie richtig getan wird, zur kultur- und geistesgeschichtlichen Analyse ausweitet, wie andererseits aber die kultur- und geistesgeschichtliche Forschung religionsgeschichtlich relevante Aussagen ermöglicht.

Das wird auch an einigen anderen Beiträgen deutlich, die ebenfalls religionsgeschichtliche Fragen (in weitem Sinn des Wortes) behandeln. So ist der Art. *Delphin* (von Erna Diez) ein gutes Beispiel dafür, was das RACH sein will und sein kann. Im ersten Teil werden die Aussagen und Nachrichten der Antike gesammelt: Naturkundliches, Eigenschaften, Beziehungen zum Menschen, Götter- und Heroenmythen, Verstirnung, bildliche Darstellungen, Symbolik. Dann folgt ein kurzer Abschnitt über AT und Judentum, dem sich dann die Erörterung der christlichen Zeugnisse anschließt: literarische Erwähnungen, Heiligenlegenden, bildliche Darstellungen und Symbolik. Hier hat der Leser alles, was er über den Delphin in Antike und Christentum wissen muß, auf knappem Raum zusammen. Ähnlich ist es bei dem Art. *Drache* (von R. Merkelbach), der auch für die grundsätzliche Frage nach dem Aussagegehalt der Legende wichtige Hinweise enthält.

Einer der längsten Artikel ist der *Dirne* gewidmet (von H. Herter, der Abschnitt über Israel von A. Hermann). Dieses an sich sicher nicht sehr erfreuliche Thema ist so umfassend bearbeitet, daß der Artikel den Charakter einer Monographie trägt. Kontinuität und Wandel in der Praxis, in der soziologischen Struktur, im Recht und in der Beurteilung bei dem Übergang von der heidnischen Antike zum christlichen Altertum werden deutlich.

Geographische und archäologische Beiträge waren schon immer ein wichtiger Teil des RACH. Die Artikel *Cyprus*, *Dacia* und *Donauprovinzen* (von E. Kirsten, *Donauprovinzen* zusammen mit A. Lippold) sind wieder so reichhaltig, wie man es sich nur wünschen kann. Literarische und archäologische Zeugnisse werden zusammengetragen, und es entsteht vor dem Leser ein Bild dieser Provinzen, wie es sonst kaum so vollständig geboten wird (zu *Cyprus* Sp. 494: Es ist mir fraglich, ob man den Nachrichten der Apostelgeschichte über die gemeinsame Mission von Barnabas und Paulus auf Cypern trauen darf; auch von einer Bekehrung des Sergius Paulus kann kaum die Rede sein, jedenfalls berichtet selbst Lukas nichts von einer Taufe dieses Mannes). Von den archäologischen Beiträgen seinen wenigstens *Dach I* und *Decke* genannt (beide von F. W. Deichmann). Auch *Dura-Europos* (von Eissfeldt) muß hier erwähnt werden; der Artikel zeichnet sich nicht zuletzt durch eine besonders reichhaltige Bibliographie aus. Weiter sei in diesem Zusammenhang auf den Artikel *Devotionalien* (von Kötting) hingewiesen, der diese „Gebrauchsgegenstände der privaten Religiosität“ in Heidentum und Christentum behandelt und das Anwachsen dieser Form der Frömmigkeit im christlichen Raum durch reiches Material belegt.

Die biographischen Artikel des Lexikons bieten den Bearbeitern wohl immer besondere Schwierigkeiten. Denn der Leser soll ja nicht nur über Leben und Werk der betreffenden Person unterrichtet werden, sondern es soll vor allem das zusammengetragene werden, was unter das Thema „Antike und Christentum“ gehört, sei es daß das antike Erbe herauszustellen ist, sei es daß das Nachleben aufgezeigt werden muß. Der Artikel *Demosthenes* (V. Buchheit) ist vorbildlich, vor allem in der Darstellung der Wirkungsgeschichte. Auch *Cyryll von Alexandrien* hat eine gute Darstellung gefunden (G. Jouassard), die mit Liebe zu dieser umstrittenen Gestalt geschrieben ist. Der Auseinandersetzung mit Heidentum, Judentum und Haeresie wird breiter Raum gewährt. Wenn Jouassard schreibt: „man müßte diese Hs. (= Cod. Ottob. lat. 70) wie überhaupt die ganze abendländische C.-Überlie-

ferung im einzelnen untersuchen, um die Wirkung C.s auf den Westen von den Anfängen bis heute richtig einschätzen zu können“ (Sp. 513), so weist er damit auf ein wichtiges Arbeitsfeld — nicht nur für Cyrill. *Decius, Diocletianus* und *Domitianus* sind weitere biographische Beiträge, die erwähnenswert sind. Während *Decius* (von Karl Groß, mit Material von E. Liesering) etwas breit geraten ist, führt William Seston in dem Artikel *Diocletianus* gut in die Problematik des geistigen und religiösen Umbruchs ein, den wir im allgemeinen mit Konstantin zu verbinden pflegen. Die Christenverfolgung ist nach Seston „die logische Konsequenz des zur Vollendung gelangten tetrarchischen Systems; sie hat sich dem Iovius D. aufgedrängt als eine, wenn man mit Laktanz so sagen will, schmerzliche, aber jedenfalls unvermeidliche religiöse Pflicht“ (Sp. 1051). *Dionysius Areopagita* erfährt durch René Rocques eine umfassende Würdigung, in der zwar das neuplatonische Erbe deutlich hervorgehoben wird, das Schwergewicht aber doch eher darauf gelegt wird, aufzuweisen, wie „er am Wesentlichen der biblischen und kirchlichen Lehren festhalten konnte, auf die er sich so oft beruft“ (Sp. 1086). Hier wird manches Widerspruch finden.

Das wichtige Stichwort *Doxographie* hat in B. Wyss einen sachkundigen Bearbeiter gefunden, der u. a. zeigt, wie durch die Bekämpfung der Häresie die Doxographie für die Kirche einen neuen Aspekt erhält. Eine ähnliche Problematik erfährt ja auch bei *Dialog* (A. Hermann und G. Bardy; bes. wichtig durch die Aufzählung der vorhandenen Werke). Kirchengeschichtliche Erscheinungen wie der *Donatismus*, der in W. Frend den sachkundigsten Bearbeiter gefunden hat, oder *Diakon*, dessen schwierige Problematik Th. Klauser in sachgemäßer Anordnung (erst christliches, dann außerchristliches Material) abgewogen dargestellt hat, haben den ihnen gebührenden Platz gefunden. Auch das Stichwort *Diaspora* gehört in diesen Zusammenhang (A. Stuiber).

Schließlich muß noch der Artikel *Demut* von A. Dihle hervorgehoben werden — eine umfassende Monographie zur Geschichte der antiken und spätantiken Ethik. Mit Recht kann Dihle seinen Artikel beschließen: „Die Entwicklung der christlichen D. Lehre ist typisch für die Geschichte der Theologie überhaupt. Die unter dem Einfluß griech. Denkens vorgenommene begriffliche Erfassung der ntl. Verkündigung findet ihre erste umfassende Systematisierung bei Origenes, festigt sich in der klassischen Väterzeit und gipfelt in der Theologie Augustins“ (Sp. 776). Daß dem wirklich so ist, hat Dihle in seinem Beitrag einleuchtend erwiesen.

Mit besonderer Bewegung liest man den Artikel *Domus aeterna* von Eduard Stommel: Der Verfasser ist am 26. September 1958 auf der Rückreise aus Rom im Alter von 48 Jahren plötzlich verstorben. Er gehörte zu dem engeren Mitarbeiterkreis des Herausgebers des RACH und war diesem Werk besonders verbunden. Der Beitrag *Domus aeterna* war eine seiner letzten Arbeiten und zeigt die Kenntnisse, den Fleiß und die umfassende Bildung, die ihn auszeichneten. Sein Tod hinterläßt eine fühlbare Lücke: *dissoluta terrestri huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur.*

Bonn

W. Schneemelcher

Hans Graß: *Ostergeschehen und Osterberichte*. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1956. 301 S. brosch. DM 22,80.

Das Interesse des Verfassers an seinem Thema ist ein durchaus theologisches. Sein Ausgangspunkt ist die Klage, daß in der dogmatischen Arbeit die Ergebnisse der kritischen Forschung zu schnell übergangen werden, sein Ziel eine Theologie der Auferstehung; daher schließt das Buch mit Predigtsskizzen zu Oster- bzw. Himmelfahrtstexten. Es verlangt darum eine theologische Auseinandersetzung, für die hier leider kein Raum ist.

Der erste Teil behandelt die Ostergeschichten der Evangelien, der zweite das Osterzeugnis des Paulus mit dem Ergebnis, daß nur die von Paulus berichteten Er-

scheinungen historisch gesichert sind. Dieses Ergebnis nur einem allzu großen Skeptizismus zuzuschreiben, besteht m. E. nicht der mindeste Anlaß, bedauerlich aber scheint mir, daß der Verf. nur auf die Frage der Historizität achtet und nicht auch den Versuch einer theologischen Exegese unternimmt. So ergibt sich eine sorgfältige und durch umsichtige Literaturbenützung ausgezeichnete, aber nicht besonders originelle Zusammenfassung der Ergebnisse historisch-kritischer Arbeit. Unter dem Titel: „Probleme des Ostergeschehens“ wird dann die Galiläafrage, das Datum des dritten Tages und die Frage des leeren Grabes abgehandelt, ohne daß sich neue Gesichtspunkte ergeben. Die Erscheinungen des Paulus werden in die pneumatischen Erfahrungen der Urgemeinde eingeordnet, was ich ebenfalls für richtig halte, dann aber gedeutet auf eine Weise, die der „objektiven Visionshypothese“ nahekommt: der Glaube wird „in den Visionen der Jünger Gott am Werk sehen“ (S. 244), genauer: es ist im Glauben „beschlossen, daß Gott auch und zwar primär an Christus gehandelt hat“ (S. 244), d. h. ihn wirklich auferweckt hat. Die psychologische und die historische Ableitung des Osterglaubens wird als theologisch untragbar abgelehnt, die letztere m. E. zu Unrecht, denn „geschichtlich“ braucht ja nicht einfach „immanent“ zu bedeuten. Der Verf. nennt seine Theorie „eine theologische und keine historische Hypothese“, weil sie die transsubjektive Wirklichkeit behauptet, ohne sie beweisen zu können. „Gottes Offenbarung entzieht sich auch hier der objektiven Feststellbarkeit“ (S. 249).

Für den Verfasser ist die Hauptsache offenbar der vierte Teil, in dem er die Frage nach der „Begründung unseres Osterglaubens“ stellt (S. 257). Dieser kann ja nicht auf Erfahrung begründet werden wie bei den ersten Zeugen. G. gewinnt seine Lösung in Auseinandersetzung mit Wilh. Herrmann, Martin Kähler und Bultmann: das Wesentliche am Christuszeugnis ist, daß Christus als der erhöhte Herr verkündigt wird. In dieser Verkündigung erweist er sich als Herr, „indem er durch das Wort seiner Zeugen Macht über Menschenherzen gewinnt“ (S. 276) und sich im Dasein und im Leben der Gemeinde als der Herr erweist. Zwar läßt sich die Wirklichkeit Christi nicht aus der Erfahrung der Christen „erschließen“, aber indem der Christ „sich gläubig auf Christus richtet, wird ihm doch auch Erfahrung der das Leben bestimmenden Macht Christi geschenkt“ (S. 278). Wir werden heute des Osterglaubens gewiß, indem uns zu zuerst der erhöhte Herr gewiß wird und wir diesen dann auch als den Auferstandenen begreifen, wofür schließlich Emil Brunner als Zeuge aufgerufen wird (S. 280). Die Osterverkündigung hat dann nicht das Ereignis der Auferstehung, sondern den auferstandenen und erhöhten Herrn zum Inhalt.

Es ist ein (hier leider unvermeidbares) Unrecht, wenn man die Gedanken des Verfassers so kurz wiedergibt; er hat Anspruch darauf, sorgfältig gehört zu werden. Mir scheint seine Lösung freilich theologisch unmöglich zu sein. Im NT hat man zunächst das Ereignis verkündigt und auf Grund davon die Erhöhung Christi geglaubt; Graß will die Auferstehung nur auf Grund der Erhöhung verkündigen und vertauscht so, offenbar bewußt, weil er dies in unserer Lage für unvermeidlich hält, Grund und Folge. Er scheut sich dann auch nicht, den Wortbegriff des NT zu korrigieren, weil sich weder die Position Luthers noch die Käblers in unserer Lage wiederholen lasse (S. 273). So bleibt nur die Erfahrung, die man, natürlich als „Glaubens“-Erfahrung, je und je mit dem Erhöhten machen kann, d. h. ein rationalistisch unterbauter und modernisierter Pietismus, für den das „Wort“ eher „Ausdruck erfahrener Offenbarung“ als Offenbarung selbst ist. Der eschatologische Charakter der Heilsereignisse wird dabei völlig übersehen, jedenfalls nicht interpretiert. Eine theologisch einigermaßen sorgsame Exegese der Osterberichte ergibt m. E. daß sie gerade nicht sagen wollen, daß der Glaube der ersten Zeugen auf der Erfahrung von Ostern beruhte, und auch, daß ihre Bedeutsamkeit viel weiter reicht als nur zu der Bezeugung: „Er lebt!“

Das Buch ist um seiner Ehrlichkeit willen zu begrüßen. Es bleibt ein Verdienst, das Problem so nachdrücklich wieder zur Debatte gestellt zu haben. Es ist aber zu hoffen, daß ihm — nicht bloß wegen der „Radikalität seiner Ergebnisse“ — widersprochen werden wird.

Bonn

E. Bizer

Gerhard Delling: Der Gottesdienst im Neuen Testament. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1952. 174 S. brosch. DM 9,80.

Dies Buch will die „Wesensmerkmale des urchristlichen Gottesdienstes“ herausarbeiten, also weder die Geschichte seiner Gesamtentwicklung schildern, noch dies oder jenes Einzelproblem untersuchen, noch eine Theologie des Kultus geben. Es setzt die Gesamtdarstellungen und Monographien voraus und liefert eine kritische Ergänzung, Präzisierung oder Reduktion der aufgestellten Thesen (wobei die Auseinandersetzung mehr implizit als explizit geschieht); doch wird die Auffassung des Verf. von der Geschichte und vom Sinn des urchristlichen Gottesdienstes immer wieder sichtbar. Der Verf. behandelt in Kap. III—XI bestimmte Fragenkomplexe des urchristlichen Kultes: Geistwirkungen, Aufbau, Formeln, Bekenntnis und Hymnus, das Wort, Gebet, Handlungen, Ämter, den äußeren Rahmen (S. 32—151), und zwar so, daß er die „kennzeichnenden Merkmale“ dieser Erscheinungen in Abgrenzung gegen die jüdischen und heidnischen Parallelen heraushebt. Dieser Abgrenzung dienen auch die grundsätzlichen Kapitel I und II (Scheidung, Sinngebung), während das XII. Kap. (Gemeinde) die Fülle der Motive zusammenfaßt. Es ist nicht möglich, über all diese Untersuchungen im einzelnen zu referieren und kritisch Stellung zu nehmen; es können nur einige Hauptpunkte herausgehoben werden. 1. Kennzeichnend für die Ergebnisse aller Teilfragen ist der Satz: „Die neue Wirklichkeit in Christus, von der her das Neue Testament lebt, hat eine völlige Umwandlung, ja Neuschöpfung des Begriffs des Gottesdienstes zur Folge“ (S. 19). 2. Der urchristliche Gottesdienst sei strukturell vom synagogalen überhaupt nicht beeinflusst, habe auch im einzelnen recht wenig (auch die Ämter nicht) aus ihm übernommen; erst im 2. Jh. sei die Angleichung erfolgt. 3. Sein Aufbau sei aus den Paulusbriefen und dem 1. Petr. zu erschließen (Gruß, Eingangsgebet, Thema der Verkündigung, hymnische Partien, Segenswunsch). 4. Delling unterscheidet zwei Formen, Wortgottesdienst und eine Feier, die Wort- und Sakramentsgottesdienst verbindet (gegen Cullmann, der die Existenz nur der letzteren behauptet). 5. Es habe keine Lesung des AT im urchristlichen Gottesdienst gegeben; nachweisbar sei nur die Lesung der Paulusbriefe in den paulinischen Gemeinden.

Bedenken erheben sich gegen die Methode und gegen die Ergebnisse des Buches. Die literarkritische und formgeschichtliche Problematik der Texte wird zu wenig berücksichtigt; das macht sich einmal bei der Besprechung von Jesu Stellung zum jüdischen Kult bemerkbar und dann in der Auffassung des apostolischen Zeitalters, die von einem m. E. zu großen Vertrauen zur Apg getragen ist. In den Kapiteln über Formeln, Bekenntnis und Hymnus, das Wort und Gebet vermißt man die *Formanalyse*, die dringend nötig ist und ohne die ein Weiterkommen in den betr. Fragen unmöglich ist. Auch der *religionsgeschichtliche Vergleich* — so interessant er im einzelnen ist — läßt unbefriedigt, da er sich teils nur in Andeutungen bewegt, teils mit Material arbeitet, dessen Geltung für die Zeit des NT fraglich ist; so dürfte z. B. die auf Grund der Bakchen des Euripides geschilderte dionysische Ekstase kein mit dem korinthischen Enthusiasmus vergleichbares Phänomen sein. Zu den Ergebnissen bzw. Thesen des Buches nur zwei Bemerkungen. Das *Gesamtbild*, das sich aus der Arbeit ergibt, ist zu wenig differenziert, zu uniform. Von den *Einzelthesen* scheint mir die Bestreitung alttestamentlicher Lesungen im urchristlichen Gottesdienst besonders fragwürdig zu sein. Die Auseinandersetzung des Judentums mit dem Judentum forderte die Lesung und Auslegung des AT in der Gemeinde; daß dies so war, zeigt der „Schriftbeweis“ (in verschiedenen

Stadien seiner Entwicklung) im ältesten Kerygma (1. Kor. 15, 3 ff.), im ältesten Passionsbericht und im Schema der Missionspredigt an die Juden (laut Apg.). Die Verwendung des Schriftbeweises in den Paulusbriefen, auch in den an vorwiegend heidenchristliche und nicht von Judaisten infizierte Gemeinden, setzt voraus, daß auch in der Heidenkirche das AT gelesen wurde; sonst wären diese Briefe weitgehend (im Röm. z. B. Kap. 1—5; 7; 9—11) für den heidenchristlichen Teil seiner Adressaten unverständlich gewesen. Daß auch für die Heidenchristen nicht nur die Worte des Herrn, sondern auch „die Schrift“ Autorität war, sagen nicht nur Stellen wie 1. Kor. 10, 11; 2. Kor. 3, 14 f. und Joh. 2, 22, sondern das zeigen auch die am stärksten hellenistischen Schriften des NT (Apg., Hebr. und 1. Petr.), die weit mehr als die Paulusbriefe vom AT Gebrauch machen. Schließlich hätten die Juden die LXX nicht durch andere Übersetzungen zu verdrängen brauchen, wenn die Christen die LXX nicht als heiliges Buch benutzt hätten.

Es wären noch viele kritische Fragen an diese Untersuchung zu stellen. Doch auch da, wo sie zum Widerspruch herausfordert, regt sie an und führt sie weiter; als Materialsammlung ist sie unentbehrlich.

Bonn

P. Vielhauer

Gerhard Kehnscherper: Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei. Eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung von den alttestamentlichen Propheten bis zum Ende des Römischen Reiches. Halle (V. E. B. Niemeyer) 1957. 187 S. geb. DM 11,80.

Wer den einleitenden Abschnitt „zur Methodik“ gelesen hat, der weiß, wie dieses Buch seinen ungeheuren Gegenstand auf noch nicht 180 Seiten bewältigen kann und wo es hinaus will. Es gilt, die marxistische Geschichtsphilosophie, für deren Richtigkeit „viele Beweise erbracht sind“, innerhalb der Theologie und der kirchengeschichtlichen Forschung endlich zur Anwendung zu bringen. Dann wird man, heißt es, begreifen, daß das historische Versagen der christlichen Kirche vor der Sklaverei verständlich ist, weil eine wirkliche Änderung dieser „gesetzmäßigen Stufe innerhalb der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft“ nur durch eine Änderung der Produktionsmittel möglich war. Trotzdem ist es beschämend und schuldhaft, daß die Kirche sich mit der Sklaverei abfand und später die „absterbende Gesellschaftsordnung“ ihrerseits sogar noch zu stützen suchte. Dies gilt es zu erkennen und daraus auch für die von Jesus ebenso geforderte Beseitigung des Krieges die entsprechenden Folgerungen zu ziehen.

Schon das erste, alttestamentliche Kapitel bemüht sich, das Elend der Sklaven möglichst greuelvoll zu schildern. Die prophetische Predigt war angeblich auch ein Protest gegen die Sklaverei. An sie knüpfte Johannes der Täufer an, wenn er gegen die „Herrenschlechter“ und „wohlhabenden Stände“ die „sozialethischen Forderungen nach Gleichheit und Gerechtigkeit“ vertrat, und in diese Linie gehört natürlich auch Jesus hinein, „der zu den sozialen Problemen seiner Zeit eindeutig und in kühner Weise Stellung nahm.“ Die Nazarethpredigt muß offenbar an die prophetische Verkündigung angeknüpft haben, so daß die reichen Sklavenhalter Jesus daraufhin töten wollten, und die Tempelreinigung war eine Ausrufung des Jahres der Gnade, also auch der Sklavenbefreiung. Zwar verwahrt sich der Verf. wiederholt gegen den naheliegenden Einwand, daß er die Heilsbotschaft Jesu in den Bereich innerweltlicher Ideale verschoben habe (z. B. S. 95), aber trotzdem werden die Forderungen Jesu durchaus in der bekannten sozialreformerischen Weise mißdeutet. Da die Texte diese Deutung bekanntlich nicht rechtfertigen können, wird hiergegen das gewohnte Argument strapaziert, die Jünger hätten Jesus von ihren jüdischen Voraussetzungen her eben nicht richtig verstanden und die Überlieferung seiner Worte sei daher weithin einseitig und parteiisch geworden. Paulus macht größere Schwierigkeiten. Einerseits heißt es, daß er das Ideal „einer klassen-

losen Gesellschaft“ vertreten habe und daß seine Predigt, wenn er vor dem „Joh der Sklaven“ (Gal. 5, 1) warnte, natürlich konkret verstanden werden müßte; andererseits läßt sich sein den Wünschen des Verfassers genau entgegengesetzter und ausdrücklich ausgesprochener Standpunkt in der Sklavenfrage doch nicht völlig übersehen. So wird der Widerspruch dadurch ein wenig verwischt, daß die Besprechung auf zwei Kapitel verteilt wird. Der Verf. möchte als Theologe und „Diener der Kirche“ ernst genommen werden und bekommt daher im wesentlichen erst jenseits des N.T. sein freies Feld. Hier kann er sich unbekümmert gegen die altkirchlichen Autoren stellen, die „die ursprüngliche, revolutionäre Botschaft Jesu“ und seine „sozialethischen Forderungen nach Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit“ weithin vergessen haben. Sein besonderer Zorn gilt dabei der römischen Kirche, die — im Stil einer wohlbekannten Propaganda — für die meisten Übel besonders verantwortlich gemacht wird.

Auch in den späteren Kapiteln fehlt es nicht an abenteuerlichen Auslegungen und Behauptungen. So soll schon Ignatios Rom. 4, 3 die Überzeugung geäußert haben, daß man als Sklave gar nicht in der Lage sei, sein Leben für Gott zu heiligen (S. 108). Daß der Zustrom der Sklaven zur Kirche „bald“ nachließ, weil man hier „letztlich auf die Not des Sklavenproletariats gar nicht einging“ (123), ist zwar eine im Sinne des Verf.s naheliegende, aber ganz willkürliche und haltlose Behauptung. Was in dem Kapitel über „die Bewahrung der ursprünglichen Botschaft Jesu in verschiedenen Nebenströmungen der Kirche“ geboten wird, bedarf leider auch keiner ausführlichen Besprechung. Für die Ebioniten wird auf das Wort Jesu an den reichen Jüngling nach dem Hebräerevangelium verwiesen, welches „beweist“, wie radikal andererorts die sozialen Aussagen der Herrenworte fortgeschnitten worden sind. Die Chiliasten erwarteten das Heil, wenn auch künftig, so doch immer noch „auf dieser Erde“. Die Essener, Therapeuten, Karpokratianer waren kommunistisch orientiert und duldeten keine Sklaven. Bei den „Asketenvereinigungen des 3. und 4. Jahrhunderts“ läßt sich etwas Derartiges zwar nicht belegen; aber eben darum „harrt“ die Frage noch „einer gründlichen Untersuchung“; denn sie waren doch aufopfernde Leute, die also wohl auch im Sklaven ein Gotteskind sehen mochten (S. 146 f.)! „Der Donatismus muß angesehen werden als direkte christliche Fortsetzung der alttestamentlichen Prophetie, welche den Anbruch der Gottesherrschaft zum Heile der Unterdrückten, Gefangenen und Sklaven verkündigt hatte“ (S. 156).

Das Buch enthält viel moralische Deklamation, Verdächtigung andersdenkender Forscher und keine selbständige eigene Arbeit. Es ist auch als Stoffsammlung nicht zu brauchen. Polemisiert wird viel, aber meist gegen ältere und vielfach auch veraltete Literatur. Die Auswahl der Texte ist flüchtig und erfolgt weithin aus zweiter Hand. Das spürt man, wenn beispielsweise auf S. 91 Kaiser Hadrian seinem Schreibsklaven mit dem Griffel, S. 115 aber mit der Rohrfeder das Auge ausstößt (Westermanns Zweifel an der ganzen Begebenheit wird natürlich nicht anerkannt, und dessen neues Werk zur Sklavenfrage scheint dem Verf. wie so vieles andere überhaupt unbekannt geblieben zu sein). Blandina heißt bei Kehnscherper „Blandia“ (S. 119); Origenes schrieb seine Widerlegung des Kelsos „noch 100 Jahre“ später (S. 110); durch „den leidenschaftlichen Haß der römischen Bischöfe“ wurde „der große Kirchenvater Cyprian in die Häresie gedrängt“ (S. 149). Die bekannte Wendung des Pliniusbriefes über die Christen „perseverantes duci iussi, neque enim dubitabam“ usw. wird übersetzt: „Die Verstockten ließ ich vorführen (!) und (!) war keinen Augenblick im Zweifel darüber, daß ihr Starrsinn . . . bestraft werden müßte . . .“ (S. 105 Anm. 10).

Die Proben dürften genügen, um den wissenschaftlichen Rang dieser „Untersuchung“ zu kennzeichnen. Es ist mir leider nicht gelungen, mit Hilfe der gängigen Nachschlagewerke zu ermitteln, wo ihr Verfasser „Dozent für Kirchengeschichte“ geworden ist.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Hans Frhr. von Campenhausen: *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1957, 3. Abhandlung.) Heidelberg (Winter) 1957. 48 S. brosch. DM 9,80.

Is the Martyrdom of Polycarp interpolated? In the last century the question was raised by Schürer (*Zeits. f. hist. Theol.* 11, 1870, 203-4), but not answered decisively. Some of the arguments then used (e. g. by Keim, *Aus dem Urchristentum*, 1878, 90—170) were not invulnerable, and the authority of Zahn, Lightfoot, and Delehaye upheld the conservative view. The excellent paper now under review drives the interpolation hypothesis to, perhaps even beyond, the limit.

The Martyrium comes to us from the *Corpus Polycarpianum* of Ps.-Pionius, probably about 400 A. D. (pace Corsssen and Schwartz). Ps.-Pionius provided the *Vita Polycarpi*, consisting of the stock-intrade of the ascetic hagiographer but probably (I think) using matter drawn from some already existing legend interested in Polycarp's paschal observance (cf. *Vita* 2). Almost all the *Vita*, however, can be safely attributed to Ps.-Pionius' fertile imagination. What did he do to the Martyrium? And how many stages of evolution had it passed through before it reached him? As it stands the document bears some characteristic hagiographical features, e. g. miraculous happenings and phrases heightening the prophetic personality of Polycarp. Above all, there is the well-known problem of the *Nachahmungsgedanke*, which looks so suspiciously secondary.

On C.'s account of the matter, the Martyrium had a long 'snowball' history before it reached Ps.-Pionius. The *Nachahmungsgedanke* is virtually absent from the text summarised and transcribed by Eusebius (*H.E.* IV 15), and is therefore the work of some fourth-century redactor, probably of the time of the Diocletianic persecution, since he is interested in stopping provocative action by Christians seeking the glory of martyrdom. This redactor not only added the many parallels between the passion of Polycarp and that of Christ, but also deleted from the original text the account of the other eleven martyrs of Smyrna, among whom were Pionius (whose martyrdom fell at this time, and not in the Decian persecution as his *Passio* states) and Metrodorus (who was really orthodox, his Marcionite allegiance being introduced by Eusebius out of the *Passio Pionii*). The redactor may also have added the grotesque miracle of the dove (16). The text before Eusebius still retained the account of Metrodorus and Pionius and was free of this redactor's workmanship. There are, however, many pre-Eusebian interpolations and alterations of the original letter to Philomelium, e. g. the omission of the apostates (3, 1), the 'great sabbath' and the ass (8, 1), the insertion of the Quintus episode (4), Polycarp's vision (5, 1), the voice from heaven (9, 1), the quenching of the fire by his blood and the *Laus Polycarpi* (16), the allusion to internal church debates about the propriety of martyr-cult (17, 2), the reference to the annual commemoration (18, 2), and possibly also the calendrical date (21) if this is not a fourth-century addition.

C.'s argument is very convincing, and shrewdly stated; but at some points I think he overcalls his hand. This is the consequence of the fact that no distinction is drawn between two aspects of the *Nachahmungsgedanke*. On the one hand the idea of the *Imitatio Christi* is stressed to enforce the moral that Christians must not provoke the authorities, but wait patiently for their time to come. On the other hand there is also an interest in this theme purely for its own sake, to underline the parallelism between the passion of the martyr and that of Christ as a theological motif. Once this distinction is drawn there is no reason why this latter development should not be ascribed to the fourth century, perhaps even to Ps.-Pionius if stylistic considerations allowed it. There is nothing to tie this to a period of persecution. And its beginnings go back to the pre-Eusebian text since Eusebius already has the 'great sabbath' and the ass of 8, 1. The later redactor had a springboard in this. Moreover, Eusebius knows the Quintus story. The interest

in stopping provocativeness is therefore also pre-Eusebian; it could even be original. Admittedly as it stands the Quintus episode breaks the connection between 3 and 5; nevertheless I think it was probably part of the original letter, a remnant perhaps of the description of the apostates glossed over at 3, 1. C. observes that the emphasis on the Phrygian origins of Quintus in a letter addressed to a Phrygian church is 'eine überraschend plumpe Taktlosigkeit', and assumes that the story was added in the anti-Montanist interest. Is it necessarily anti-Montanist? Might not the Phrygian churches stand in need of special and pointed instruction on the question of being provocative?

On p. 21 n. 48 read 'Acta SS Oct.' (for Od.).

Cambridge/England.

H. Chadwick

Utto Riedinger OSB: Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie. Innsbruck (Universitäts-Verlag Wagner) 1956. 216 S. kart. DM 20.—

In der Einleitung zu seiner Münchener Dissertation gibt der Verfasser, indem er ihren Untertitel erläutert, zunächst ihre Ortsbestimmung im großen Bereich jener Studienprovinz, die wir seit den Arbeiten Adolf von Harnacks, Franz Josef Dölgers und Hans Lietzmanns mit dem Begriff „Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum“ zu benennen pflegen. Es gehe hier nicht um ein Thema aus der Geschichte der „großen“ Dogmen, sondern um die Erhellung „des Hintergrundes . . . vor dem sich das theologische Bewußtwerden der Alten Kirche vollzog, nämlich der spätantiken Volksreligion“ (S. 13). Für sie aber war die Astrologie zweifellos einer der wichtigsten Faktoren; mit ihr mußte das christliche Dogma in Konflikt geraten nach der Konzeption sowohl seines Gottes- wie seines Menschenbildes, denn weder die Vorsehung Gottes noch die Freiheit des menschlichen Handelns verträgt sich mit der Vorstellung eines Schicksalszwanges durch die Sterne.

Die Kirchenväter konnten sich in den um diese Fragen kreisenden Auseinandersetzungen zwar weitgehend der Argumente bedienen, die die außerchristlichen Gegner der Astrologie bereits erarbeitet hatten; sie konnten und mußten darüber hinaus aber ihre Ausführungen dadurch sanktionieren, daß sie sich der Beweise aus der Heiligen Schrift bedienten. Hier setzt nun das eigentliche Anliegen dieser Studie an.

Der Verfasser hat das gesamte Quellenmaterial in den abgesteckten Grenzen — griechisches Schrifttum zwischen Origenes und Johannes Damaskenos — auf die Überschneidung von antiastrologischer Polemik und biblischer Argumentation hindurchgemustert. Zum Ausgangspunkt wurde Origenes genommen, weil der Alexandriner sich als erster intensiv mit der Problematik der Astrologie befaßt habe und zudem auf Jahrhunderte hinaus in seiner exegetischen Methode wirksam geblieben sei.

Zunächst gibt R. in dreißig kurzen „Monographien“ einen chronologischen Überblick über das vorliegende Quellenmaterial, soweit es in den gebräuchlichen Editionen erreichbar ist. Für diese Durchmusterung ist bestmögliche Vollständigkeit festzustellen, wenn man auch bedauern wird, daß R. nicht doch für einige der in seiner Arbeit angeschnittenen Fragen in die Zeit vor Origenes zurückgegangen ist. Andererseits ist zu fragen, ob die Einordnung des m. E. zu Recht unter den griechischen Schriftstellern aufgeführten Hippolyt von Rom zeitlich nach Origenes tunlich ist. Vgl. etwa Hieron. de vir. ill. 61. R. wollte wohl auf den „griechischen Römer“ nicht verzichten. — Man vermißt eine eingehendere Behandlung der im sogenannten „Religionsgespräch“ enthaltenen älteren Paraphrase zur Magiererzählung, die dann später in der Homilie *Ὅπου τὸ ἔαθ*, nach F. Dölger vermutlich einer Schrift des Johannes Damaskenos, wiederkehrt. Diese Nacherzählung wandelt bewußt den mit Num. 24, 17 gegebenen biblischen Hintergrund um in eine hellenistische

Weissagung (vgl. E. Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden: TU 19,3 [1899] 149) und liefert damit einen wichtigen Kontrastbeleg zum Thema dieser Arbeit. — Auch der bewußte Verzicht des philosophisch argumentierenden Nemesios von Emesa auf Argumente aus der Heiligen Schrift hätte gerade im Hinblick auf dieses Thema eine eingehendere Behandlung erfordert als die kurze Anmerkung auf S. 177.

Im eigentlichen Hauptteil seiner Arbeit gibt R. zunächst einen Überblick über „Die Astrologie im Alten Testament und in der jüdischen Tradition“, wobei er auf die exegetische Behandlung der einschlägigen Texte verzichtet und dafür die rabbinischen Traditionen um so ausführlicher in Form eines Forschungsberichtes nachzeichnet (S. 99/106). Es folgt S. 106/46 eine Reihe von Einzeluntersuchungen, die zum Thema „Biblische Sternnamen und biblische Gestalten in der astrologischen Diskussion“ zusammengestellt sind.

Hierbei zeigt sich u. a., daß das Vorkommen antiker Sternnamen in der Bibel den Vätern Veranlassung gab, die Priorität der hebräischen vor der griechischen Weisheit zu behaupten. — Unter den biblischen Gestalten, die von den Vätern mit der Astrologie in Verbindung gebracht werden, ragt vor allem Abraham hervor: sein Auszug aus der chaldäischen Heimat dient als Topos der Bekehrung. Neben Abraham wird Henoch, Nimrod, Seth und Kain die Erfindung der Astrologie zugeschrieben. Adam(-Eva) und Noe haben ihren Platz in einer eigentümlichen Argumentation gegen den antiken Volksglauben, mit der Geburt eines Menschen gehe „sein“ Stern am Himmel auf. Woher, fragen die Väter, stamme dann aber das Sternenheer zu Beginn der Schöpfung oder auch nach der Sintflut, als nur ein paar Menschen auf Erden lebten? — Es folgen kurze Darstellungen zu den Pharisäern, den Aposteln, den Propheten und zu Christus selbst, sofern sie im Schrifttum der Alten Kirche zu astrologischen Vorstellungen in Bezug gesetzt sind. Hier knüpft R. seine Ausführungen zum „Stern der Weisen“ an, indem er zunächst einen Überblick über die neuzeitliche Exegese zu Mt. 2, 1 ff. bietet, dann die Ausweitung des Mt.-Textes seit Origenes beschreibt und die theologische Sinndeutung dieser Tradition in der antiastrologischen Polemik herausstellt. Nach Origenes habe es sich beim „Stern der Weisen“ um einen Komet gehandelt; sein ungewöhnliches Verhalten werde hervorgehoben und das Ereignis rückwärts mit der Balaam-Weissagung des Alten Testaments verknüpft. — Anschließend an dieses Kernstück jeder Abhandlung, die sich mit der antiastrologischen Polemik der Kirche befaßt, folgen in einem letzten Abschnitt Erörterungen zu einzelnen Fragen, die immer wieder von den spätantiken Kirchenschriftstellern im gegebenen Zusammenhang angeschnitten wurden (S. 146/93), so vor allem zur theologischen Gegenüberstellung der Weisheit des Christen und der Astrologentorheit, zum Gestirnkult, zur Gefährdung der Willensfreiheit durch den Sternglauben, zum Zeichencharakter der Gestirne, zum antiken Weltbild überhaupt u. ä.

Im einzelnen hätte man gerne die Problematik von Unterscheidungen wie „Chaldäer und Magier“, „Astrologie und Astronomie“ schärfer herausgearbeitet gesehen, als R. es etwa im Anschluß an Orig. c. Cels. 1, 58 tut (vgl. S. 28. 32 u. ö.). Die Arbeit von W. J. W. Koster, Art. Chaldäer: RAC 2, 1006/21 wurde anscheinend nicht verwertet. — Was Verfasser zu Dt. 4, 19 beibringt (S. 149 f.), erschöpft das Problem dieser exegetisch ebenso wichtigen wie schwierigen Stelle nicht. — Die Bekehrung Abrahams als Schritt vom Sternglauben zum Gottesglauben (S. 111) scheint übrigens schon von Klemens von Alexandrien angedeutet (strom. 1, 31, 2). — Die wichtigste Unterscheidung zwischen *σημαντικοί* und *ποιητικοί* unter den Sternen (S. 66 u. ö.) dürfte wohl neuplatonischen Ursprungs sein, vgl. Plotin, enn. 2, 3, 7. — Bei Behandlung der Verknüpfung von Num. 24, 17 mit Mt. 2, 1 ff. vermißt man das für die frühchristliche Apologetik so bedeutsame Motiv des Erfüllungsbeweises aus der Heiligen Schrift, das die beiden Texte schon lange vor Origenes (bei Justinus und Irenäus) aufeinander zu beziehen veranlaßte. Die LXX-Fassung des Balaamspruches (*ἀστὴρ* und *ἄνθρωπος*) gab den Vätern An-

regung zu christologischen Überlegungen (vgl. etwa Euseb, dem ev. 9, 1, 15 f.), die in engem Zusammenhang stehen mit gnostischen Antithesen, wonach Christus ein Sternwesen gewesen sei. Dies behaupteten nach Irenäus und Tertullian die Valentinianer, die denn auch ihrerseits sich einen Schriftbeweis für die Astrologie zu-rechtlegten (vgl. Hippol., refut. 6, 55, 2; ebd. 7, 27, 5 eine ähnliche Ansicht der Basilidianer). — Zu kurz kommt m. E. das in der Bibel begründete Argument der Väter, die Astrologie sei Dämonenwerk (vgl. schon Tatian, or. 9), das bei R. nur nebenbei (etwa S. 171) vermerkt wird. — Der Gedanke, daß der Stern Christi das Ende der Astrologie bedeutet habe, ist älter als Origenes. Schon Ignat., Ephes. 19, 3 ist doch wohl so zu verstehen (zu S. 191/3). Dagegen findet sich die Deutung des Sternes als göttliche *δύναμις* (S. 127) schon bei Origenes und nicht erst bei Diodoros von Tarsos, vgl. Orig., frgm. in Mt. 28 (GCS 12, 27).

Noch einige corrigenda seien erwähnt: S. 28 Anm. 6 muß es heißen: 2026. — Auf S. 30 Z. 4 v. u. ist vermutlich hinter „Systematiker“ ein „nicht“ ausgefallen? — S. 55 scheint die Anmerkungsziffer 9 falsch appliziert; dsgl. auf S. 59 die Ziffern 2 und 3 vertauscht. — S. 80 Anm. 5 sollte nicht von der „Marotte eines Privatmannes“ gesprochen werden; es handelt sich um einen vielfach geübten Brauch. — Die S. 112 genannte Legende vom Geburtsstern Abrahams gehört dem Mittelalter an; vgl. übrigens Athanas., de incarn. verb. 35 (PG 25, 157). — S. 117 Anm. 5 muß es heißen: Eclog. prophet. 53, 4. — S. 130 Anm. 4 sollte auch Useners Schrift zum Weihnachtsfest genannt werden. — Das Aufblicken zum Himmel ist nicht unbedingt unchristliche, das Senken des Hauptes nicht unbedingt christliche Gebethaltung (so S. 159 Z. 1 ff.; vgl. etwa Euseb, vit. Const. 4, 15). — S. 186 Z. 4 muß es heißen: „der Gestirne“.

Der Verfasser hat es verstanden, die auf uns gekommenen, oft recht fragmentarisch überlieferten Quellen auf ihren Gehalt hin zu analysieren und einander zuzuordnen. Dabei ergibt sich in der Tat, daß der Einfluß des großen Alexandriners gerade in diesem Zusammenhang deutlich in die Erscheinung tritt. Origenes hat in seiner allegorischen Schrifterklärung wie keiner vor ihm die die gesamte antike Welt beunruhigende Frage nach der *εἰμασμένη* in den Griff genommen und christlich zu bewältigende gesucht, so daß alle Späteren, teils bewußt abhängig, teils im Sinne der Antithese, oft aber auch unbewußt, in seinem Gefolge stehen. Daß es R. nicht immer gelungen ist, die Vermutung auf Abhängigkeit auch philologisch exakt zu beweisen, daß es vielmehr in vielen Fällen bei Vermutungen bleiben mußte, nimmt man gern in Kauf. Daß R. seine Arbeit freigehalten hat von allem astrologischen Ballast, der oft Publikationen im gleichen Sachgebiet so un-erquicklich macht, ist zu begrüßen.

Bonn

L. Koep

J. N. Bakhuizen van de Brink: *Episcopalis Audientia* (= Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R., Deel 19, Nr. 8), Amsterdam (N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1956. 57 S. brosch. hfl. 2,50.

Der Ausdruck *episcopalis audientia* erscheint als Rubrik für den Titel Cod. I, 4 des justinianischen *Corpus Iuris*, der 34 Gesetze enthält, die sich mit der Zivilgerichtsbarkeit christlicher Bischöfe beschäftigen. G. Vismara hat 1937 die Entwicklung dieser Gerichtsbarkeit dargestellt. A. Steinwenter hat ihm gegenüber die Ansicht vertreten, daß die bischöfliche Gerichtsbarkeit eine Einheit und daher die Beschränkung auf die Zivilgerichtsbarkeit eine unzulässige Verengung sei (vgl. RAC I, 950 ff.). Beide haben die juristischen und papyrologischen Quellen verwertet, die patristischen aber nur zum Teil erschlossen. Nachforschungen in der Vita des Gregor Thaumaturgus von Gregor Nyss., in der *Collectio Avellana* und vielleicht auch der sog. *Historia acephala* sollten sich lohnen.

Der Verf. will den theologischen Gesichtspunkt geltend machen, beginnt aber mit der Erörterung zweier juristischer Quellen, Cod. Theod. I, 27, 1 und Sirm. I, Konstitutionen Konstantins d. Gr. betreffend die staatliche Anerkennung der bischöflichen Gerichtsbarkeit. Mit ihnen ist er nicht fertig geworden. Infolge dessen hat er sich einmal nirgends Rechenschaft darüber gegeben, daß die juristischen und theologischen Probleme der bischöflichen Gerichtsbarkeit vor und nach Konstantin jeweils verschiedene sind; zum anderen hat die Vorwegnahme einer Einzelfrage ihn gehindert, seine eigene These klar zu formulieren und sich daran zu halten.

Des Verf.s These ist doch wohl: R. Sohm habe Recht, daß die Rechtsprechung keine kirchliche Aufgabe sei, daß sich in ihr vielmehr Dinge der *civitas terrena* in die *civitas dei* eingedrängt haben, und zwar nicht durch unbewußte Evolution innerhalb der Kirche, sondern unter äußerem Druck. Den Beweis dafür will Verf. auf einem Gebiet führen, das zeitlich von der apostolischen Epoche bis zu Justinian reicht (das erscheint dann sinnvoll, wenn man der konstantinischen Wende genügend Rechnung trägt), und das sachlich unter Ausschluß der Disziplinargerichtsbarkeit „vornehmlich die arbitrare Rechtsprechung für Laien“ betrachtet (S. 12). Ist aber Steinwenterers Ansicht berechtigt — und Verf. pflichtet ihr bei —, so ist selbst bei vollem Erfolg auf dem gewählten Teilgebiet für Sohms These nichts gewonnen, da der Generalaspekt dem partiellen noch einen ganz anderen Sinn geben kann.

Das ist Verf. natürlich nicht entgangen, und daher ist auch die Begrenzung seines Gegenstandes elastisch. Er betont, daß die Geistlichen, noch bis ins 4. Jh. auf ihrer Hände Arbeit angewiesen, doch keine staatlichen Funktionen ausübten. (Den frühchristlichen Grundsatz, keinen Bischof zu konsekrieren, ehe nicht die Gemeinde ihn unterhalten konnte, erwähnt er nicht.) Für den theologischen Konflikt gibt ihm die Exkommunikation des Paul von Samosata ein willkommenes Beispiel. Andere entnimmt er den zahlreichen Konzilsbestimmungen, die die Verbindung weltlicher und geistlicher Ämter untersagen. Auch auf die kaum hierhergehörende Vorschrift, daß staatliche Funktionäre vor der Konsekration zum Bischof die Weihen vom Lektor bis zum Presbyter empfangen mußten, verweist er. So sucht er den Ausnahmecharakter der Verbindung staatlicher und kirchlicher richterlicher Funktionen in der e. a. zu erhärten.

Nach diesen prinzipiell gemeinten Bemerkungen wendet sich Verf. der Frühgeschichte der e. a. zu. Sie besteht für ihn in dem Befund aus zwei zeitlich weit auseinanderliegenden Stücken, der syr. Didaskalia und 1. Kor. 6, 1—8, die in dieser Reihenfolge behandelt werden, wohl weil Verf. nicht an eine Entwicklung von der korinthischen Gemeindeordnung zur antiochenischen glaubt. Auch wir nehmen keinen direkten historischen Zusammenhang zwischen ihnen an, meinen aber, daß eine Fortwirkung von 1. Kor. 6 anzunehmen ist (vgl. Polykarp, Phil. 11, 2; Ignat., Eph. 5, 2; Tert., Pud. II, 9). Wir vermissen auch eine Erörterung von Mt. 18, 17. Bei der Erörterung der Didaskalia erscheint bedenklich, daß die nachkonstantinischen Const. Apost. ohne Rückhalt zur Erläuterung herangezogen und dadurch möglicherweise erkennbare Unterschiede zwischen dem vor- und nachkonstantinischen Zustand verdeckt werden. Auch zur Erörterung der dem Paul von Samosata gemachten Vorwürfe verdiente diese antiochenische Kirchenordnung herangezogen zu werden.

Dann wendet sich Verf. der Erörterung der bischöflichen Rechtsverwaltung durch fünf Kirchenväter zu, Cyprian, Augustin, Ambrosius, Johannes Chrysost. und Gregor Naz. Wiederum wird weder auf die konstantinische Wende und die damit zusammenhängende, vom Verf. erst später erörterte staatliche Gesetzgebung über die e. a. viel Gewicht gelegt noch die zeitliche Reihenfolge beachtet. Verf. kommt es wesentlich auf den Nachweis an, daß sie alle gemäß Mt. 5, 25; 38 f. in erster Linie um einen Vergleich der streitenden Parteien bemüht waren. Mt. 18, 15 f. wird auch hier nicht erwähnt. Verf. will ferner betonen, daß sie alle die richterliche Aufgabe als ihrem Amt unkongential ansahen; die Quellen besagen aber eher,

daß sie alle unter ihrer Last seufzten. Es folgt die Besprechung der mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit zusammenhängenden Papyri und danach erst der staatlichen Gesetzgebung über die e. a. und zum Schluß des Fortlebens der e. a. nach Justinian. Zumindest in den beiden letzten Abschnitten ist die Quellenverwertung eklektisch. Konzilsbeschlüsse sind reichlich verwertet, Justinians Gesetzgebung von 531 aber bleibt unberücksichtigt.

Verf. hat eben seine Aufgabe nicht darin gefunden, eine Geschichte der e. a. zu schreiben. Sein Ziel ist ein anderes. „Mit diesem methodischen Vorbehalt und solch kritischer Beleuchtung“, schreibt er im letzten Satz seines Buches, „sollte die Geschichte der e. a. auf die befriedigendste Weise geschrieben werden können“. Der Vorbehalt ist der einer justinianischen Novelle (das Zitat auf S. 56, „nov. CXXII c. 2“ ist falsch; gemeint ist offenbar nov. CXXIII. 21 § 2 fin. Sch. Kr.), *nulla communitio* solle zwischen kirchlichem und bürgerlichem Prozeß bestehen, und die kritische Beleuchtung kommt von Augustins *interim peregrinatur*, nämlich der *civitas dei* auf Erden. Verstehen wir Verf. recht, so will er mit diesen beiden Formeln für die Selbstverwaltung der Kirche, die „Trennung von Kirche und Staat“, plädieren. Es fragt sich aber, ob sein Material das hergibt, und auch, ob das der Gedanke von R. Sohm war. Zieht man etwa R. Düll, Der Gütegedanke im Römischen Recht, 1932, heran, so sieht man ferner, daß die Vergleichspraxis der Bischöfe Analogien im heidnischen staatlichen Prozeß besaß, so daß man von Inkommensurabilität nicht gut sprechen kann. Und wenn man sieht, daß Verf. die bischöfliche Rechtsprechung über Christen in islamischen Ländern in Weiterentwicklung der e. a. billigt (S. 55 f.), so ist er zwar der Zustimmung des Rez. sicher, aber vielleicht nicht derjenigen R. Sohms.

Heywood/Lancs.

A. Ehrhardt

Hermann Dörries: *De Spiritu Sancto*. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 39). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1956. 199 S. brosch. DM 15,—.

This valuable monograph examines the historical context and the theological presuppositions of Basil's magnum opus. In style and form the book is similar to the author's earlier study, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (1954). The method is not to extract from the evidence an ordered and coherent narrative, supplying references in the footnotes (for that the best purely historical account remains that of Schwartz, ZNW 34, 1935, 171 ff.), but rather to present the actual documents in epitome and paraphrase, and to relegate to footnotes points of disagreement with other scholars (a good note at p. 39 n. 2 criticises Loofs' vindication of Eustathius of Sebaste). This method makes the book diffuse; but it also makes the reader aware of the actual material.

In structure Basil's treatise is not close-knit. D. explains the apparent amorphousness by the suggestion that the objections answered in chapters x-xxvii are not those of a merely hypothetical critic, but are citations from the protocol of an actual discussion between Basil and Eustathius of Sebaste. This is an attractive idea, and might perhaps claim support in Ep. 223, 5, where Basil mentions an incident when Eustathius' shorthand-writers had made a record of a theological conversation between them. Or could the citations be drawn from the dogmatic manifesto of Cyzicus (375) signed by Eustathius and notable for its reasoned refusal to rank the Holy Spirit on an equality with the Father and the Son (Ep. 244, 5)? In any event, the treatise is certainly directed against the position represented by Eustathius as well as being an *apologia pro doctrina sua*. The proposition cited in xx, 51 (the Spirit is neither slave nor master, but free) reflects the characteristic Eustathian *via media* (cf. Ep. 212, 2), and the main argument of the treatise as a whole is less concerned with any positive exposition

of the Spirit's equality of honour than with a negative criticism of the Eustathian compromise as logically demanding the extreme Eunomian position. It is a recurrent (and exasperating) assumption in Basil's propaganda that there is no halfway house between his own orthodoxy and radical Arianism. The weapons forged for the contra Eunomium could now be used on a different front; Eustathius is throughout treated as if he were, or ought to have been, an adherent of the Anomoeans and therefore vulnerable to the same accusations.

D. rightly stresses the importance of the final chapter as a clue to the whole. „Alles andere als ein bloßer Anhang, gehört dies Kapitel unlöslich zum Ganzen des Werkes und ist zu seinem Verständnis unentbehrlich“ (p. 80). It shows that part of the intention of the treatise is to justify his silence hitherto. But why did Basil decide at last to speak “with all boldness” (xxx, 79)? Perhaps the situation is best revealed in x, 25: it has now become vitally important to Basil to identify his own position at Caesarea with a clear-cut dogmatic programme, and henceforth the controversy is to be fought solely on this issue. His enemies, he claims, are not merely attacking him personally; their conflict is with the true faith.

D. stresses the distinction made by Basil (xxvii, 66) between Kerygma and Dogma as exoteric and esoteric teaching (= Scripture and Tradition) respectively, and even treats the point as fundamental to Basil's thought. No doubt the chapter is of the first importance (the reason is disclosed by x, 25 p. 59, 6 ff. Johnston). But the picture drawn by D. seems a little distorted. The argument of this chapter, like much else in the treatise,¹ is pillaged from Origen (Num. Hom. V 1), and to make it central to Basil's comprehension of revealed theology is a dubious proceeding. For D., however, the antithesis of Kerygma and Dogma not only explains the theological principles governing Basil's exercise of 'economy', but also supplies the reason why Basil holds that the Nicaenum is perfect and sufficient and yet also that it needs supplementing in the article concerning the Holy Spirit — the acceptance of the depositum as immutable does not preclude the Church from freely developing its teaching by adding from its store of dogma as new situations arise. „Es ist seine Abgrenzung von Kerygma und Dogma, die beiden ihr Recht gibt: der Unantastbarkeit der kirchlichen Überlieferung und dem freien Walten des Geistes zu immer weiterer Entfaltung jenes festen Kerns“ (p. 132). This raises the question how far Newman can be read back into Basil. If the antithesis between Kerygma and Dogma possessed the importance D. ascribes to it, why does Basil not discuss at all in this treatise the problem of supplementing the Nicaenum? At xvii, 41 (p. 87, 6 ff. Johnston) he actually touches upon one possible interpretation of the formula that Father, Son, and Spirit are of an identical *ousia* (one which he had rejected long before in the early Ep. 361 ad Apollinarem),² but the Nicene term is carefully avoided. Yet the problem of

¹ For example, DSS viii, 17 (the epinoiai of Christ), cf. Orig. Comm. in Joh. I. 20 ff.; DSS xiv, 33 (progressive revelation from Old to New Testaments), cf. Orig. Comm. in Joh. XIII 46; DSS xvi, 38 (the coherence of the hierarchy of being), cf. Orig. de Princ. II i. 1—2; II. ix. 6, etc.; DSS xix, 48 (the Spirit is source of sanctification, and holy by nature), cf. Orig. Num. Hom. XI. 8; DSS xx, 51 (devils have the same nature as good angels, but an evil will), cf. Orig. Comm. in Joh. XX. 23—24. Above all, the germ of Basil's argument from the liturgical doxology occurs in Orig. de Orat. XXXIII, 1 and 6.

For a striking parallel: DSS xxii, 53 (angels circumscripted in visitations, but the Spirit is omnipresent), cf. Diadochus of Photice, *Visio* 27 (p. 77 ff. des Places).

² The text is now critically edited by H. de Riedmatten in: *Journ. Theol. Stud.*, New Series, VII (1956) p. 202. On the question of the authenticity see de Riedmatten in *Journ. Theol. Stud.* N. S. VIII (1957), pp. 53—70; and G. L. Prestige. *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. London, 1956.

adding to the Nicaenum is prominent in Basil's letters at this time. The simplest explanation of his silence is surely that for the particular purposes of his argument in the treatise the third article of the Nicaenum was a liability, not an asset. It was therefore safer to say nothing at all about a document which Eustathius of Sebaste could (and did) accept, and to rest the case upon the usage of the Church, first in the baptismal command and secondly in the Doxology. *Lex orandi lex credendi*: it is the application of this principle to the doctrine of the Trinity which made Basil's argument so formidable in his time and which subsequently gave the work classical status. But this is different from what D. seems to be maintaining.

On p. 104 for Ep. 69 read Ep. 79.

Cambridge

H. Chadwick

Gotthard Nygren: *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 5. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1956. 307 S. brosch. DM 19,80.

Der Untertitel der Monographie Nygrens „Eine systematisch-theologische Studie“ weist darauf hin, daß methodologische Erwägungen eine ziemliche Rolle in diesem Buche spielen. Der Verfasser empfindet die von Paul Henry und Pierre Courcelle in der Augustinforschung geübte Methode der philologischen Analyse und der Beibringung von Textparallelen zur Aufhellung der Entstehung augustinischer Anschauungen als nicht ausreichend. Versäumt man die systematische Analyse der Textaussagen, d. h. ihre Einordnung in die theologische Gesamtproblematik von Augustins Werk, so führen die textlichen Parallelen aus anderen Schriftstellern zudem leicht in die Irre. Nygren bevorzugt demgemäß eine Verbindung von philologischer und systematischer Analyse. Die Problemlage habe jeden Schritt der Untersuchung zu diktieren und zu entscheiden, welches Material im jeweiligen Zusammenhang heranzuziehen sei. Dem Einwand, daß dabei der theologisch-systematische Standpunkt des Forschers sein historisches Urteil verbiegen könne, versucht er durch die Überlegung zu entgehen, daß zum historischen Verstehen eines theologischen Gegenstandes seine Charakteristik am Normalmaß der Schrift gehöre. Dabei hätten die Ergebnisse der wissenschaftlichen Bibelexegese als Maßstab zu dienen. Der Vergleich mit diesem „Normalmaß“ soll hinsichtlich Augustins dazu führen, festzustellen, was wirklich geschieht in dem, was zu geschehen scheint. Hier erhebt sich natürlich eine Menge von Problemen. Was ist Wirklichkeit? Und gibt es „die“ wissenschaftliche Exegese? Kommt der Vergleich mit dem „Normalmaß“ letztlich nicht doch auf die Messung der historischen Phänomene an meinem exegetisch verkleideten persönlichen Standpunkt hinaus, in der Berührung mit dem sich enthüllt, was als „Wirklichkeit“ zu gelten hat? Und der mancherorts so beliebte Blick auf die autoritative Interpretation der Schrift durch das kirchliche Lehramt läßt immerhin die Frage offen, ob hier nicht lediglich die individuelle Willkür mit einer kollektiven vertauscht ist. Die methodologischen Ausführungen des Verfassers, in denen sich manches Berechtigte findet, durchstoßen den Relativismus nicht.

Entsprechend seinem methodischen Prinzip, von der Untersuchung der Problemlage auszugehen, entfaltet Nygren zunächst das augustinische Prädestinationsproblem. Die beiden Pole der augustinischen Theologie sind *gratia* und *meritum* und „mitten in dem Kraftbezirk zwischen ihnen ist der Ort des Prädestinationsproblems“ (S. 72). Die vorherbestimmende Gnade Gottes verleiht die Bekehrung, die guten Vorsätze, die Kraft sie auszuführen, die Gabe der Beharrlichkeit. Andererseits hält Augustin am Verdienstgedanken fest, der ihm offenbar durch die Vorstellung des Gerichts nach den Werken gefordert erschien, wenn auch in der Form, daß Gott in unseren Verdiensten seine Gaben krönt. In diesem Hinweis auf die Stärke des *Meritum*-Gedankens bei Augustin berührt sich der Verfasser mit

Adolf v. Harnack (DG III, S. 86 ff). Die theologische Spekulation Augustins führt zu einer klaren Paradoxie. „Die Meritumtheologie fordert eine Lehre von der Willensfreiheit, die unmöglich mit der augustinischen Gnadenlehre harmonieren kann, nachdem diese definitiv das Vorzeichen der Prädestination erhalten hat“ (S. 85). Wie ist es möglich, vom *liberum arbitrium* des Menschen zu sprechen und von der menschlichen Selbständigkeit, die im Zusammenhang des Meritum-Gedankens vorausgesetzt wird, und gleichzeitig die Gnadenlehre unter den Gesichtswinkel der absoluten Prädestination zu rücken? Dieses Dilemma ist das Prädestinationsproblem, das sich von dem Problem der Willensfreiheit dadurch unterscheidet, daß es in Verbindung mit der christlichen Verkündigung entstand.

Das Prädestinationsproblem ist ein dem Augustinus eigenes Problem, das bei Paulus noch nicht vorhanden ist. Wohl entstammt die augustinische Prädestinationslehre der paulinischen Gnadenverkündigung, nicht aber die augustinische Prädestinationsproblematik. Bei Paulus fällt der Prädestinationsgedanke inhaltlich mit der Gnadenverkündigung zusammen. In Christus begegnet der Mensch seiner Vorherbestimmung. Die Aussagen des Paulus sind aus der Situation der persönlichen Anrede zu verstehen, es geht um Aufruf und Antwort, nicht um theoretische Beschreibung zweier Menschenklassen, der Erwählten und der Verworfenen. Sowie der Erwählungsgedanke aus dem Bereich persönlichen Aufrufs in die Sphäre theoretisch-kausaler Beschreibung versetzt wird, entsteht das Prädestinationsproblem, das Entweder — Oder von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit. Und das ist eben bei Augustin geschehen.

Die Theoretisierung der theologischen Tradition bei Augustin, die zu dem un-paulinischen Prädestinationsproblem führt, ist nach Nygren eine Folge der augustinischen Konzeption des Christentums. In einem interessanten Kapitel „Der religionsgeschichtliche Ausgangspunkt Augustins“ (S. 138—196) gibt er eine Skizze der inneren Entwicklung des Kirchenvaters bis zu seiner Bekehrung. Im Anschluß an W. Jäger wird nachgewiesen, wie die philosophische Tradition, die Augustin im Hortensius begegnet, selbst schon eine religiöse Beziehung hat. Daraus erklärt sich die religiöse Wirkung der Hortensiuslektüre. Augustin wendet sich zum Manichäismus, weil er die Synthese von christlicher Religion und Philosophie dort zu finden meint. „Wenn Augustin den Manichäismus als die wahre christliche Religion akzeptiert, so bedeutet das zugleich einen Durchbruch der empirisch-rationalen Wahrheitsforderung der Philosophie innerhalb seiner religiösen Anschauung. Das Ideal der natürlichen Religion prägt damit sein Christentumsverständnis auf entscheidende Weise“ (S. 155). Unter „natürlicher Religion“ versteht Nygren die Augustin vorschwebende Synthese von philosophischer und christlicher Tradition (S. 197). Damit ist gegenüber der Tendenz O'Mearas (*The Young Augustine*, London 1954, S. 57 ff), die Bedeutung des Hortensius für Augustin abzuschwächen, m. E. zutreffend die entscheidende Wichtigkeit dieser Lektüre für Augustin hervorgehoben. Denn auch der Mailänder Bekehrung liegt im Grunde der gleiche Vorgang zugrunde: die Entdeckung der Übereinstimmung von Christentum und (neuplatonischer) Philosophie. Augustin ordnet auch hier das Christentum dem Schema der natürlichen Religion ein. Er findet bei Paulus das Wahre wieder, welches er bei Plato las (S. 182). Christus als der inkarnierte Logos, in dem sich die bei Paulus hervorgehobene Gnade verkörpert, ist für den Menschen der Weg zu Gott und ermöglicht, wozu die menschliche Vernunft sonst nicht fähig ist. „Es wirkt nicht nur der philosophische Impuls von den ‚Schriften der Platoniker‘ auf seine (Augustins) Entwicklung zum Christentum hin. Nachdem er in Christus den Weg zur Wahrheit gefunden hat, dient ihm umgekehrt dies auch als Grundlage für seine philosophische Anschauung“ (S. 185). So stimuliert der Inkarnationsgedanke Augustins philosophische Aktivität. Von daher kommt das Bestreben Augustins, die christliche Tradition in die Formen der philosophischen Theologie zu gießen, d. h. die für die Prädestinationslehre verhängnisvolle Tendenz zur Theoretisierung.

Nach einer eingehenden Untersuchung des Vorherbestimmungsproblems im Zusammenhang der augustinischen Lehre von der Schöpfung kommt Nygren zu dem Ergebnis, daß vor allem die trinitarische Spekulation Augustin zur Veränderung der paulinischen Lehre gezwungen habe. Die menschliche Natur ist das Werk der ganzen göttlichen Trinität. Der Vater schafft sie nicht nur durch sein Wort, sondern erhält und leitet sie auch mit seinem Geist. Der Glaube, welcher für Augustin einen rein theoretischen Sinn hat (mit Zustimmung denken), muß vom zielstrebigem Willen (Geist Gottes, Gnade, caritas) geformt werden, um ein weises und gerechtes Leben hervorzubringen. Dieses christliche Leben erlangt weitere Gnaden bis zur Belohnung des ewigen Lebens. Damit habe sich Augustin von Paulus entfernt. Dem Rezensenten ist es freilich fraglich, ob für diesen vom Verfasser richtig beobachteten Unterschied zwischen Paulus und Augustin tatsächlich das trinitarische Schema verantwortlich gemacht werden darf und nicht der Hinweis auf den Meritum-Gedanken zur Erklärung der Abweichung genügt.

Denn, wie Nygren selbst sagt, es ist letztlich der Meritum-Begriff, der die Paradoxie des Prädestinationsproblems hervorruft. Mit der Frage des freien Willens wird Augustin ganz gut fertig. Da der Mensch *imago Dei* ist, besteht auch sein Wille als Wille in der Teilhabe an Gott. „Wenn diese Verbindung durch die Gnade wiederhergestellt und vervollkommenet wird, dann bedeutet das, daß die schöpferische Freiheit des menschlichen Willens gleichzeitig wiederhergestellt und vervollkommenet wird“ (S. 288). Dagegen zwingt der Meritum-Begriff den Gedanken einer absoluten Selbständigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen hervor. Der Meritumtheologie liegt ein anderer Freiheitsgedanke als der soeben entwickelte zugrunde und sprengt das augustinische Gedankengefüge. Der Meritum-begriff führt auch zu einer unpaulinischen Zueinanderordnung von Gesetz und Evangelium bei Augustin (S. 292 f.).

Wenn man zwei gute Augustinbücher, die beide von einer systematischen Gesamtkonzeption Augustins ausgehen, vergleicht, etwa das vorliegende (das wirklich ein förderliches Buch ist) mit dem von F. G. Maier (Augustin und das antike Rom, Stuttgart 1955), ist man ein wenig entmutigt. Nach Maier bedeutet die augustinische Auffassung des Christentums die Krisis des Humanismus, das Mißtrauen gegen alle irdisch-natürliche Ordnung, den (zwar nicht geglückten, aber doch unternommenen) Versuch, die humanistische Struktur im Menschen zugunsten der alleinigen Macht Gottes auszulöschen. Nach Nygren ist das Christentum Augustins die Einordnung der christlichen Tradition in die Kategorien der natürlichen Religion. Will man sich nicht mit dem boshaften Bonmot beruhigen, daß Wissenschaft der gegenwärtige Stand unseres Irrtums ist, so wird man zu der Auskunft greifen, daß mit diesen verschiedenen Hinsichten eine noch nicht genügend erhellte Polarität des augustinischen Denkens getroffen wird — aber auch meinen, daß solche Verschiedenheit der Hinsichten und Resultate auf die immer weitergehende Grundlagenkrise der Wissenschaft aufmerksam machen sollte.

Naumburg/Saale

R. Lorenz

Franco Bolgiani: *Intorno al più antico Codice delle „Confessioni“ di S. Agostino* (= Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. VI, fasc. 2) Torino 1954. 51 S. 1 Tafel. — Ders.: *La Conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle „Confessioni“* (= Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. VIII, fasc. 4). Torino 1956. 187 S. 14 Tafeln.

Um die von P. Courcelle mit wechselnder Instrumentation vorgetragene Deutung der Bekehrungsszene Augustins (Conf. VIII 12, 29) ist eine ganze Bibliothek zusammengeschrieben worden. Chatillon (Rev. du Moyen Age Latin 10, 1954, S. 189) spricht von der Entfaltung einer *science effarante* und in der Tat erschrickt man zuweilen vor einer Methode der Quellenforschung, die (etwa in dem Aufsatz

von Préaux, *Nouvelles approximations sur l'épisode augustiniens du „Tolle, lege“*, Rev. Belge de Philol. et d'Hist. 33, 1955, S. 555—576) mit Hilfe gelehrter, aber undeutlicher Textassoziationen versucht, den Nachweis zu erbringen, daß die Gartenszene in Mailand eine literarische Fiktion sei. In dieser Diskussion scheinen die beiden soliden Arbeiten von Bolgiani einen gewissen Abschluß zu bringen.

In der ersten Abhandlung nimmt Bolgiani die von Courcelle für Conf. VIII 12, 29 in Nachfolge Knölls wieder aufgenommene Lesart des codex Sessorianus „de divina domo“ statt „de vicina domo“ (die Kinderstimme, welche das tolle, lege spricht, ist für Courcelle die himmlische Stimme der Kinder der Enthaltensameit, die nur im Inneren Augustins erklingt) zum Anlaß, den Sessorianus (S), die einzige vorkarolingische Handschrift der Confessiones, einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Man betrachtete bisher S als Repräsentanten einer Textform, die von der übrigen Tradition der Confessiones durch eine Kluft geschieden sei. So baute auch Skutella sein Stemma dualistisch auf. Bolgiani, der dieses Stemma angreift, wirft Skutella übrigens die Nichtberücksichtigung von Eugippius vor (S. 41).

Um nun die Sonderlesarten von S näher zu ergründen, untersucht der Verf. zunächst graphische Erscheinungen: Wechsel von e mit i, a mit e, von t mit f usw. Der Austausch von c mit t könnte zu der Ansicht führen, daß die Vorlage von S in Semiunziale geschrieben war. Zuweilen ersetzt S auch ein ganzes Wort durch ein anderes mit verwandter Bedeutung, doch lassen sich willentliche Änderungen, welche die Substanz des Textes berühren, nicht nachweisen. Im einzelnen kann man hier manchmal abweichender Meinung vom Verfasser sein: Conf. IV 14, 21, wo S liest *claruerat* statt *clara erat* (Bolgiani S. 23 A. 57) könnte einfach der auch sonst zu beobachtende Wechsel von a und u vorliegen, zumal wenn das Modell von S in *scriptio continua* abgefaßt war, wie auch Bolgiani S. 20 annimmt.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen in S die Textgleichungen, die, sowohl in progressiver wie in regressiver Richtung, auch an entfernter stehende Wörter und an Buchstaben im Innern von Wörtern vorkommen. Durch eine solche Assimilation, die durch eine Häufung von Dentalen hervorgerufen wurde, erklärt Bolgiani die Lesart *divina domo: et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repentis*. *Divina* ist durch regressive und progressive Assimilation hervorgerufen.

Die Untersuchung der übrigen, außer den Confessiones in S enthaltenen Texte bestätigt diese Beobachtungen. Es läßt sich sogar ein ebensolcher Wechsel von vi und di wie Conf. VIII 12, 29 nachweisen. Im Epitaphium Sanctae Paulae liest S statt *condivit* „*condidit*“ — durch Assimilation des vi an das vorhergehende di (S. 38).

Bolgiani kommt zu dem Ergebnis, daß die Phänomene, welche die Eigentümlichkeit des Sessorianus auszumachen scheinen und ihn von dem Rest der Tradition scheiden, im Wesentlichen als Entstellungen des Textes zu beurteilen sind und kein besonderes philologisches Gewicht besitzen. Die bisherige Ansicht vom Dualismus der handschriftlichen Tradition der Confessiones bedarf der Revision.

2. Die dem 8. Buch der Confessiones gewidmete Monographie Bolgians führt einerseits die Auseinandersetzung mit Courcelle weiter — schon in der wertvollen Übersicht über die Geschichte der Erforschung von Augustins Bekehrungserlebnis ist allerlei Kritisches gesagt — und analysiert andererseits selbständig das 8. Buch, um die Eigenart des augustinienschen Berichtes zu erfassen. Das 8. Buch ist dadurch charakterisiert, daß sich mit dem Motiv der *confessio* das der *consuetudo peccati* verschlingt. Die *confessio* enthält die innere Dialektik des beständigen Übergangs vom Lob zur Angabe des Grundes, warum gelobt wird, die Abfolge von *laus*, Reflexion, Bericht von Tatsachen und Seelenzuständen und Rückkehr zu Meditation und Lob. In dem Motiv der *consuetudo peccati* wird das paulinische Thema der zwei Willen angesprochen, der Knechtschaft unter der Sünde, die sich für Augustin in dem Kampfe zwischen dem Bestreben, frei zu sein für Gott, und der Bindung

an weltlichen Erfolg aktualisiert. Damit ist auch die Frage nach dem Übergang des Sünders von der *consuetudo peccati* zur Befreiung durch die Gnade und weiterhin das Problem von Gesetz und Gnade gestellt. Merkwürdigerweise ist dieses Problem nicht wie in den ungefähr gleichzeitigen Schriften Augustins in den Rahmen des Falles und der prädestinierenden Gnade eingeordnet, was Bolgiani zu der Frage veranlaßt, ob dieser Teil der *Confessiones* älter als 397 sein könne (S. 70 A. 48). Die pastorale Sorge Augustins, den „Brüdern“ zu nützen, bedingt eine beständige Umformung persönlicher Erfahrungen in lehrhafte Motive und Reflexionen, und dieses Ineinander des persönlichen und des lehrhaften Faktors ist für die Persönlichkeit Augustins ungemein charakteristisch. Die religiöse Struktur des Berichts (*confessio* vor Gott) gewährleistet die Aufrichtigkeit Augustins.

Hat nun das Bemühen um „literarische“ Darstellung den Bericht Augustins umgebogen? Gegenüber der These Courcelles, daß die von Augustin in der Bekehrungsszene berichteten äußeren Tatsachen in der Hauptsache literarische Einkleidung eines spirituellen Geschehens seien, weist Bolgiani nach, daß es weder von der Gartenszene als Ganzem noch von den einzelnen erzählenden Zügen eine wirkliche Quelle gibt. Der Rezensent stimmt dem Verfasser sowohl darin zu, daß die *Vita Antonii* als literarische Quelle für die Mailänder Szene nicht in Frage kommt, wie auch darin, daß das von Courcelle (in dem lesenswerten Aufsatz *l'Enfant et les 'sorts bibliques'*, *Vig. christ.* 7, 1953, 194—220) konstruierte hagiographische Schema, dem Augustin gefolgt sein soll, in Wirklichkeit gar nicht existiert. Die von Courcelle zusammengeführten Motive finden sich jeweils nur vereinzelt und in ganz verschiedenen Zusammenhängen.

Von der Formel *tolle, lege* ist, außer bei Augustin, bisher keine Spur im lateinischen Bereich nachweisbar. Das häufig vorkommende griechische *λαβὲ ἀνάγνωθι* wird lateinisch oft mit *recita* wiedergegeben und ist eine Aufforderung zum Vorlesen, nirgends aber zum Befragen eines Orakels. So ist die Ableitung des *tolle, lege* von der griechischen Formel und seine Deutung als Aufforderung zur Befragung der Bibel als Orakel äußerst unwahrscheinlich. Der Bericht Augustins über die Vorgänge im Garten zu Mailand ist kein literarischer Cento, sondern Wiedergabe von tatsächlich geschehenen Dingen.

In zwei Anhängen behandelt Bolgiani die Bekehrung Augustins in der mittelalterlichen Hymnendichtung (S. 129—160) und die bildliche Darstellung der Gartenszene (S. 161—176, mit 14 Bildtafeln).

Naumburg/Saale

R. Lorenz

Paul J. Alexander: *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire.* Oxford (University Press) 1958. XIII, 287 S. 1 Taf. geb. sh. 50/—.

Das vorliegende Buch Alexanders ist eine sehr interessante Arbeit über die Persönlichkeit des Patriarchen Nikephoros, die besonders wertvoll wird wegen der reich verarbeiteten Literatur und der ausgezeichnet bearbeiteten Quellen. Aber da der Verfasser zu Beginn seines Buches ausdrücklich betont (S. VII), daß seine Arbeit sich mit dem Bilderstreit beschäftigt,¹ muß eine Besprechung sich nicht nur darauf konzentrieren, ob die Probleme um Nikephoros richtig behandelt worden sind, sondern auch kritisch beleuchten, ob der Verfasser ein richtig fundiertes Bild des Bilderstreites insgesamt entwirft.

A. J. Visser erläutert in seinem Buch über Nikephoros² sehr treffend, daß es sich „bei dem Bilderstreit nicht ausschließlich und sogar nicht in erster Linie um das Dogma handelte“ (S. 1). Die Wahrheit wurde aber von Alexander nicht berücksichtigt. Der Leser sieht sich am Ende nach Lesen des Buches unbefriedigt, weil

¹ „This book deals with the Iconoclastic Controversy.“

² Visser, A. J.: Nikephoros und der Bilderstreit, Haag 1952.

obwohl zu Beginn eine Behandlung des Bilderstreites in Aussicht gestellt wurde, wir schließlich doch nur ein Bild von Nikephoros und seinen immerhin sehr beschränkten Anteil an den Streitigkeiten um die Bilder erhalten haben.

In dem ersten Teil seines Buches gibt Alexander eine Darstellung über die Entstehung der Bilder und ihren Gebrauch in Byzanz. Allerdings sind die Ausführungen über die Entstehung des Bilderkultes mehr als kurz. Besonders unzufrieden bleibt ein Kenner dieser Materie von der Besprechung der Ursachen des Bilderstreites. Es gilt schließlich niemals zu ignorieren, daß der Bilderstreit nur dann allgemein verstanden und beurteilt werden kann, wenn zunächst das „Warum“ geklärt worden ist.

Ein Buch wie von Alexander, in dem alles, was Nikephoros betrifft, mit den kleinsten Einzelheiten bearbeitet worden ist, welches auf der anderen Seite aber auch den Bilderstreit darstellen will, sollte auch Einzelheiten über wichtige Probleme und Fragen der Ursachen des Bilderstreites enthalten. So ist es z. B. unmöglich ein Problem wie das des sogenannten „ersten Ediktes von Leo III.“ völlig unberührt zu lassen, obwohl es eine ganze Literatur darüber gibt.

Visser z. B., obwohl er in der Einleitung seines Buches sofort einschränkend betont hat, daß seine Arbeit nicht den ganzen Bilderstreit darstellen kann und will, schildert den gesamten Verlauf der Streitigkeiten,³ weil eben ohne dieses Gesamtbild jeder einzelne Aspekt des Bilderstreites, wie z. B. die Rolle des Nikephoros, schwierig zu beurteilen ist. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist das Werk Vissers über Nikephoros vollständiger als das von Alexander.

Der Mißbrauch der Bilder ist ebenfalls ein wichtiger Punkt, den Alexander völlig ignoriert. Gewiß bedauert es Alexander (S. IX), daß er den ausgezeichneten Aufsatz von Ernst Kitzinger⁴ nicht benutzen konnte, jedoch hätte er wenigstens die Tatsache erwähnen können, daß ein großer Mißbrauch der Bilder in Byzanz bestand.⁵ Es kommt einer ungerechtfertigten Behandlung des Bilderstreites allgemein sehr nahe, wenn Alexander die Verfolgung der Bilderfreunde ausführlich bespricht, ohne den unhaltbaren Mißbrauch der Bilder festzustellen. Es werden auch andere positive Tatsachen, wie z. B. daß Leo III. keine Verfolgung der Bilderfreunde durchführte, verschwiegen. Damit wird der falsche Eindruck erweckt, daß die „heiligen“ Mönche auf Grund ihres Glaubens verfolgt werden. Es fehlt eine Analyse über die allgemein anerkannte Bedeutung der Mönche als eines negativen Elements in der damaligen Zeit und daß es sich hier nicht um Glauben sondern um krasse Formen eines Aberglaubens handelte.

Es ist immer gefährlich, über Verfolgungen zu berichten, die sich in verschiedenen Viten finden. Die Individualität ist dort weitgehend gemindert zugunsten der allgemeinen Idee, die Erbauung, Belehrung, *οικοδομεῖν* steht im Vordergrund.⁶ Daher ist ein größerer Skeptizismus auch gegenüber der Objektivität der griechischen Heiligenviten berechtigt.

Im zweiten Teil versucht Alexander eine „Bildtheorie“ zu entwickeln. Hier findet sich interessantes Material über die symbolische Funktion der Bilder sowie ein wichtiger Vergleich zwischen paganen und christlichen Theorien des symbolischen Charakters der Bilder. Alexander überbetont meiner Meinung nach den Einfluß der armenischen Ikonoklasten auf den Bilderstreit.

³ Visser, a.a.O., „Der Verlauf des Bilderstreites“ S. 33 ff.

⁴ The Cult of Images in the Age before Iconoclasm; *Dumbarton Oaks Papers*, VIII, 1954, 83—150.

⁵ Visser (S. 12 ff.) tut dies, obwohl auch ihm nicht Kitzingers Arbeit zur Verfügung stand.

⁶ Vgl. Visser, a.a.O. und K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens: Gesammelte Aufsätze Bd. II, Der Osten, Tübingen 1928, S. 249 bis 269.

Der dritte Teil beginnt mit dem Hauptthema des Buches, nämlich der Beschreibung der Persönlichkeit des Nikephoros. Zunächst wird über den Laien Nikephoros gesprochen. Eine reichhaltige Bibliographie und eine grundsätzliche Bearbeitung der Quellen machen dies und die folgenden Abschnitte über Nikephoros wertvoller als die entsprechenden bei Visser. Der vierte Teil berichtet über den Patriarchen Nikephoros, seine Ernennung und seine dann einsetzende politische und kirchliche Tätigkeit, sowie über die Beziehungen zw. weltlichen Priestern und Mönchen und die Beziehungen mit dem Westen.

Meiner Meinung nach verdient die Darstellung der Beziehungen Klerus — Mönche eine besondere Hervorhebung. Sie ist mit Quellen gut fundiert und vermittelt wichtige Informationen, trotzdem enthält sie gewisse Schlußfolgerungen, die nicht ohne weiteres zu akzeptieren sind. Die Feindschaft der Mönche gegen die Ikonoklasten wird zu mild beurteilt, ja sogar in gewisser Weise gerechtfertigt (S. 14). Die niedrigen Ursachen dieser Feindschaft werden verschwiegen. Daß die Mönche aber aus rein materialistischen Gründen — Ikonenverkauf war eine nie versiegende Geldquelle für sie, durch den von ihnen geförderten Aberglauben regierten sie die Frauen und die Massen, sie waren eifersüchtig auf den über ihnen stehenden Klerus — den Kampf gegen die Bilderfeinde führten, ist eine Tatsache, die nicht verschwiegen werden dürfte. Alexander gibt selbst zu, daß die Mönche, wenn es ihre Interessen forderten, auch Ikonoklasten werden konnten (S. 100, 144, 223).

Was die Beziehungen mit dem Westen betrifft, so möchte ich bei der Verallgemeinerung der Probleme, die Alexander durchführt, meine Bedenken anmelden, so wenn er (S. 101) ausführt, daß die griechische Kirche im Gegensatz zur westlichen die Erlösung vom Tode auf Kosten der Erlösung von der Sünde verkündige. Der Verfasser erkennt richtig an, daß die Bilder im Westen nicht dieselbe bedeutende Rolle spielten wie im Osten (102), trotzdem erwähnt auch er die Tatsache, daß der Papst sich für die Wiederherstellung der Bilder im Osten einsetzte. Wäre nicht hier der Platz für eine Besprechung der politischen Ursachen, die den Papst zum Widerstand in der Bilderstreitfrage veranlaßten?

Im fünften Teil kommt Alexander auf eine neue Phase des Bilderstreites zu sprechen. Hier haben wir einen Versuch vor uns, eine Analyse der sozialen Struktur der Ikonoklastenpartei zu geben. Eine Durchdringung des uns vorliegenden Problems von der sozialen Seite her ist ein wertvolles Beginnen, da bis jetzt leider sehr wenig über die soziale Bedeutung des Bilderstreites geschrieben worden ist. Leider führt die Behandlung Alexander zu Schlüssen, die am Kern der Sache vorbeigehen. Im Lichte der Berichte um Nikephoros kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß die Bilderstreiter die „Massen“ waren (S. 116, 125). Diese Behauptung ist aber in keiner Weise gerechtfertigt. Jedem, der den ganzen Bilderstreit von religionssoziologischen Standpunkten aus betrachtet, wird deutlich werden, daß die Ikonodulen die ungebildeten Massen, Mönche und Frauen waren, während die Ikonoklasten vielmehr aus den Kreisen der wenigen Gebildeten stammten. Wenn Alexander den Bilderstreit allgemein behandeln will, wie er behauptet, dann kann er über ein so wichtiges Thema wie die soziale Struktur der Bilderfreunde, nicht in dieser einseitigen Form sprechen. Der vielversprechende Titel des Abschnittes 'Social Composition of the Ikonoclastic Party' ist fehl am Platze, wenn der Verfasser nicht in der Lage ist, dieses Thema von allen Standpunkten her zu vertiefen.

Schließlich sei noch auf eine gefährliche Verallgemeinerung in diesem Teil verwiesen, nämlich die Behauptung, daß der Bilderstreit von vorneherein den Charakter eines Kampfes zwischen Staat und Kirche getragen habe (S. 132).

Im Folgenden berichtet Alexander über die ikonoklastische Synode in der Agia Sophia (815), die Verfolgung der Bilderfreunde und die Verbannung des Nikephoros. Es schließt sich eine Besprechung der Werke von Nikephoros an mit chronologischen Angaben und abschließend die Bildertheorie des Nikephoros. In diesem Zusammen-

hang sei noch einmal auf das Buch von Visser verwiesen, das zwei interessante Kapitel bringt,⁷ die hier bei Alexander fehlen. Ferner wird meiner Meinung nach der Einfluß von Aristoteles zu sehr in den Vordergrund gerückt. Den platonischen Einfluß auf die Bildertheorie⁸ erwähnt Alexander leider gar nicht. So wird bei dem Leser, der nur das Buch Alexanders vor Augen hat, leicht der falsche Eindruck erweckt, als spielten die aristotelischen Gedanken in der Bildertheorie die Hauptrolle.

Zu der Zusammenfassung, die Alexander am Ende seines Werkes versucht, möchte ich noch folgende Anmerkungen machen. Der Abschnitt, der die Bilder vor dem Bilderstreit behandelt, erscheint mir dürftig, ebenso erscheint mir die Herstellung einer Verbindung zwischen Synagoge und Bilderfeindschaft (S. 214) unglücklich. Im zweiten Absatz 'The Iconoclastic Controversy in the Byzantine Empire' findet sich eine ungenaue Darstellung der Ursachen des Bilderstreites. Zunächst wird wieder der Synagogeneinfluß betont (S. 217) und auf den Moslemeinfluß ohne genügende Begründung verwiesen. Alexander verschweigt die sozialen und politischen Ursachen des Bilderstreites völlig, die aber meiner Meinung nach die wichtigsten sind. Obwohl selbstverständlich ein religiöses Motiv vorhanden ist, überwiegen doch die politischen und sozialen Momente. Der gesamte Bilderstreit ist ein interessantes Phänomen der Religionssoziologie, wo in einmaliger Weise religiöse, politische und soziale Motive eng miteinander verflochten sind.⁹ Schließlich sei noch auf den Vergleich verwiesen, den Alexander in dem Absatz 'Nicephorus: Personality and Achievement' zwischen Theodor von Studios und Martin Luther zieht (S. 230) und auf die erneute Bezeichnung der Bilderfeinde als Massen, die nichts zu essen und zu trinken hatten (S. 231).

Allgemein gesehen wird sich das Buch von Alexander jedem Interessierten als wertvoll erweisen wegen des reichhaltigen verarbeiteten Materials. In einem Vergleich zu dem Werk von Visser, der sich immer aufdrängen wird, ist es in mancher Beziehung tiefer und ausführlicher (z. B. Bibliographie), doch in manchen Punkten weniger vollkommen (z. B. Entwicklung des Bilderkultes, Christologie des Nikephoros etc.).

Ein Hauptvorwurf kann Alexander nicht erspart bleiben. Er verspricht zu Beginn seines Buches, sich mit dem Bilderstreit zu beschäftigen. Das legt eine Besprechung der Grundprobleme auf, die Alexander aber nicht angreift. Hätte er — wie Visser es tat (S. 1) — betont, daß er sich ausschließlich mit der theologischen Seite des Bilderstreites beschäftigen wolle, und zwar im Lichte der Werke und der Tätigkeit von Nikephoros, so wäre damit der klare Rahmen seines Werkes abgesteckt gewesen. Alexanders Buch ist keine Arbeit über den Bilderstreit, es stellt nur eine Periode des Streites in den Mittelpunkt und bearbeitet sie von einem Standpunkt aus.

Köln.

D. Savramis.

⁷ „Nikephoros über die Kirche“, S. 86 ff. und „Die Christologie des Nikephoros“ S. 97 ff.

⁸ Visser (S. 23 ff.) ist in diesem Punkte wieder konsequenter.

⁹ Daß man nicht in dieser leichten Weise über die Ursachen des Bilderstreites entscheiden kann, beweist die Tatsache, daß die Forschung bis jetzt noch zu keiner Lösung dieses Problems gekommen ist. Die Ansichten schwanken von der völligen Ablehnung des jüdischen Einflusses (Visser, a.a.O., S. 34; Schenk, K., Kaiser Leos III. Walten im Inneren: Byz. Ztschr. B. V., S. 287) wie des islamischen Einflusses (Lindsay, J., Byzantium into Europe, London 1952, S. 222) über die Negierung eines direkten Einflusses der Beziehung Leo-Jezid (Martin, J. E., A History of the Iconoclastic Controversy, London, S. 24) bis zur Mahnung, überhaupt eine erklärende Ursache aufzudecken (Schwarzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit, Gotha 1890, S. 41).

Ernst Hammerschmidt: Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie (= Berliner byzantinistische Arbeiten 8). Berlin (Akademie-Verlag) 1957. XI, 193 S., 10 Taf., brosch. DM 39.—

This is an important contribution to Coptic liturgiology which deserves to be warmly welcomed. The book falls into two parts: the edition and German translation of the Coptic (Bohairic) Liturgy of St. Gregory of Nazianz, and an extensive study of the text occupying more than half of the book. The text is based on the edition of the Abnā' al-kanīsa (Cairo, 1936). The variant readings contained in the textual apparatus are derived from four manuscripts in the Bodleian, Oxford, and from the editions of Tuki (Rome, 1736) and Labīb (Cairo, 1904). The editor has also consulted the Vienna Cod. copt. 7 and several manuscripts in the Vatican Library. The variant readings are relatively unimportant. Dr. Hammerschmidt's is the first German translation of the text. The scope of the study is, at least in part, indicated by the sub-title. It includes linguistic notes on difficult passages, notes on the theological content and its interpretation, and, more particularly, a review of liturgical material parallel to that in the Coptic Liturgy of St. Gregory. This last is of particular importance, for it is the author's aim to throw light on the problem of its place of origin, date, and authorship.

The main results of the inquiry may be summarised thus: the evidence points to Syria as the place of origin. This is suggested not only by the various parallel texts adduced in the study, but also by the structure of the liturgy. The Liturgy of St. Gregory is addressed to Christ. Only the *Oratio veli* is addressed to God the Father, and Dr. Hammerschmidt argues convincingly that it was prefixed to the liturgy at a later stage and is not an integral part of it. The liturgy is not monophysite in character. The fact that it is addressed to Christ underlines a fervent devotion to Christ expressed throughout. This is perhaps motivated by a desire to make a stand against Arianism in any form and to confess the true divinity and humanity of Christ. The liturgy may be dated between A.D. 350 and 400. Gregory's authorship, however, cannot be maintained. The fact that in some manuscripts the *Oratio osculi pacis* bears the name of Gregory may have led to the attribution. Some of the non-Egyptian features of the liturgy make it doubtful whether it was used at first by the people of Egypt. Dr. Hammerschmidt conjectures that it may originally have been a monastic liturgy. The Syrian community in Scetis, the beginnings of which can be traced to the 4th century, may have been responsible for its importation or compilation, and it may later have found acceptance in the Coptic Church.

Dr. Hammerschmidt has argued his thesis convincingly and with great care, and has succeeded in setting out his material with admirable lucidity. The text and the translation are divided into short sections which are numbered (1—406), and the use of these numbers in the commentary facilitates crossreference. Ten plates provide photographic reproductions of a few samples of the manuscript material used.

Some remarks on points of details may be offered: p. 97, note on section 39, the Coptic verb discussed is not the equivalent of 'liegen', but rather of 'be submerged, overwhelmed' (cf. Crum, Dictionary, p. 768a).

On p. 55, section 272, though referring to Ps. 65. 12, Dr. Hammerschmidt translates: 'Segne den Jahreslauf für deine Christenheit'. I should translate: 'Bless the crown of the year with thy goodness'. The Coptic noun which I translate 'goodness' is a compound of the Greek adjective *χρηστός*, here spelt with *ι* for *η*. On this spelling, cf. A. Böhlig, Die griech. Lehnwörter im sah. und boh. N. T., pp. 96 f. The last clause of section 270 agrees word for word with the Boh. version of Ps. 64. 11 (65. 11) (Burmester — Dévaud).

On pp. 66—67, section 343, the expression translated 'zu einem versammelten Volk' corresponds to *λαὸν περιούσιον* in the Greek Liturgy of St. Gregory (see

p. 156), which is, no doubt, derived from Tit. 2. 14 or from the relevant passages in the O. T. It is noteworthy that the Sah. N. T. translates *περιούσιος* in Tit. 2. 14 by the same word as is used in the Coptic liturgy. The Coptic word presents difficulties in this context (cf. Crum, Dictionary, p. 447b) and perhaps I may be forgiven for drawing attention to a note in CSCO 158/Copt. 22, p. 95, where I attempted to discuss it. In any case, if I am right in referring to Tit. 2. 14, the word has special overtones which 'versammelt' does not immediately bring to mind.

On pp. 165 ff. the translation of section 385 is discussed, for which the author claims not more than 'eine hohe Wahrscheinlichkeit'. I think the translation can be shown to be certainly right. The Coptic translation of *ἐξομολογεῖν* here used is well attested. For the retention of the Greek term and its Coptic translation in the Sah. and Boh. N. T., cf. Böhlig, op. cit., p. 410. Attention may also be drawn to the note on the Coptic version of the Ode of Solomon 5. 1. in *The Odes and Psalms of Solomon*, re-edited by R. Harris and A. Mingana, vol. II (1920), p. 230.

There are few printing errors and only the following, which might confuse the reader, need be mentioned: in the Coptic text the division of words should be corrected on p. 14, line 1, p. 66, line 5, and p. 74, line 3. On page 49, section 242, omit: 'und gläubigen'. On p. 84, lines 9 f. should read: 'daß die gr Greglit und die kopt Baslit gegen die kopt Greglit . . .'. On p. 107 (note 83) and p. 191 Worrell should be read for Worell and Worrel respectively. In the Hebrew quotation on p. 119 *Tāw* should be read for *Hêth*.

Durham.

K. H. Kuhn

Mittelalter

Max Jörg Odenheimer: Der christlich-kirchliche Anteil an der Verdrängung der mittelalterlichen Rechtsstruktur und an der Entstehung der Vorherrschaft des staatlich gesetzten Rechts in deutsches und französisches Rechtsgebiet. Ein Beitrag zur historischen Strukturanalyse der modernen kontinental-europäischen Rechtsordnungen (= Basler Studien zur Rechtswissenschaft Heft 46) Basel (Helbing und Lichtenhahn) 1957. XII, 165 S. brosch. DM 15.—

Unter diesem aufsehenerregenden Titel gibt die von großer Belesenheit zeugende Untersuchung einen Überblick über die Ergebnisse der rechtshistorischen Forschung zu den Problemen des bezeichneten Themas. Veranlaßt durch die Krise des Rechts in der Gegenwart ist der Ausgangspunkt des Verfassers die rechtsphilosophische Frage des gesetzlichen Unrechts und des übergesetzlichen Rechts (S. Xff., 81 f.). Als eine Art Vorarbeit hierfür geht er in seiner Abhandlung, die er als „rechtsphilosophische Forschung“ und „Philosophieren unter Beizug und Berücksichtigung der Erkenntnisse empirischer Wissenschaften“ bezeichnet (S. V), den Ursachen nach, die in der Zeit von etwa 1100 bis 1400 (S. 85 Anm. 5) in Deutschland und Frankreich zu der Herrschaft des Gesetzes geführt haben, und sucht den christlich-kirchlichen Einfluß an ihrer Entstehung deutlich zu machen.

Im ersten Teil (S. 1—39) der bisweilen stark typisierenden Abhandlung werden die Grundzüge des rechtlichen *Traditionalismus* entwickelt, der die nachfränkische Epoche in Deutschland und Frankreich bestimmt. Das Recht besteht danach aus den von den Vorfahren überlieferten Rechtsgewohnheiten (S. 2, 7; S. 92 Anm. 41), welche durch die Kraft der Überlieferung und die Autorität der Voreltern als das „absolut Richtige und schlechthin Maßgebliche“ (S. 2) gelten, ohne dem Maßstab der Vernunft oder der göttlichen Offenbarung unterworfen zu werden (S. 4). Diese traditionalistische Geisteshaltung erscheint als eine typisch germanische Komponente des mittelalterlichen Weltbildes und unterscheidet sich darin von den christlichen und antiken Elementen (S. 86 Anm. 1). In den Rechtsquellen findet sie ihren Niederschlag, wenn sie auch die mittelalterliche Rechtsanschauung „keineswegs vollständig beherrscht“ hat (S. 87 Anm. 6). Das Recht entsteht in ihrem Bereiche unbewußt, es wird nicht geschaffen, sondern als etwas Vorgegebenes erkannt. Es wird als Weistum gefunden (S. 9 f.) oder von besonderen Zeugen erfragt (die französische *enquête par turbe*, S. 10 ff.) oder aus den privaten Rechtsbüchern (z. B. dem *Sachsenspiegel*, den *Stadtrechtsbüchern*, den *normannischen Coutumiers*, S. 13 ff.) entnommen. — Gefördert wird das traditionalistische Rechtsdenken durch den *Feudalismus* (S. 22—32). In seinen Erscheinungsformen des Lehnrechts, der Feudalisierung der königlichen Ämter (Ämterkäufligkeit) und des Ständestaats war er auf die Auflösung der hoheitlichen Macht in eine Vielzahl personenbezoglicher Beziehungen zwischen den einzelnen Hoheitsträgern gerichtet und bevorzugte deshalb die Rechtsformen des Vertrages und des Privilegs; durch Herrschaftsverträge und Ständeprivilegien versuchten die feudalen Gewalten eine Beschränkung ihrer Rechte durch eine planvolle zentrale Gesetzgebung zu verhindern. — Auch die technischen Schwierigkeiten der Publikation und Durchsetzung ließen die Form des Gesetzes hinter dem ungesetzten Recht und den Verträgen und Privilegien in den Hintergrund treten (S. 33—39).

Der zweite Teil der Arbeit (S. 40—83) zeigt sodann den Gegensatz des „christlichen Denkens“ zu der beschriebenen traditionalistischen und feudalen Grundhaltung. Er besteht einmal in einem *naturrechtlichen Prinzip* (S. 42, 45). Wie das gesamte menschliche Leben, so geriet auch das Recht unter die Autorität der göttlichen Offenbarung und des kirchlichen Dogmas, die nun Inhalt und

Verbindlichkeit des Rechts bestimmen und begrenzen. Zum anderen aber bringt das Christentum nach der Lehre der Kirchenväter eine neue, *legislatorisch* geprägte Idee des Rechts (S. 43 ff.), der sich das Recht als eine göttliche Aufgabe und bewußte Setzung der Obrigkeit zu Bezwungung der Sünde und Unordnung nach dem Sündenfall darstellt, wobei die Analogie zu dem göttlichen Gesetzgeber mitspielt. — An der Wandlung der Rechtsstruktur war die Kirche denn auch in mannigfacher Weise beteiligt. In ihrem eigenen Bereiche half sie dem gesetzten Recht im Kampfe gegen das germanische Eigenkirchenwesen (S. 57 f.) und die feudale Entartung der Sendgerichtsbarkeit (S. 58 ff.) zur beherrschenden Geltung und brachte das kanonische Recht in der Reformperiode auf Grund des päpstlichen Gesetzgebungsprimats in wissenschaftlicher Form zur Entfaltung (S. 62 f.). In den weltlichen Rechtskreis aber wirkte sie hinüber durch die Unterscheidung der *justae* und *injustae consuetudines* (S. 48 ff.) und den Kampf gegen die letzteren (die franz. Ordonnancen-Gesetzgebung), durch die Gottes- und Landfriedensbewegung (S. 50 f.) und durch die mittelalterlichen Ketzergesetze (S. 52). — Die Überspannung der päpstlichen Weltherrschaft seit dem Investiturstreit führte dann weiter dazu, daß sich die anticurialen Strömungen in Deutschland und Frankreich auf die Rechtsetzungsmacht des weltlichen Herrschers als ein wesentliches Merkmal seiner (souveränen) Gewalt besannen (S. 65 ff.) und der Herausforderung des canonischen Rechts das römische Recht als weltliches Kaiserrecht entgegenseetzten (S. 63 f., 77). Im Gefolge der gregorianischen Reformen und der späteren päpstlichen Hegemoniebestrebungen sei so der Prozeß der Entfeudalisierung in Gang gekommen, der die Kirche — nach Ansicht des Verfassers — als Vorläufer des modernen Staates erscheinen lasse (S. 139 Anm. 58) und zur Zerstörung der mittelalterlichen Ordnung und der Grundlegung der Neuzeit in einer neuen Rechtsstruktur des obrigkeitlich gesetzten Rechts geführt habe (S. 63, 64).

Die bleibende und für die Gegenwart wegweisende Bedeutung der „christlichen Rechtsanschauung“ sieht der Verfasser darin, daß sie das gesetzte Recht gleichzeitig mit der „Bindung des Gesetzgebers an ein höheres Recht“ zum Durchbruch gebracht habe (S. 80 ff.). Welcher Art diese Bindung freilich sein soll, ist eine Frage, die der Verf. im Rahmen seines Themas nicht verfolgt, sondern den Suchenden an die Grenzen der Rechtsphilosophie und Theologie verweist.

München

M. Heckel

Walther Holtzmann: Beiträge zur Reichs- und Papstgeschichte des Hohen Mittelalters. Ausgewählte Aufsätze: (= Bonner Historische Forschungen Bd. 8). Bonn (Ludwig Röhrscheid) 1957. 238 S. kart. DM 19.—.

Das Historische Seminar der Universität Bonn und das Deutsche Historische Institut in Rom konnten W. Holtzmann, der am letzten Tag des Jahres 1956 sein 65. Lebensjahr vollendete, dazu bewegen, daß er sich mit der Herausgabe einer Anzahl seiner Aufsätze einverstanden erklärte, die zunächst an gar manchen Stellen verstreut erschienen waren; gesammelt sind sie dem wissenschaftlichen Benutzer doppelt willkommen. Die Aufsätze „Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges“ (S. 51—78), „Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089“ (S. 79—105), „Papst Alexander III. und die Ungarn“ (S. 139—167) weisen in die Welt von Byzanz und in den Donaauraum. Der Zeit des Investiturstreites sind folgende Aufsätze gewidmet: „Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands“ (S. 9—33), „Kardinal Deusdedit als Dichter“ (S. 35—49), „England, Unteritalien und der Vertrag von Ponte Mammolo“ (S. 107—122), „Eine Bannsentenz des Konzils von Reims 1119“ (S. 123—137). Der Stauferzeit gehören die drei letzten

Aufsätze des Bandes an: „Zu den Friedensverhandlungen zwischen Kaiser und Papst im Jahre 1169“ (S. 169—176), „Die Benutzung Gratians in der päpstlichen Kanzlei im 12. Jh.“ (S. 177—196), „Das Ende des Bischofs Heinrich II von Chur“ (S. 197—234). Es erübrigt sich bei diesen Arbeiten, die der Forschung geläufig sind, auf Einzelheiten hinzuweisen; es sei darum nur darauf aufmerksam gemacht, wie in dieser Auswahl die Arbeitsthemen, denen W. Holtzmann seine Kraft durch Jahrzehnte gewidmet hat, immer wieder anklingen, wie Kaiser und Papst, Abendland und Byzanz als gestaltende große Kräfte des Mittelalters im Vordergrund stehen und lebendig werden. Aus den Aufsätzen geht auch immer wieder hervor, wie tief W. Holtzmann in die Archivforschung in England sich versenkt hat und mit welcher Meisterschaft er es verstand, spröde erscheinende Quellen zum Leben zu erwecken und auszuwerten. Stets aber leuchtet in den Aufsätzen der große Zusammenhang der mittelalterlichen Geschichte hervor, zu deren Bild die einzelnen Arbeiten wertvolle Bausteine beisteuerten. Diese wohlgelungene Auswahl aus den Studien W. Holtzmans wird beschlossen durch ein willkommenes Verzeichnis seiner wichtigeren Veröffentlichungen (S. 235—238).

Bad Nauheim

H. Büttner

Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. lat. 257), in Verbindung mit Leo Eizenhöfer OSB und Petrus Siffrin OSB hrsg. v. Leo Cunibert Mohlberg OSB (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta cura Pontificii Athenaei S. Anselmi de Urbe edita moderante L. C. Mohlberg, Series maior, Fontes II*) Rom (Casa Editrice Herder) 1957. XXVI, 107 S., 6 Taf.

„Das *Missale Francorum* ist als gallisches Sakramentar anzusprechen mit gallischer Formularstruktur trotz römischer Orationen und stellt eine Anpassung vorgregorianischen römischen Orationsgutes an einheimischen gallischen Brauch dar; vielleicht ein Weihe- und Meß-Handbuch für den Gebrauch eines Bischofs auf Reisen.“ Mit diesen Worten wird die Eigenart des von allen überlieferten Sakramentaren erheblich abweichenden *Missale Francorum* treffend charakterisiert (S. 63), das in schöner Unziale um 725 im nördlichen Frankenreich geschrieben ist und Formulare für die Weihen vom Ostiarius bis zum Bischof, für Jungfrauen- und Altar-Weihe, für verschiedene Messen und schließlich den Canon *Missae* enthält. Nur verhältnismäßig geringe Sakramentarfragmente in Berlin und Basel (sie sind im Anhang z. T. abgedruckt und ausführlich besprochen) zeigen eine gewisse Ähnlichkeit im Aufbau der Formulare. Die vorliegende achte Ausgabe des 1680 zuerst gedruckten Textes kann wohl jetzt schon als die endgültige Ausgabe bezeichnet werden. Sie ist von den gleichen Herausgebern mit der gleichen bewundernswerten Sorgfalt geschaffen wie die des „*Sacramentarium Veronense*“ (früher *Sacr. Leonianum* genannt), die als Band 1 der Serie kurz vorher erschienen ist. Wie dort so nimmt auch hier das wissenschaftliche Beiwerk einen erheblich größeren Raum ein als der Text selbst, der etwa 30 Druckseiten umfaßt: man findet nicht nur ausführliche Angaben über die Handschrift und den gegenwärtigen Stand der Forschung, sondern auch einige Texte und Untersuchungen als Beigaben, sehr nützliche Tabellen, die dem Vergleich mit anderen Sakramentaren dienen, umfangreiche Register und sechs wohlgelungene Schrifttafeln. Vielleicht hätte zu den Königsgebeten (Nr. 69—79) hingewiesen werden sollen auf G. Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (SB. Heidelberg 1934/35) Anhang Nr. 9, 16—18 u. 32 und auf A. Sprengler, *Gebete für den Herrscher im frühmittelalterlichen Abendland* (Theol. Diss. Göttingen 1950, Maschinenschrift) S. 11 ff. und Anhang Nr. 38 f.

Bonn

R. Elze

Aubrey Gwynn: *The Writings of Bishop Patrick (1074—1084)* (= *Scriptores Latini Hiberniae I.*). Dublin (The Dublin Institute for Advanced Studies) 1955. 147 S. sh 25/-. — *Sancti Columbani Opera*, ed. by G. S. M. Walker (SS. Lat. Hib. II). Ebd. 1957. XCIV, 247 S. sh 42/-.

Der zweite Bischof von Dublin war der mittelalterlichen Literaturgeschichte bisher unbekannt. Nicht so seine Schriften, die Gwynn in einer vorzüglichen neuen Ausgabe mit einer englischen Übersetzung vorlegt. Sie sind fast alle schon unter den Werken und dem Namen von St. Patrick, Augustinus, Caesarius von Arles, Eusebius von Emesa gedruckt, Verse und Prosa: *Versus de mirabilibus Hiberniae*, *V. de honore humanae conditionis*, *V. ad amicum de caduca vita*, *V. allegorici*, *Liber de tribus habitaculis animae*. Bischof Patrick war ein recht guter Lateiner, sein Gedicht „*Perge carina*“ (S. 103 ff.) verdiente einen Platz in einer Anthologie mittellateinischer Lyrik. Die Einleitung enthält den überzeugenden Nachweis, daß die verschiedenen Texte, die z. T. bereits als apokryph galten, von einem Verf. stammen, der nur mit Bischof Patrick identifiziert werden kann. Außer der Beschreibung der über 20 Hss., einigen Bemerkungen über Sprache und Stil sind hervorzuheben die Ausführungen über die Geschichte der irischen Kirche im 11. Jahrh. und ihrer Beziehungen zu England (bes. vor der normannischen Eroberung). — Die Werke des Hl. Columban waren bisher nur verstreut gedruckt, sie sind im 2. Band der hier anzuzeigenden Serie zum ersten Mal vereinigt. Der Hrsg., der in seiner Einleitung die umfangreiche Literatur leider nicht ganz vollständig berücksichtigt hat (es fehlt u. a. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. 1, 1952 S. 131 ff. und einiges, was dort angegeben ist), gibt eine ausführliche Biographie des Heiligen und untersucht gründlich die bisher noch nicht endgültig geklärte Frage der Echtheit seiner Schriften. Als echt werden die 6 Briefe, 13 (statt bisher 2!) Predigten, 2 Klosterregeln, das Bußbuch und 5 *Carmina* erwiesen, die S. 1—197 mit englischer Übersetzung abgedruckt sind. Sieben apokryphe Texte folgen als Anhang (S. 198—215), sodaß die Ausgabe jedenfalls auch für denjenigen brauchbar ist, der die Echtheitsfrage anders beurteilt als der Hrsg. Zu S. 186 und 190 hätten die Bemerkungen von L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen 3 (1920) 168 f. herangezogen werden müssen. Sonst bietet diese Ausgabe wie auch die der Schriften des Bischofs Patrick der Kritik kaum einen Anhaltspunkt. Der typographisch hervorragenden Ausstattung der beiden Bände entspricht auch ihr Inhalt, zu dem L. Bieler wertvolle philologische Beiträge beige-steuert hat. Auf weitere Bände der *Scriptores Latini Hiberniae* darf man gespannt sein.

Bonn

R. Elze

Renate Klausner: *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg* (= 95. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, Jahrbuch für 1956). Bamberg (Selbstverlag des Historischen Vereins) 1957. 211 S. 16 Taf. brosch. DM 6.80.

Die vorzügliche Dissertation von Renate Klausner aus der Schule von O. Mayer in Würzburg wendet sich in Kaiser Heinrich und der Kaiserin Kunigunde Gestalten zu, die seit je im Meinungsstreit der Historiker eine unterschiedliche Beurteilung fanden. Die Verfasserin kann nun aus der Kultgeschichte des hl. Herrscherpaares wichtige Erkenntnisse für die Bewertung von Kaiser Heinrich im Mittelalter wie für die Entstehung der Legende und damit für die Geisteshaltung damaliger Zeit gewinnen. Die Arbeit legt zunächst dar, wie aus der Anschauung vom geheiligten König, der schon zu Lebzeiten Wunderkräfte hat, und der Gebühlsheiligkeit Heinrich über die Totenklage und die Seelenmesse zum Volksheiligen wird und wie nach und nach auch die Liturgie umgestaltet wird. In den Vorgang der Heiligsprechung spielt dann die ganze Problematik der besonderen

Stellung des Kaisers und dessen Verhältnis zu Papst und Kirche hinein. Gerade weil der Kaiser im 12. Jh. seine sakrale Stellung verloren hatte, wirkte die Idee umso mächtiger und sollte einen symbolischen Ausdruck finden. Wahrscheinlich war, wie wir glauben, außerdem das Bestreben, den Bistums- und Klostergründer als Heiligen zu haben, für Bamberg selbst ein ziemlicher Antrieb. Kunigunde tritt in diesen Überlegungen und Bestrebungen zunächst vollständig zurück.

In eingehender Untersuchung der Handschriften kann Klauser darlegen, wie aus einer noch den wirklichen Verhältnissen nahe kommenden Vita sich zunächst eine für Bamberg wichtige Erweiterung mit Einschüben aus Urkunden ergibt, wie aber immer mehr besonders nach Heiligsprechung der Kunigunde das übliche Schema der Heiligenvita über den ersten Text gelegt wird, wobei dank besonders günstiger Handschriftenüberlieferung dieser Vorgang sehr genau dargestellt werden kann. Die Legende von der Josephsese des Kaiserpaares hat ihren Ursprung in der Tatsache, daß Kinderlosigkeit vor allem des Herrschers als Fluch angesehen wurde und man im Bestreben, die hl. Herrschergestalten davon zu reinigen, auf ein Gott besonders wohlgefälliges Leben hinweisen wollte. Hierbei kam es dann auch zur Übernahme der Legende vom Gottesurteil aus der Vita der Kaiserin Richardis. Nun aber wird Kunigunde in Parallele zu Maria gesetzt und gehört zu der im Mittelalter so sehr geschätzten Gruppe der hl. Jungfrauen. Der zu Anfang allein verehrte Kaiser Heinrich tritt trotz kirchlicher und amtlicher Anstrengungen mehr und mehr zurück; sein Kult bleibt zwar aus politischen, historischen oder persönlichen Gründen gewahrt, aber die zunächst nicht erwähnte Kunigunde findet besonders in Bamberg immer mehr Anklang, wo wir im Spätmittelalter fast von einem echt volkstümlichen Kult sprechen können. Diese Entwicklung ist ein weiterer Beweis, daß bereits im Mittelalter Bestrebungen noch so hoher und einflußreicher Kreise einen Kult nicht wirklich durchsetzen konnten, wenn er beim Volk kein Echo fand und nicht irgendwie in die Zeitströmung hineinpaßte.

Die Verehrung dieses Kaiserpaares ist ein besonders geeignetes Beispiel, die Abhängigkeit der Kultentwicklung von politischen und kulturellen Gegebenheiten und Bestrebungen zu zeigen. Damit aber wird der Heiligenkult des Mittelalters Spiegelbild dieser Welt überhaupt. Gerade in der Arbeit von Klauser wird klar, wie bedeutsam die Kultgeschichte als Quelle und Erkenntnismittel für historische Vorgänge aller Art ist selbst für eine Zeit, in der die schriftliche Quellenlage schon sehr günstig ist, und wie vor allem in der Heiligenverehrung letzte Antriebe und Bewegkräfte geistigen Lebens deutlich werden, die uns sonst verborgen blieben.

Dem Volkskundler seien allerdings hier neben einer kleiner Einschränkung einige Ergänzungen zur Kultverbreitung gestattet. Wir wissen zwar, wie sehr in der Kultgestaltung bestimmte Überlegungen und zielbewußter Wille geschaltet haben. Aber in vielem ist der Ablauf doch auch von dem Echo dieses Wollens beim Volke und dem Volk selbst getragen und sehr oft entweder viel vordergründiger oder aber aus kaum auslotbaren Tiefen kommend und dann nicht mehr leicht erklärbar. Diese Komponente kommt bei Klauser sicherlich etwas zu kurz. So bedarf z. B. die Anrufung Kunigundens durch schwangere Frauen in Bamberg (S. 41) nicht einer Begründung mit der Besonderheit der kaiserlichen Ehe. (Auch in Merseburg wurde eine Kunigundenreliquie von unfruchtbaren Frauen verehrt.) Allen Gewändern und Gürteln von hl. Frauen und Jungfrauen kann das Volk dieselbe Wunderkraft beimessen, weil man sie den Kranken auflegen kann, gleichwie eine Hauptreliquie aus Analogie dazu führt, diesen Heiligen bei Kopfleiden anzurufen (Johannes, Apollinaris, Cornelius), oder wie der Becher eines Heiligen in einer Kirche diesen zum Fieberpatron werden läßt, weil man aus dem Becher das kühlende Wasser trinkt.

Die von Klauser herausgestellte zeitliche Entwicklung einer Kultverschiedenheit läßt sich ins Räumliche übertragen. Es ist auffallend, daß Heinrich allein oder auch das Kaiserpaar als Einheit sich fast nur in westdeutschen Kultstätten findet. In der Reichsgeschichte bedeutende Kirchen und Orte legten offensichtlich

Wert auf einen über das Liturgische hinausgehenden Ausdruck des Kultes (Aachen, Altbach, Augsburg, Basel, Braunschweig, Erfurt, Eichstätt, Hildesheim, Lüttich, Merseburg, Paderborn, Passau, Prag, Regensburg, Salzburg, Speyer). Vor allem von Bamberg, aber auch von den andern Orten verbreitete sich der Kult des Kaiserpaares in Kirchen- und Altarpatrozinien, wobei die intensive Verehrung im alemannischen Raum keineswegs auf das Bistum Basel beschränkt bleibt. Hängt der gesamtbayrische Raum mit zahlreichen Belegen stark von Bamberg ab, so sind die sächsischen Lande und weiter ausgreifend Brandenburg und Schlesien mit Breslau und Neisse Träger eines Heinrichskultes, der neben Bamberg weitgehend auf Merseburg beruht. Dazu treten sehr wenige rheinisch-westfälische Belege, sowie einige in den westlichen Grenzgebieten des Reiches (Verdun), während sogar in den Bamberger Besitzungen des Südostens der Heinrichskult zurücktritt. Überall wird der Kult unter politischen oder bestimmten historischen Gesichtspunkten gefördert, wie schon aus den Burgkapellen und der Vergesellschaftung mit bestimmten andern Heiligen (Arnulf in Düsseldorf, Karl d. Großen in Kremsmünster) hervorgeht. Seit dem 16. Jh. kommen die Stiftungen durch Namensträger hinzu, die ihren Namen aber meist nicht Kaiser Heinrich direkt, sondern irgendeinem zeitgenössischen Fürsten gleichen Namens verdanken. Nur an sehr wenigen Stellen werden im Heinrichskult volkstümliche Züge offenbar. Er wird der beim Volk sehr beliebten Gruppe der hl. Könige zugerechnet (etwa Wolfring, St. Zeno mit Oswald und Sigismund, Zug) und gar mit den hl. drei Königen auf einem Amulett aus Weiden (Oberpfalz) abgebildet. Im 16. Jh. finden wir das Herrscherpaar in einer in Basel ausgebildeten Form häufig auf Ofenplatten Luxemburgs und der Eifel.

Kunigunde allein kommt im Altsiedelland außer in der Gegend von Kaufungen noch in manchen Orten der bayrischen Diözesen vor, aber eine Zunahme dieses Kultes wie in Bamberg zeigte erst der sächsische Bereich, mehr noch Österreich, die Steiermark und Kärnten, wo die Heinrichsverehrung weit übertroffen wird und wo die südlichsten Belege bereits im windischen Gebiet liegen. In Böhmen und Mähren wird Heinrich kaum genannt, der Kaiserin Kunigunde aber ist dort eine Anzahl von Kirchen geweiht. Der östlichste Punkt ist Kaschau. Der Schwerpunkt der Kunigundenverehrung liegt also eindeutig in Südostdeutschland. Während die Heinrichsverehrung in erster Linie die Idee des Reiches und wesentlich schwächer Bamberg repräsentiert, volkstümliche Einwirkungen aber nur am Rande und sehr viel später spürbar werden, spiegelt der Kult der Kaiserin viel stärker den ausgesprochen Bamberger Einfluß wider. Ihre Verehrung ist vom Volke getragen, das besonders durch die mit Wundern erfüllte Legende angesprochen wurde. Neben der von Klauser herausgearbeiteten Gleichsetzung mit Maria und ihrer Zuordnung zu den hl. Jungfrauen bleibt Kunigund in Einzelfällen im Kreis der hl. Frauen und Witwen, etwa von Anna und Hedwig.

Klauser betont ganz richtig, daß die Mitwirkung des Volkes ursprünglich und auch noch spät nicht allzu groß war. Im Vergleich mit andern Kulten trifft diese Behauptung sicher zu, immerhin kenne ich über 400 Stätten außerhalb der Diözese Bamberg, an denen der Kult des Herrscherpaares oder einer der beiden Gestalten in Patrozinien, Altären, Reliquien oder Abbildungen und damit also über den eigentlich liturgischen Bereich hinaus sichtbaren Ausdruck fand.

Die Verfasserin hat sich in ihrer Arbeit auf die Diözese Bamberg und einige Angaben über die liturgische Verehrung in Merseburg, Basel, Straßburg und Kaufungen beschränkt. Sie hat dadurch die Grundzüge der Kultentwicklung und deren Abhängigkeit vom politischen und kulturellen Geschehen in den entscheidenden Zügen eindrucksvoll herausgearbeitet. Was noch zur Geschichte des Heinrichs- und Kunigundenkultes beigetragen werden kann, wird vielleicht im ein oder andern Einzelzug eine kleine Akzentverschiebung bedeuten, sonst aber nur die Ausführungen von R. Klauser veranschaulichen und illustrieren.

Jerome Taylor: *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor: An Evaluation of the Tradition* (= *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education* No. 5). Notre Dame, Indiana (The Mediaeval Institute, University of Notre Dame) 1957. 70 S., 1 Taf.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, eine Lösung der Frage nach der Herkunft Hugos von St. Viktor zu finden, was angesichts der dürftigen Quellen zu diesem Thema ein schwieriges Unternehmen ist, das bisher zu verschiedenen Auffassungen in der Forschung geführt hat: Nach Mabillon war Hugo Flame; dagegen wandte sich Derling in seiner „Dissertatio . . . de Hugone de Sancto Victore Comite Blankenburgensi“ von 1745; die Mabillon'sche Auffassung vertreten neuerdings wieder F. E. Croyden (*Journal of Theol. Studies* 40, 1939, 232—253) und R. Baron (*Revue d'Histoire Eccl.* 51, 1956, 920—934). Der zuletzt genannte Aufsatz war T. bei der Abfassung seiner Studie noch nicht bekannt; Baron kommt zu dem Ergebnis, daß Hugo aus Ypern oder aus der Gegend von Ypern stamme, von bescheidener Herkunft gewesen sei, sich einige Zeit im Kloster Hamersleben aufgehalten habe und dann nach St. Viktor in Paris gekommen sei. — Zu einem anderen Schluß kommt T. nach einer ausführlichen Darbietung aller bekannten Quellen und der Schilderung sämtlicher Auffassungen über das Problem: Nach der Tradition von St. Viktor sei Hugo Sachse und habe in seiner Jugend mit seinem Onkel sein Heimatland verlassen. Auf einer Reise nach Marseille habe er dort Reliquien des hl. Viktor erworben und diese dann der Abtei St. Viktor in Paris bei seinem Eintritt dort geschenkt. Ferner beruft sich T. auf die einst von Derling herangezogenen deutschen Quellen, die Hugo 'dominus de Blankenburg' nennen, woran schließlich noch die Aufstellung einer vermutlichen Genealogie der Grafen von Blankenburg gereiht wird. — Mögen auch alle diese auf weitläufige und mühevoll Weise gesammelten und dargelegten Vermutungen und Schlüsse einleuchtend erscheinen (die Quellen bleiben für die entgegengesetzten Auffassungen immer dieselben, es handelt sich jeweils nur um eine Frage der Interpretation), so erhebt sich doch die Frage, ob nicht die am Schluß der Arbeit aufgestellte Forderung nach „research in the Victorine archives in the Bibliothèque Nationale — and . . . in Halberstadt“ hätte erfüllt werden sollen, um dadurch vielleicht wirklich entscheidende Gesichtspunkte zu gewinnen.

Stuttgart

J. Autenrieth

Brian Tierney: *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (= *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, ed. by M. D. Knowles, New Series Vol. IV). Cambridge (University Press) 1955. XII, 280 S. sh. 27/6.

Die konziliare Theorie beruht nicht so sehr auf den revolutionären, demokratischen Ideen der großen antikurialistischen Publizisten des 14. Jahrh. (Wilhelm von Ockham, Marsilius von Padua), wie bisher fast allgemein angenommen wurde, sondern sie ist die Synthese und Fortbildung verschiedener, z. T. scheinbar widersprüchlicher Gedankengänge und Ergebnisse der kanonistischen Wissenschaft des 12.—14. Jahrh. „The Conciliar Theory, one might say, sprang from the impregnation of Decretist ecclesiology by Decretalist corporation concepts.“ Die Dekretalisten, Vertreter der unbeschränkten Autorität des Papstes in der Gesamtkirche, bildeten für die einzelnen Kirchen einen festen Korporationsbegriff heraus, demzufolge die Bischöfe nur Sachwalter, nicht Herren ihrer Kirchen sind (*praelati non sunt domini sed procuratores*), denen die Ausübung der Rechte durch die Wahl übertragen wird; der Bischof ist das Haupt der Korporation, die Gläubigen, seine Wähler, die Glieder; die Glieder können auch ohne das Haupt die Korporationsrechte ausüben. Von hier bis zu der Vorstellung, daß der Papst das Haupt, die einzelnen Kirchen die Glieder der Kirche seien, war nur ein kleiner Schritt. Die für Bischof, Domkapitel und Diözesane ausgebildete Theorie war leicht auf Papst,

Kardinalskolleg und Bischöfe oder Konzil zu übertragen. Zumal dann, wenn man auf die auch von Ockham schon benutzte (vgl. B. Tierney, Ockham, *The Conciliar Theory and the Canonists*, *Journal of the History of Ideas* 15 [1954] 40—70) Kirchenlehre der Dekretisten zurückgriff, welche die Einschränkung der päpstlichen Autorität in Fragen des Glaubens und des Wohles der Gesamtkirche und die Absetzung eines Papstes wegen Haeresie oder gar wegen sonstiger Verbrechen kannte. — Das sind nur sehr unvollkommene Andeutungen über den reichen Inhalt des ausgezeichneten Buches, das in klarer Darstellung eine äußerst komplizierte Entwicklung überzeugend aufzeigt. Die sorgfältig interpretierten kanonistischen Quellen sind z. T. noch nicht gedruckt; es ist dem Verf. daher besonders dafür zu danken, daß er alle wichtigen Stellen im vollen Wortlaut wiedergibt, teils im Text, teils im Anhang (Huguccio, Johannes Teutonicus). Während in den letzten Jahren aus den kanonistischen Quellen vor allem wichtige neue Erkenntnisse über die mittelalterlichen Anschauungen von dem Verhältnis von Staat und Kirche, Imperium und Sacerdotium gewonnen werden konnten (vgl. Tierney, *Some Recent Works on the Political Theories of the Medieval Canonists*, *Tradition* 10 (1954) 594—625), zeigt das vorliegende Buch die Ergiebigkeit dieser Quellen auch für die Frage nach der inneren Struktur der Kirche und nach dem Kirchenbegriff im Mittelalter. Die Erschließung dieser Quellen ist jetzt energisch in Angriff genommen durch das 1955 begründete, von St. Kuttner geleitete *Institute of Research and Study in Medieval Canon Law* in Washington, das die Arbeiten der Mitarbeiter aus vielen Ländern unterstützt und koordiniert und in seinem jährlichen *Bulletin* (*Traditio* 11 [1955] 429—448, 12 [1956] 557—622, 13 [1957] 463—514) über seine Tätigkeit berichtet und kleinere Beiträge veröffentlicht, welche die Beachtung auch derer verdienen, die nicht nur an der Geschichte der Kanonistik interessiert sind. Um auf das Buch des Verf. zurückzukommen, der übrigens der Sekretär des neuen Instituts ist, so sei nur noch bemerkt, daß es (S. 254—263) kurze literarisch-geschichtliche Bemerkungen über alle behandelten Kanonisten, bzw. anonymen Werke enthält, und darum auch besonders gut geeignet ist, in den ganzen Quellenkomplex einzuführen. Verwiesen sei noch auf die ausführliche Besprechung von M. Seidlmayer in *ZRG. Kan. Abt.* 43 (1957) 374—387.

Bonn

R. Elze

Ludger Meier: *Die Barfüßerschule zu Erfurt* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 38, H. 2). Münster. (Aschendorff) 1958. XVIII, 142 S. Kart. DM 12,50.

Die Ungunst der Quellenlage hat die Erfurter Franziskanerschule bislang fast in vollständiger Vergessenheit belassen. Um so begrüßenswerter ist diese Monographie, in der ein ausgezeichnete Sachkenner, der bereits auf mindestens 46 einschlägige Veröffentlichungen zurückblicken kann, von der Geschichte (ca. 1224—1525), dem Schrifttum und der Lehrrichtung dieser mittelalterlichen Ordensschule ein noch erstaunlich genaues und geschlossenes Bild rekonstruiert. Die Mosaiksteinchen dazu sind aus nahezu 100 verschiedenen Bibliotheken gesammelt.

Die von Verf. gewählte Bezeichnung „Barfüßerschule“ soll daran erinnern, daß „die Söhne des hl. Franz von Assisi im Bereiche der (Ordens-)Provinz Saxonia damals ganz allgemein Barfüßer hießen“ (3). In Erfurt befand sich lange Zeit nur das *studium particulare* der Thüringischen Ordens-Kustodie. Bei oder bald nach der Gründung der Universität (1392) wurde dieses zum *studium generale* der Provinz Saxonia erhoben und als solches der Universität inkorporiert. Frater Helwicus, Johannes von Erfurt, Joh. von Minden, der erste *magister regens* der Barfüßerschule, Matthias Döring, vor allem aber Joh. Bremer, Joh. Kannemann und Nikolaus Lakmann waren seine bedeutendsten Lehrer.

Was die Schulrichtung angeht, so verdient die Feststellung besondere Beachtung, daß gerade die Franziskaner zu Erfurt von dem „Nominalismus“ Ockhams

— der im übrigen „ohne Zweifel“ auch auf die dortige theologische Fakultät „streckenweise“ eine starke Anziehungskraft ausübte — „wenig wissen wollten“ (83). Die Barfüßer vertraten vielmehr von der 1. Hälfte des 14. Jhdts. an einen entschiedenen Skotismus, der freilich „größtenteils nicht aus den Werken des Meisters selbst, sondern aus den Schriften seiner älteren Schülergeneration geschöpft wurde“ (70). Dennoch hat der Erfurter Skotismus nach M. nie das wache Bewußtsein der „Einheit auch in der theologischen Wissenschaft“ verloren: „Nirgends bemerkt man auch nur eine Spur von jenem törichtem Eifer, der Skotus groß zu machen wähnt, indem er Thomas verkleinert“ (75). Neben dem scholastischen Lehrbetrieb scheint bei den Erfurter Franziskanern das Studium der Hl. Schrift und die Predigt nicht vernachlässigt worden zu sein. Was handschriftlich überliefert ist, umfaßt nämlich sowohl die üblichen Kommentare zu Aristoteles und den Sentenzen wie exegetische Werke und Predigten. Für die Vorreformationszeit sind vor allem die Ekklesiologie des Johannes Bremer und die Eucharistielehre des Matthias Döring von Interesse.

Zur Ekklesiologie Bremers ist allerdings eine Richtigstellung erforderlich. M. schreibt diesem nämlich in Cod. Vat. Pal. lat. 600 versehentlich fol. 138^r—139^v (statt 137^r—138^r, Z. 6) zu und damit (S. 103) auch eine über die Kirche als Corpus Christi mysticum handelnde Textstelle, die dem handschriftlichen Befund nach von Johannes Wendk (!) nicht nur niedergeschrieben, sondern auch formuliert ist. — Daß der Verf. der jüngeren Literatur nicht die gleiche Aufmerksamkeit widmete wie den noch unausgewerteten Handschriften, ist verständlich und sein gutes Recht. In einigen Fällen hätte sich aber noch deren Berücksichtigung gelohnt: Alb. Lang gibt z. B. in: Heinrich Totting von Oyta (BGPhThM, Bd. 33, H. 4/5) S. 10 f. die von M. S. 14 gewünschte Auskunft. Zu Heinrich von Friemar sei auf Cl. Stroick, Heinrich von Friemar. Leben, Werke. philos.-theol. Stellung in der Scholastik (Herder 1954) hingewiesen.

Mainz

R. Haubst

Gordon Leff: *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his 'De Causa Dei' and its Opponents* (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought N. S. vol. 5). Cambridge (University Press) 1957. 282 S.

Die neueren Forschungen zur Geschichte der Theologie im 14. Jh. haben sich außer mit Meister Eckhart vorwiegend mit Ockham befaßt. Durch die Arbeiten von Hochstetter, Moody, Vignaux, Boehner, Guelly, Baudry und Menges ist ein in wesentlichen Zügen neues und gerechteres Bild dieses die Spätscholastik beherrschenden Denkers entstanden. Die Ockham unmittelbar folgende Zeit hingegen liegt, trotz wichtiger Studien vor allem Michalskis,¹ immer noch weithin im Dunkeln. Das gilt nicht nur von der Entwicklung der Ockhamschule. Auch die „augustinische“ Reaktion auf den Ockhamismus ist in ihrer Eigenart und in ihren einzelnen antithetischen Beziehungen zur Schule Ockhams noch nicht genügend bekannt. Man weiß zwar seit langem, daß schon 1326 in Avignon von der zur Prüfung der Theologie Ockhams beauftragten Kommission der Vorwurf des Pelagianismus gegen ihn erhoben wurde.² Man kennt als Repräsentanten der Anti-Ockham-Bewegung vor und neben dem Augustinergeneral Gregor von Rimini († 1358), der eine augustinisch bestimmte Gnadenlehre auf der erkenntnistheoretischen Grundlage des Ockhamismus selbst entwickelte, den vielgeehrten Erzbischof von Canterbury Thomas Bradwardine. Aber während die Erkenntnis der Bedeutung und des Einflusses Gregors schon

¹ Besonders: K. Michalski, *Le problème de la volonté à Oxford et Paris au XIV^e siècle*, Lemberg 1937.

² Vgl. A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 18, 1922, 240—71.

länger im Wachsen begriffen ist,³ sind über Bradwardine seit dem Werk Lechlers von 1862 nur zwei kleinere Arbeiten erschienen,⁴ obwohl Laun 1928 darauf aufmerksam gemacht hat, daß nicht erst Wyclif, sondern auch schon Gregor von Rimini durch Bradwardine Anregungen empfangen haben muß.⁴ Das vorliegende Werk will diese Lücke nun ausfüllen. Wenngleich es noch keine Entscheidung über den Anteil Bradwardines an der Anti-Ockham-Bewegung zuläßt, da Leff den Grad der Abhängigkeit Gregors von Bradwardine nicht in den Kreis seiner Untersuchungen einbezieht, so gelingt es ihm doch zu zeigen, weld erhebliche Bedeutung den Auseinandersetzungen Bradwardines mit den Ockhamisten für die Ockham unmittelbar folgende Entwicklung zukommt.⁵ Durch die Gegenüberstellung zur Theologie der Ockhamschüler, deren Kenntniss durch Leffs Mitteilungen um wichtige Einzelheiten bereichert wird, treten die Gedanken Bradwardines in ihrer nur aus der geistigen Luft des 14. Jh. zu verstehenden Eigenart besonders scharf hervor.

Nach einer Einführung in Bradwardines Lebensgang⁶ und vor allem in die geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens stellt Leff in einem ersten Teil die theologische Konzeption von „De causa Dei“ ihren inneren Zusammenhängen nach dar. Im zweiten Teil werden den Gedanken Bradwardines nacheinander einige der wichtigsten „Pelagianer“ konfrontiert.

Die Einleitung beschreibt die Auflösung der thomistischen Seinsharmonie zwischen Natur und Übernatur durch den scotistischen Gedanken Gottes als des unumschränkt freien Willens: Das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf wurde aus einer Frage der Seinsstruktur zu einer Frage des je aktuellen Zusammenwirkens zweier Willen. Interessant ist Leffs Beobachtung, wie sich infolgedessen bei den Nachfolgern Ockhams der Umfang des theologischen Stoffes reduziert: Außer dem

³ Vgl. neben M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von R., 1934*, und P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, 1934*, jetzt vor allem auch die Arbeiten von Saint Blancat, über die H. Beintker in ZKG 68 (1957) 144 ff. berichtet. Saint Blancats Entdeckung von Gregor-Plagiaten bei Ailly gestattet den literarischen Nachweis eines frühzeitigen Einflusses Gregors auf Luther.

⁴ S. Hahn, *Thomas Bradwardine und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, 1905. — J. F. Laun, *Recherches sur Thomas de B., précurseur de Wyclif*, in: *Revue d'histoire et philosophie religieuses* IX, 1929 (vgl. auch ZKG 47, 1928, 33 f—56). Das inzwischen erschienene und demnächst hier zu besprechende Buch von H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradw., A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht 1957, bestreitet allerdings mit gewichtigen Gründen einen tieferen Einfluß Bradwardines auf Gregor (p. 216 ff.).

⁵ Leff stimmt p. 265 f. Michalski darin zu, daß „De causa Dei“ wegen des Einflusses auf Jean de Mirecourt, Nicholas d'Autrecourt und Gregor von Rimini schon vor dem sonst als Entstehungstermin angesetzten Jahr 1344 bekannt gewesen sein muß. Andererseits wäre bei dem von Michalski angenommenen Zeitpunkt (1325—28) unverständlich, wie B. sich in seinem Werk schon mit Buckingham und Woodham auseinandersetzen konnte. Die von Leff vorgeschlagene, auf Bemerkungen B.'s im Vorwort zu „De causa Dei“ gestützte Lösung nimmt an, daß B. eine frühe Fassung des Werkes in seinen Vorlesungen laufend ergänzt habe durch Berücksichtigung neuhinzukommender „pelagianischer“ Theorien. Ähnlich jetzt auch Oberman, op. cit. p. 18 f. — Ob auch bei Buckingham und Woodham Spuren einer Auseinandersetzung mit B. zu finden sind, prüft Leff nicht.

⁶ Vgl. aber hierzu die z. T. wesentlich anderen Daten, zu denen Obermans sehr viel sorgfältigere Untersuchung der Biographie Bradwardines gelangt (12 f.). Für die Beurteilung des theol. Einflusses, den B. geübt hat, ist es sehr wichtig, ob er bereits 1323 Magister der Theologie am Oxforder Merton College war (so Leff p. 2), oder aber Magister artium und erst 1333 Baccalar der Theologie (so Oberman p. 13).

göttlichen Willen (im Verhältnis zu Gottes sonstigen Attributen) und dem menschlichen Willen (im Verhältnis zu den übrigen Seelenvermögen), sowie der Beziehung zwischen diesen beiden (Sünde und Gnade) bilden nur noch die Sakramente einen Gegenstand besonderen Interesses (p. 10). Dies gilt sowohl für die Ockhamisten als auch für Bradwardine; denn beide verstehen das Verhältnis von Gott und Geschöpf nicht in erster Linie als metaphysisch beschreibbares Seinsverhältnis, sondern als akthaftes und unmittelbares Willensverhältnis. Damit stehen beide nicht nur zur metaphysischen Theologie des 13. Jh., sondern vor allem zum arabischen Determinismus der Averroisten, zu Schicksalsglauben und Astrologie in Gegensatz. Aber während die Auflösung der Stufenordnung von Natur und Übernatur bei den Ockhamisten den Entschluß zeitigt, sich in Sachen des menschlichen Willens ganz auf den Boden der autonom gewordenen natürlichen Erfahrung zu stellen, hält Bradwardine daran fest, den Menschen ganz von Gott her zu sehen.

In seiner Gotteslehre bleibt Bradwardine weitgehend im Rahmen des Herkömmlichen und orientiert sich besonders am voluntaristischen Gottesbegriff des Duns Scotus. Wie Duns — und im Gegensatz zu Ockham — kennt Bradwardine qualitative (formale) Unterschiede in Gott unbeschadet seiner Einfachheit. Daß Gott das Zufällige vorherweiß, gründet darin, daß er es will; aber sein Wille ist nicht haltlose Willkür, sondern immer an das Vernünftige und Gerechte gebunden. Von diesem scotistischen Gottesbegriff her entwirft Bradwardine nun aber ein Duns wie Ockham entgegengesetztes Bild vom Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Übereinstimmung besteht noch darin, daß er wie jene beiden dem arabischen Determinismus gegenüber die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens in der Schöpfung betont. Aber er setzt an die Stelle der kosmisch vermittelten, durch die Kräfte des Kosmos erfolgenden Determination lediglich die unmittelbare Determination durch Gott selbst. Auch der Mensch ist zwar frei vom Zwang durch endliche Dinge, aber in jeder Lebensregung Gott gänzlich unterworfen. Für eine Selbständigkeit der Geschöpfe bleibt bei Bradwardine kein Raum. Das liegt daran, daß Gottes Vorherwissen für Bradwardine nicht nur (ähnlich wie bei Duns) sein aktives Wollen immer schon in sich schließt, sondern auch (anders als bei Duns) ausdrücklich präterminierenden Charakter hat (*necessitas praecedens!*). Das bedeutet, daß Gott die ausschlaggebende, treibende Kraft in allem geschöpflichen Geschehen ist. Leff nennt diesen zentralen Gedanken Bradwardines „the Principle of Divine Participation“ (50). Das Prinzip drängt dahin, auch die Sünde auf Gott als Urheber zurückzuführen und in der Prädestinationslehre Gottes Willen als letzten Grund auch der Verwerfung zu verstehen, wenngleich Bradwardine davor zurückschreckt, diese Konsequenzen ganz eindeutig zu ziehen.

Im Lichte der unmittelbaren und ausschlaggebenden Teilnahme Gottes selbst an allem Geschehen ist auch Bradwardines Gnadenlehre zu verstehen. Zwar nimmt er neben der mit Gottes gnädigem Willen identischen *gratia increata* einen durch die Sakramente eingegossenen, geschaffenen Gnadenhabitus an, weil er im Unterschied zu Ockham irgendwelche Akte nur unter Voraussetzung eines entsprechenden Habitus für möglich hält. Aber die geschaffene Gnade befähigt nach Bradwardines Ansicht den Menschen nie, Versuchung und Sünde zu meiden, wenn nicht außerdem in ihm die ungeschaffene Gnade, Gottes gnädiger Wille, wirkt (72). Darum ist nicht nur der Gedanke des *meritum de congruo* als Wurzel pelagianischen Irrtums zu verwerfen. Vielmehr kann der Mensch sogar im Gnadenstande keinerlei eigene Aktivität entfalten. Alles Gewicht liegt auf der aktuellen Gegenwart der ungeschaffenen Gnade. Die Folge ist — da die ungeschaffene Gnade ja nicht sakramental zuteil wird — eine Entwertung der Sakramente. Deren äußerer Vollzug vermittelt keine Heilsgewißheit, weil dadurch nicht bewirkt werden kann, was allein Gott selbst vermag (87). Heilsentscheidend wird das Wirken Gottes selbst in der Innerlichkeit des Menschen. In diesem Sinne spricht Bradwardine von der ‚Rechtfertigung allein durch den Glauben‘ (83). Leffs Hinweis auf die Nähe dieser Gedanken zu Luther (85) muß eingeschränkt werden: Luthers *sola fide* impliziert

keine Ablösung von den objektiven Heilmitteln, sondern gründet darin, daß allein der Glaube die in den objektiven Heilmitteln begegnende Verheißung Gottes, seinen gnädigen Willen, recht empfangen kann. Außerdem ist, was L. nicht beachtet, die Rechtfertigung bei Bradwardine konditional gefaßt: Sie erfolgt, wie Obermann jetzt gezeigt hat (l. c. p. 176, 182), unter der Bedingung zwar nicht *vorangehender*, wohl aber *nachfolgender* guter Werke.

Der zweite Teil des Buches stellt den Gedanken Bradwardines die der von ihm als „Pelagianer“ bekämpften Theologen gegenüber. Als „zentrale Figur“ erscheint hier Ockham selbst. Die anschließenden Ausführungen über Petrus Aureoli sowie über die Ockhamschüler Holcot, Buckingham, Adam of Woodham sind besonders interessant, weil sie zeigen, daß die unmittelbaren Schüler Ockhams keineswegs nur dessen Lehren reproduzierten, sondern zumindest in einigen Fragen — wie hinsichtlich der göttlichen Präsenz — um neue Lösungen rangen. Ockhams Ansicht steht der des Petrus Aureoli nahe, derzufolge Gott das kontingent Zukünftige nicht zeitlich vorher (denn das würde dessen Kontingenz zunichte machen), sondern in der Gleichzeitigkeit der Ewigkeit mit dem Zukünftigen erkennt. Diese These Aureolis — und nicht, wie Leff p. 214 annimmt, die deterministische Antithese Bradwardines — stimmt mit der Auffassung des Duns Scotus weitgehend überein.⁷ Die Ockhamschüler scheinen den Diskussionen um die göttliche Präsenz nun dadurch eine neue Wendung gegeben zu haben, daß sie die Frage nach der Gewißheit der Offenbarung Gottes mit hineinzogen. So beschränkte Holcot Gottes Wissen des kontingent Zukünftigen auf das, was davon gleichsam naturgesetzlich bedingt ist, um die andernfalls drohende Konsequenz zu vermeiden, daß Gottes Wissen, welches z. B. der Offenbarung über den Tag des Gerichtes zugrunde liegt, irren könnte (225 f.). Buckingham dagegen lehrte, indem er an Durandus anknüpfte (184), ein göttliches Vorherwissen des kontingent Zukünftigen als solchen; d. h. trotz des Vorherwissens bleibt das Gewußte kontingent, so daß die Offenbarungen der Schrift, etwa über das Kommen des Antichrist, u. U. nicht eintreffen werden und Christus selbst irrtumsfähig ist (239 f.). Adam of Woodham wich dieser Konsequenz aus, indem er die Kontingenz des Zukünftigen auf die Freiheit nicht des geschöpflichen, sondern des göttlichen Willens gründete. Da aber auch ein so verstandenes Kontingentes dadurch charakterisiert bleibt, daß es in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Geschehen steht (wenigstens, soweit Gottes *potentia absoluta* in Betracht kommt), so mußte Adam seinerseits die Konsequenz ziehen, daß Gott und Christus uns mit ihren Voraussagen trotz bester Absicht faktisch täuschen könnten, da Gott sich in der Zwischenzeit bis zum angekündigten Eintreffen der Voraussage gleichsam noch anders entschließen kann (250 ff.). Solche Thesen bilden die Folie für Bradwardines entgegengesetzte Behauptung: Wenn das Zukünftige bei Gott nicht unabänderlich feststünde (weil es prädestiniert ist durch Gottes nach einmal gefallener Entscheidung unabänderlichen Beschluß), dann wäre die Wahrhaftigkeit Gottes in seinem offenbarten Wort ungewiß (107). Diese Argumentation nimmt unverkennbar diejenige Luthers in *De servo arbitrio* vorweg!

In bezug auf die Deutung und Einschätzung des Ockhamismus im Vergleich zu Bradwardine müssen gegen die sonst in vieler Hinsicht vorzügliche Darstellung Leffs leider Bedenken erhoben werden. Schon in der geschichtlichen Einleitung (p. 3 ff.), dann in den ersten beiden Kapiteln des zweiten Teils, in denen Leff die Wurzeln des Ockhamismus sowie einerseits dessen Abweichungen, andererseits die Bradwardines von der theologischen Tradition darlegt, und endlich in den anschließenden Darstellungen der einzelnen „Pelagianer“ führt Leffs Interpretation sowohl zu Fehlurteilen im Einzelnen als auch zu einer Verzeichnung der geschicht-

⁷ Vgl. die Auseinandersetzung mit der deterministischen Deutung der Lehre des Duns Scotus von der göttlichen Präsenz durch H. Schwamm in meiner Arbeit „Die Prädestinationslehre des Duns Scotus“, 1954, p. 23 ff, 131 f.

lichen Rolle des Ockhamismus überhaupt. Leff meint — der älteren, noch von Michalski ähnlich vertretenen Sicht folgend —, das Wesentliche dieser theologischen Bewegung durch den Begriff „Skeptizismus“ zu treffen (vgl. die Begründung dafür p. 129 f.). Aber ob man es nun für zweckmäßig hält, die vom Erfahrbaren ausgehende Erkenntnishaltung des Ockhamismus mit ihrer kritischen Einstellung gegen dogmatische Geltungsansprüche rein begrifflicher Konstruktionen als „skeptisch“ zu bezeichnen oder nicht: Jedenfalls dürfte dieser „Skeptizismus“ und die darin beschlossene Voraussetzung der Autonomie des Natürlichen kaum die zentrale Intuition der Theologie der Ockhamschule darstellen. Es ist nicht zu erweisen, daß das Interesse an der *potentia absoluta* Gottes im Dienste jener „skeptischen“ Erkenntnishaltung steht, wie Leff behauptet, und also nur deren Ausdruck sei (130 ff.). Das Interesse an der *potentia absoluta* war ja schon im letzten Viertel des 13. Jh., lange vor Ockhams Begründung der nominalistischen Erkenntnistheorie, gewachsen. Die Reflexionen über Gottes absolute Macht dienen die Verteidigung der Souveränität Gottes gegenüber dem averroistischen Determinismus, der Gottes Wirken im mechanischen Zusammenhang der Weltordnung aufgehen, ihn selbst zum bloßen Exponenten dieser Weltordnung werden ließ.⁸ P. Vignaux⁹ hat gezeigt, daß die Reflexionen über die *potentia absoluta*, die radikale Kontingenz alles Geschaffenen, nicht nur der Welt im ganzen, sondern auch jedes einzelnen Geschehens für sich, die Unabhängigkeit jedes Gliedes im Weltprozeß von allen andern, daher dann auch die Zufälligkeit jedes Gliedes innerhalb der Heilsordnung erweisen. Kein Glied ist im Ganzen der Weltordnung (bzw. der Heilsordnung) „an sich“ notwendig, sondern allein durch Gottes freies Belieben (*acceptatio*) sind die einzelnen Glieder je für sich bejaht und zu einer Ordnung zusammengefügt. Nur durch Gottes spezielle Akzeptation also hat ein Glied der Heilsordnung, z. B. die Sakramente, die Kraft, dem Empfänger die Anwartschaft auf künftige Seligkeit zu verleihen. Diese personalistische Theologie der Souveränität Gottes, die in ihren wesentlichen Zügen schon bei Duns Scotus vorliegt, ist auch bei Ockham selbst älter als seine „skeptische“ nominalistische Erkenntnistheorie: Sie wird bereits in der ersten Fassung von Ockhams Sentenzenkommentar vorgetragen, in der Ockham seine spätere nominalistische (oder besser: konzeptualistische) Erkenntnistheorie noch nicht lehrt.¹⁰ Die „skeptische“ Erkenntnishaltung ist also bei Ockham selbst Folge, nicht Grund seiner Theologie der Souveränität Gottes. Leff bestreitet die in dieser Richtung gehende Deutung des Ockhamismus bei Vignaux durch den Hinweis darauf, daß Ockham die Argumentation mit der *potentia absoluta* fast nur gegenüber Glaubenswahrheiten verwende (133). Allein das ist in einem theologischen Werk, das es vornehmlich mit Glaubenswahrheiten zu tun hat, doch wohl naheliegend und kann nicht den Vorwurf Leffs rechtfertigen, die Zerstörung der Vernunftgemäßheit des Glaubens sei von Ockham als Selbstzweck erstrebt worden (134). Leffs Einwand wird außerdem durch die Tatsache widerlegt, daß Ockham nicht nur die sakramentale Gnade, sondern auch die Fähigkeit des Menschen, sich durch seinen freien Willen auf den Empfang der Heilmittel zu disponieren, im Blick auf die *potentia Dei absoluta* und die Notwendigkeit der Akzeptation relativiert: Das eine wie das andere ist aus sich selbst ohnmächtig und nur durch Gottes freie Akzeptation heilswirksam.

Daß Leffs Deutung der Argumentation mit der *potentia absoluta* als Äußerung der Skepsis unzutreffend ist, ergibt sich endlich auch daraus, daß die *potentia absoluta* in Ockhams Sinne keineswegs die positive Heilsordnung ungewiß macht. Duns Scotus war in diesem Punkt viel weiter gegangen als Ockham! Leffs wieder-

⁸ Vgl. E. Gilson, Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales. Paris 1952, 77 ff., 272 ff. etc.

⁹ P. Vignaux, Nominalisme au XIV^e siècle, Paris 1948, bes. p. 22 ff.

¹⁰ Vgl. E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, 1927, p. 79 ff.

holte, aber nicht belegte Behauptung, Gottes *potentia absoluta* bedrohe bei Ockham die Grundlage der positiven Heilsordnung (so 132; vgl. 131), trifft nicht Ockhams Meinung. Für ihn steht die einmal beschlossene Heilsordnung unabänderlich fest: Hier ist Ockham Positivist. Die Argumentation mit der *potentia absoluta* verweist lediglich auf den Grund dieser Ordnung in Gottes Freiheit.¹¹

Die abwegige Deutung der Reflexion über Gottes *potentia absoluta* führt Leff dazu, die pelagianische Tendenz im Ockhamismus an falscher Stelle zu suchen. Daß Ockham (*de potentia absoluta*) die Notwendigkeit einer sakramentalen Gnadeneingießung, eines geschaffenen Gnadenhabitus als Bedingung des Heils bestreitet, darf nicht dazu verleiten, ihn an die Seite der Pelagianer des 5. Jh. zu stellen, wie es bei Leff geschieht (147). Ockhams personalistische Theologie setzt doch eine ganz andere theologische Fragestellung als die des pelagianischen Streitens voraus. Innerhalb dieser Fragestellung ist durch den Begriff der Akzeption die gänzliche Angewiesenheit des Menschen auf Gott in neuer Weise, aber nicht weniger energisch zum Ausdruck gekommen.¹² Der wirkliche, weniger theoretische als praktische „Pelagianismus“ Ockhams wurzelt nicht im Problemkreis der *potentia absoluta*,¹³ sondern in dem der *potentia ordinata*: Da Gottes Wille in der *potentia ordinata* festgelegt ist, kommt der Mensch durch seinen freien Willen in die Lage, über sein ewiges Heil durch seine Eingliederung in die feststehende Heilsordnung selbst zu verfügen. Das ist aber schließlich die im metaphysischen Gott-Welt-System gerade auch der Hochscholastik (das ja im wesentlichen den Inhalt der ockhamistischen *potentia ordinata* bildet!) verborgene praktische Konsequenz: Sie wird im Ockhamismus nur (durch die ebenfalls bereits in der Hochscholastik angebahnte Aushöhlung der Erbsünde) unverhüllter sichtbar, weil man die Souveränität Gottes durch den Verweis auf die Verwurzelung der Heilsordnung in seiner *potentia absoluta* gewahrt glaubte.

Wenn die Bedeutung der göttlichen Akzeption für die Theologie Ockhams berücksichtigt wird, ergeben sich auch für den Vergleich Bradwardines mit seinen Gegnern noch andere Gesichtspunkte als die von Leff herausgestellten. Nicht Autorität gegen Skeptizismus (so Leff 260), sondern zwei verschiedene Auffassungen der im 14. Jh. neu erfaßten Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch stehen im Kampf: Eine personalistische Deutung dieses Verhältnisses, für die der Gedanke der Akzeption im Mittelpunkt steht, und eine deterministische Deutung, die aus einer Bewältigung des neuen Bewußtseins von der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses mit den überkommenen kausalen Begriffen erwächst. Bradwardine hat die Gefahren des Ockhamismus scharf, aber im Spiegel einer

¹¹ So schon R. Seeberg DG III⁴, 1930, p. 715. — Vgl. neuerdings, vor allem zu Biel, Leif Grane, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes, in ZThK 53 (1956), p. 53—75, bes. 58. Zu Duns meine Anm. 7 zit. Arbeit p. 54 ff., 135 f.

¹² Siehe die Beurteilung des Akzeptions-Begriffs bei J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, Bd. II: Das Wirken der Gnade, 1951, bes. 157 ff. 200 f. 208 ff. 254 f.

¹³ Auch Ockhams Prädestinationslehre darf nicht wegen seiner Aufnahme einer Unterscheidung Cassians als pelagianisch charakterisiert werden. Seine Prädestinationslehre steht der pelagianisierenden Theorie der *praedestinatio propter praevisa merita* weniger nahe als die z. B. Alex. v. Hales oder Heinrichs von Gent im 13. Jh., so daß von einer Preisgabe der traditionellen Prädestinationslehre (147) bei ihm keine Rede sein kann. Cassians Unterscheidung zwischen solchen, die allein aus Gnade und solchen, die ihrer Verdienste wegen das Heil erlangen, wird bei Ockham zum Ausdruck der Freiheit Gottes, einmal auf diesem, einmal auf einem andern Wege zum Heil zu führen. Ockham hat auch im Blick auf die zweite Gruppe nicht gelehrt „that men can reach beatitude, even though not elected“ (208), sondern diese Gruppe wird eben aufgrund ihrer von Gott vorhergewußten Verdienste erwählt.

kausalen Gnadenlehre und deshalb in eigentümlicher Verzerrung gesehen. Die Eigenart und die im Vergleich zu seiner eigenen abstrakt kausalen Fragestellung größere theologische Sachnähe des personalen, um die *acceptatio* Gottes kreisenden Denkens hat er offenbar nicht gespürt.

Heidelberg

W. Pannenberg

L. M. J. Delaissé: Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et „L'Imitation de Jésus-Christ“. Examen archéologique du Bruxellensis 5855—61 (= Les publications de scriptorium Vol. II), 2 Bde. Paris - Bruxelles (Editions Erasme) und Anvers - Amsterdam (Standard Boekhandel) 1956. IX, 548 S., 2 Taf. brosch. bfr. 750.—.

Schon 1873—94 hat K. Hirsche das bekannte Erbauungsbuch „Nachfolge Christi“ herausgegeben nach dem Codex der königlichen Bibliothek in Brüssel, der am Ende den Vermerk bringt: *finitus et completus anno domini M^o CCCC^o XLI^o per manus fratris thome Kempis In monte sancte agnetis prope zwoollis*. M. J. Pohl benützte ebenfalls für seine Gesamtausgabe der Werke des Thomas (1904) dieses Autograph. Was Delaissé hier vorlegt, ist demgegenüber dennoch eine ganz neue Arbeit. Bewußt sieht er von den mehr als 300 anderen lateinischen Handschriften der *Imitatio Jesu Christi* ab und ediert nur den Text des angegebenen Autographs, diesen aber mit all den paleographischen Feinheiten, die umso deutlicher hervortreten, als das ganze Autograph, das 13 libelli enthält, von denen nur die ersten vier die bekanntesten vier Bücher der „Nachfolge Christi“ darstellen, vorgelegt wird. — In einem 1. Teilband mit 150 Seiten entfaltet der gelehrte Herausgeber die Einleitungsfragen für seine Edition. Eingehend wird da das Manuskript auf Material, Form und Inhalt hin untersucht. Übersichtstabellen (36—48) zeigen für jede einzelne Zeile zahlenmäßig genau alle Auslassungen und Beifügungen, Umstellungen und Konjekturen, Rasuren und Expunktionen. Diese Kleinarbeit ermöglicht das Urteil, daß es sich in dem Manuskript um ein Werk handelt, das die typischen Merkmale einer Abschrift vermissen läßt, dafür umso mehr die Zeichen eines schöpferisch arbeitenden Autors aufweist. Diese Erkenntnis gibt Anlaß, die alten Fragen nach dem Werk und seinem Autor erneut zu stellen. Im Anschluß an die Arbeiten von J. Huijben (1925/26) wird dargetan, daß die ältesten Manuskripte von 1438—1460 allein Thomas a Kempis als Verfasser nennen und daß erst nach 1460 die Zeugnungen an Johannes Gerson und andere erfolgen. Ausgehend von den umfassenden bibliographischen Untersuchungen von A. De Backer (1864) über die *Imitatio J. Chr.* und von der Untersuchung durch P. E. Puyol (1898) wird der Zusammenhang der späteren Editionen mit dem Autograph untersucht. Ein Schlußkapitel „Perspectives nouvelles“ setzt sich dann noch vor allem mit dem Text der *Imitatio J. Chr.* im Brüsseler Codex 22084 vom Jahre 1427 auseinander, um seine Abhängigkeit von dem Original des Autographs zu erweisen und zu erhärten, daß die eingangs vorgelegte Auffassung über die langsame Entstehung und nachträgliche (1441) Zusammenfügung des Autographs durch den Verfasser Thomas von Kempen zurecht besteht. Eingehend werden dazu die umfassende aber methodisch unzureichende Arbeit von P. E. Puyol sowie die frühen Übersetzungen (die niederländische von 1428 und die niederdeutsche von 1434) beigezogen. Die dreizehn libelli (Traktate, Meditationen, eine kurze asketische Regel und ein persönlicher Brief) stellen das *journal personnel* des Verfassers dar, aus dem die ersten vier Teile immer wieder als das eine Werk „*Imitatio Jesu Christi*“ abgeschrieben und verbreitet wurden (144 ff). Ausdrücklich hat der Herausgeber noch auf die Notwendigkeit größerer philologischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Studien hingewiesen, um die Zugehörigkeit dieses Werkes zur *devotio moderna* der Windesheimer Kongregation sicher zu erweisen. Er verweist hierfür selbst auf die Arbeiten von R. Storr, P. Debongnie und U. Yule (140). Das unterdessen erschienene Werk *L'auteur ou les auteurs de l'imitation* von J. Huijben und P. Debognie (Louvain 1957) hat erneut das Resultat der Untersuchungen von

L. Delaissé unterstrichen. — Der 2. Teilband bietet auf 548 Seiten die Textedition mit all den paleographischen Feinheiten, die im ersten Teilband erarbeitet und verwertet sind. Von diesem Originaltext ausgehend wird wohl die Aufgabe der kommenden Zeit sein, die geistigen Quellen dieser Imitations-Frömmigkeit noch besser zu erforschen, da sie mit ihrer etwas weltflüchtigen, mönchischen Haltung bis heute im abendländischen Christentum, im katholischen wie im evangelischen Lager, maßgeblich geblieben ist und gerade das Suchen unserer Zeit nach einer neuen christlichen Weltbejahung auch durch ein historisches Verständnis der Imitationsfrömmigkeit entscheidend gefördert werden könnte.

Bonn

J. Auer

Jacques Huijben † — Pierre Deborgnie, L'auteur ou les auteurs de l'Imitation. Louvain (Publications universitaires) 1957. XX, 425 S. brosch. bfr. 280.—

Bis zum Jahre 1924 gab es kaum einen Zweifel daran, daß die „Nachfolge Christi“, seit fünf Jahrhunderten ein religiöses Lebensbuch Ungezählter und dazu unbestritten ein Meisterwerk der geistlichen Weltliteratur, auch der originale Entwurf eines einzigen Verfassers sei. Über dessen Namen war man sich allerdings schon im 15. Jahrhundert nicht einig. Denn während alle zeitgenössischen Angaben, die aus den Kreisen der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ kommen, auf Thomas Hemerken aus Kempen (also auf einen gebürtigen Rheinländer) hinweisen (der indes mehr als sechs Jahrzehnte als Augustinerchorherr auf dem Agnetenberg bei Zwolle verbrachte, wo er i. J. 1471 91-jährig starb), gewann die Imitatio vor allem in der unter dem bekanntesten Namen Gersons(!) erschienenen Ausgabe von Venedig (1483), die fünfzigmal nachgedruckt wurde, ihre ungewöhnliche Verbreitung. Neben „Kempisten“ und „Gersonisten“ präsentierte um 1900 vor allem P. E. Puyol eine weitere, aber historisch nicht faßbare Persönlichkeit, einen angeblichen Abt Johannes Gersen (!), der schon im 13. oder 14. Jahrhundert gelebt haben soll, als den Verfasser.

Der Nimwegener Philologe Jacques van Ginneken löste sodann im Jahre 1924 eine neuartige und sehr lebhaft erörterte Verfasserfrage aus. Er vertritt an Hand von vier voneinander abweichenden Textgestalten auch vier sukzessive Textstadien: Geert Groote schrieb nach ihm den Entwurf, Gerhard Zerbolt und hernach Heinrich von Kalkar überarbeiteten diesen. Auf Thomas von Kempen soll lediglich eine abschließende Rezension zurückgehen. Mehr traut v. G. diesem nicht zu. Nach Albert Hyma, einem seiner Schüler, wäre schließlich Gerhard Zerbolt von Zutphen allein der Verfasser.

Mit all diesen Ansichten setzt sich nun Deborgnie in der vorliegenden, großangelegten Untersuchung auseinander, um die Autorschaft des Thomas von Kempen ungeschmälert zu verteidigen. Das allerdings nicht in dem Sinne, als habe dieser auch selbst schon ein ursprünglich einheitliches Werk unter dem Titel der Imitatio Christi veröffentlicht. Wie nämlich u. a. das in Cod. 5855—61 der Königl. Bibliothek zu Brüssel erhaltene Autograph noch für das Jahr 1441 belegt, betrachtete Thomas die heutigen „vier Bücher“ als vier selbstständige Traktate an der Spitze seiner insgesamt dreizehn „libelli“. Die äußere Zusammenfassung der vier Traktate nach Art eines Gesamtwerkes geht somit auf das Konto der Kopisten, die die anfangs auch oft einzeln verbreiteten vier literarischen Stücke mehr und mehr als ein Ganzes tradierten, und zwar unter Überschriften, die ihnen das 1. Kapitel (De imitatione Christi usw.) des heutigen „1. Buches“ oder die Anfangsworte dieses Kapitels (‘Qui sequitur me’) boten.

Den Beweis seiner These hat sich D. nicht leicht gemacht. Er erhebt diesen (nach zwei Einleitungskapiteln, die einen Überblick über die Problemlage und das ausdrückliche Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung vermitteln) zunächst aus dem umfangreichen Material der anderweitigen geschichtlichen Dokumente (Kap. 3—4), dann aus einer eingehenden Untersuchung des Autographs und der

Handschriftengruppen, insbesondere der angeblich ältesten Textstadien (Kap. 5—7), die er als spätere Bearbeitungen erweist, sowie schließlich auf dem Weg eines minutiösen Stilvergleichs zwischen dem Schrifttum des Geert Groote, Gersons, Zerbolts, den übrigen Schriften des Thomas von Kempen und der „Nachfolge Christi“.

Die immense Forschungsarbeit, die damit nur angedeutet ist, brauchte D. jedoch nur noch z. T. selbst zu tun. Der als Verfasser mitgenannte Jacques Huijben († 1948) hatte bereits gute und weitreichende Vorstudien geleistet. Auch die folgenden beiden Untersuchungen kamen seinem Unternehmen sehr zustatten: L. M. J. Delaissé hat die Edition der *Imitatio* nach dem Autograph (Brüssel 1956) schon mit einer gründlichen paläographischen Untersuchung des Autographs unterbaut, die einwandfrei zeigt, daß Thomas die dreizehn Traktate nicht nur kopierte, sondern auch an zahlreichen Stellen Rasuren vornahm und korrigierte und mitunter sogar ganze Seiten neufasste. Udney Yule hat zweitens die methodischen Richtlinien der Wortstatistik und des Stilvergleichs nicht nur vorgezeichnet, sondern selbst auch auf dieses Forschungsgebiet appliziert und sowohl für die Feststellung der Handschriften-Filiation wie für die Beantwortung von Verfasserfragen schon verschiedentlich nutzbar gemacht. D. setzt das erfolgreich fort. Manche gewagten Behauptungen Puyols, der Gersonisten und van Ginnekens erweisen sich im Lichte dieser unbestechlichen Kontrolle als subjektiv und unhaltbar.

Über die Entstehungszeit des Werkes, das wir heute „Die Nachfolge Christi“ nennen, scheint nunmehr dies festzustehen: Der 1. Traktat taucht erstmals i. J. 1424 auf; i. J. 1427 hat Thomas die vier Traktate (= „Bücher“) abgeschlossen. Im Jahre 1441 liegen sodann die sämtlichen dreizehn „libelli“ fertig vor. — Der Geist, der den Verfasser der *Imitatio* beseelte, ist durch und durch der der *devotio moderna*. Daher ist es nicht verwunderlich, daß dieser auch aus deren älteren Gedankengut, insbesondere aus den Briefen des Johannes Schoonhoven, schöpfte. Thomas schrieb für seine Mitbrüder und besonders für die Novizen. Damit ist erklärt, daß man ihn in deren Kreis sehr wohl kannte. Aber erst nach seinem Tode machte man in der 1471—72 bei Zainer erschienenen *Incunabel* ihn unter dem Namen „Thomas montis S. Agnetis in Traiecto“ usw. der breiten Öffentlichkeit bekannt. Vielleicht seinem Wunsche entsprechend, da er sich selber fast ein halbes Jahrhundert lang konsequent an sein Motto hielt: *Ama nesciri et pro nihilo reputari* (Im. I, 2, 15). Eben deshalb wird man denn auch deutlichere Indizien, als Deborgnie sie aufgezeigt hat, für Thomas als den Verfasser der *Imitatio Christi* kaum noch erwarten dürfen.

Mainz

R. Haubst

Hubert Jedin: *Studien über Domenico de' Domenichi* (1416 bis 1478) (= Akad. d. Wissensch. u. d. Lit., Abhandl. d. Geistes- u. sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1957, Nr. 5). Wiesbaden (Kommission: Fr. Steiner) 1958, 126 S. DM 9.60.

H. Jedin, der die Wurzeln seiner vierbändigen „Geschichte des Konzils von Trient“ bis tief ins 15. Jhd. hineinsenkt, findet nicht von ungefähr an der profilierten Gestalt des bisher wenig beachteten Venezianers Domenico de' Domenichi (seit 1448 Bischof von Torcello, seit 1464 von Brescia) besonderes Interesse. Denn in dessen vielseitigem Schrifttum treffen die aktuellsten Probleme sowohl der spekulativen Theologie wie des kirchlichen Lebens seiner Zeit in seltener Weise zusammen. D. erörtert diese mit dem Rüstzeug einer gediegenen Kenntnis der Scholastik, zeigt aber auch eine beachtliche, über die Schulgegensätze hinausstrebende Eigenständigkeit. Dazu kommt: Die bedeutendsten seiner Traktate verfaßte er in der Restaurationsepoche der päpstlichen Gewalt nach dem Basler Konzil als ein angesehenere und freimütiger Berater Kalixts III. und vor allem Pius' II. Einige dieser Themen: ein Entwurf für die Reformation der römischen Kurie als Anfang und Vorbild einer allgemeinen Kirchenreform — die Stellung des Episkopates in der Kirchenverfassung — ein Gutachten darüber, ob der Papst vor

Kardinalsernennungen die Zustimmung des Kollegiums einholen müsse. Von D. stammt z. B. auch einer der bedeutendsten Traktate zu der 1462/63 zwischen Franziskanern und Dominikanern lebhaft diskutierten Frage, „ob das Blut Christi während des Triduum mortis von der Gottheit getrennt oder ihr geeint war“. Schon in der Wahl dieser Themen, erst recht aber in deren Behandlung, zeigt sich eine weitgehende Geistesverwandtschaft mit dem unter Pius II. ebenfalls meist an der Kurie weilenden Kardinal Nikolaus von Kues. Jedin hat, obwohl es „nahezu gänzlich an Quellen persönlicher Prägung, vor allem an Briefen“ fehlt (4), an Hand des literarischen Nachlasses und vorfindlicher Akten den Lebensgang D.s noch überraschend genau skizzieren können. Das Hauptverdienst seiner „Studien“ aber liegt in der umsichtigen Erhebung des erhalten gebliebenen Schrifttums, der 28 Traktate und zahlreicher Reden und Predigten aus den Handschriften sowie in deren kritischer Datierung, zeitgeschichtlicher Einordnung und inhaltlichen Erschließung. „Der nächste Schritt wird die Herausgabe der wichtigsten Texte sein müssen“ (126) und sein können.

Mainz

R. Haubst

Reformation

Massimo Petrocchi: *L'Estasi nelle Mistiche italiane della Riforma Cattolica*. Napoli (Libreria Scientifica Editrice) 1958. 83 S. brosch. 500 Lire.

Der Strom der italienischen Mystik des 15.—17. Jahrhunderts ist lange hinter der Schauphase der Renaissance und des Barock verborgen geblieben; ein Brémond war ihm versagt. Hügels großes Werk über Katharina von Genua (1908) fiel in den Modernistenstreit und machte keine Schule. Nur langsam wird das Versäumte nachgeholt, nicht zuletzt auf Anregung Giuseppe de Lucas. In dessen Sammlung „Storia e letteratura“ ließ 1948 Massimo Petrocchi (Neapel) eine Geschichte des italienischen Quietismus erscheinen (Il Quietismo italiano del Seicento, Rom 1948), in der Kardinal Petrucci († 1701) eine zentrale Stellung einnimmt. Im Jahre 1956 ließ Petrocchi Studien über asketische Schriftsteller der Lombardei folgen, die u. a. auch die von Brémond in ihrer Bedeutung erkannte „Dama Milanese“ Isabella Cristina Bellinzaga würdigten (Pagine sulla letteratura religiosa lombarda del '500, Neapel 1956). In gewissem Sinn gehören hierher auch P.s Untersuchungen über Menghis *Compendio dell' arte essorcistica* (1576) und Brognolos *Manuale exorcistarum* (1651), enthalten in dem Schriftchen: *Esorcismi e Magia nell' Italia del Cinquecento e del Seicento*, Neapel 1957. Das uns vorliegende neueste Büchlein des Autors gibt Auszüge über das mystische Erlebnis (im strengen Sinn des Wortes) aus Schriften und Briefen von fünf italienischen Mystikerinnen: Katharina von Bologna († 1463), in deren Hauptschrift schon der Begriff des „geistlichen Kampfes“ auftritt; Katharina von Genua († 1510); Osanna Andreasi von Mantua († 1505); Camilla Battista da Varano († 1524), von der eine 1491 verfaßte Autobiographie vorliegt; Maria Maddalena dei Pazzi († 1607), deren mystische Schriften freilich in der Ausgabe von Vaussard benutzt werden mußten (vgl. jetzt Ermanno del SS. Sacramento, *I manoscritti originali di S. Maria Maddalena dei Pazzi: Ephem. Carmeliticae* 7 [1956] 323—400). Es liegt auf der Hand, daß in dieser Beschränkung keine Geschichte des mystischen Erlebens geboten werden konnte; z. B. hätten dann auch Persönlichkeiten wie Stefana Quinzani und Laura Mignani gewürdigt werden müssen; vgl. A. Cistellini, *Figure della Riforma Pretridentina* (Brescia 1948) 36 ff.; 56 ff. Als Einführung und Wegweisung ist das Büchlein dank seiner reichen Literaturangaben dennoch nützlich.

Bonn

H. Jedin

Neuzeit

Ruth Rouse und Stephan Charles Neill: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517—1948, 1. Teil (= Theologie der Ökumene, 6. Bd.). Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1957. XIX, 556 S., geb. DM 15.80.

Diese bereits 1954 in Englisch erschienene „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ stellt sich eine so wohl noch nie angefaßte Aufgabe: einen Überblick zu geben über die Bemühungen um Einheit von Christen, Kirchen und Konfessionen in den letzten 4 Jahrhunderten, beginnend mit der Reformation und endend mit dem Jahr 1948. Der vorliegende Band befaßt sich in der Hauptsache mit der im Umriss behandelten „Vorgeschichte“ der ökumenischen Bewegung bis zum Jahr 1910 (Weltmissionskonferenz in Edinburgh), während der 2. Band eingehend das eigentliche Werden der ökumenischen Bewegung im 20. Jhd. schildern wird. Wie schwierig diese Aufgabe war, wie kompliziert die Fragen der Auswahl und Einteilung des Stoffes unter diesem Aspekt, liegt auf der Hand. Eine sowohl sachkundige wie allgemein verständliche und lesbare Darstellung erforderte sorgfältige Vorarbeit, die von einem unter Prof. Adolf Keller stehenden Ausschuß geleistet wurde und für die etwa 200 Berater aus vielen Weltteilen und Kirchen herangezogen wurden. Die Beiträge der 9 Verfasser dieses Bandes, z. T. sehr interessante, auf großer Sachkenntnis beruhende kirchengeschichtliche Überblicke, fügen sich so doch zu einem Ganzen zusammen. Es ist unmöglich, auf die einzelnen Beiträge hier einzugehen, sondern es muß ihre Aufzählung genügen: Nach einer begrifflicherweise sehr summarischen Einleitung über Einheitsbestrebungen vor der Reformation von Stephen Charles Neill behandeln John Thomas Mc Neill den ökumenischen Gedanken in der Reformationszeit, Martin Schmidt auf dem europäischen Festland im 17. u. 18. Jhd., Norman Sykes den gleichen Zeitraum in Großbritannien, Georg Florowski in den orthodoxen Kirchen, Don Herbert Yoder im Amerika des 19. Jhdts., Ruth Rouse die „Freien Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas“ und schließlich Kenneth Scott Latourette die ökumenische Bedeutung der Mission.

Man wird im einzelnen gewiß viele Fragen stellen können hinsichtlich der Auswahl und Bearbeitung des Stoffes. Aber gemessen an dem Zweck, den sich die Väter dieses Unternehmens stellten, kann man m. E. dies Werk nur lebhaft begrüßen. Es bringt nicht nur eine Fülle Material (je näher der Moderne, umso ausführlicher natürlich), sondern es leitet vor allem dazu an, unter diesem besonderen Aspekt einmal die Geschichte der Kirche eingehender zu betrachten. So heißt es in dem Vorwort zur englischen Ausgabe (v. Thadden-Trieglaff): „Kirchengeschichte ist oft unter dem Gesichtspunkt dieser Spaltungen geschrieben worden. Schon lange hatte man das Gefühl, die Zeit sei gekommen, da die Geschichte der Kirche unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkt behandelt werden mußte, nämlich im Licht der ersten Einheitsbestrebungen, durch die sich nahezu jedes Jahrhundert kennzeichnet“. Daß dies möglich ist, ohne nun gleich die ganze Kirchengeschichte zur Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung unsrer Tage zu machen, dürfte der vorliegende Band zeigen.

Bonn

W. Kreck

Arno Lehmann (Hrsg.): Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706—1719. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1957. 552 S. geb. DM 28.—.

Durch die Herausgabe dieser im Missionsarchiv der Franckeschen Stiftungen in Halle/Saale lagernden Briefe, von denen sehr viele hier zum ersten Male veröffentlicht werden, werden wir ganz nahe an den missionarischen Alltag in den

Anfängen der evangelischen Mission in Tranquebar herangeführt; daß sie sich zur Veröffentlichung und Werbung für die Mission nicht eignen, klingt wiederholt durch sie selbst hindurch. Obwohl sie mancherlei Unrühmliches berichten oder verraten, so den Streit unter den Missionaren selbst, das tiefe Zerwürfnis mit dem Kommandanten der Ost-Indischen Kompagnie, an dem zweifellos nicht nur dieser Schuld trägt, ein manchmal unangenehmes Bewußtsein Ziegenbalgs von seinen eigenen Leistungen in Selbstverleugnung mit einer gewissen Neigung zum Richten über Unbekehrte, kann der Leser dennoch — trotz theologischer Bedenken gegen den Terminus — kaum umhin, Ziegenbalgs und seiner Mitarbeiter Wirken in Indien als Heldentum anzusprechen; man kann dem Ausharren unter fortgesetzter drückendster Geldnot, unter dem qualvollen Schweigen der Heimat, das teils in deren mangelndem Verständnis, teils in den unglaublich schwierigen Verkehrsverhältnissen begründet war, unter einer unheilvoll unklaren Rechtslage bei nur geringen zahlenmäßigen Erfolgen seine Bewunderung nicht versagen.

Die Briefe geben ein deutliches Bild von der geschichtlichen Herkunft Ziegenbalgs und seiner Mitarbeiter. Wie stark A. H. Franckes Einfluß war, zeigt Ziegenbalgs Bekenntnis, „daß wir Gottes gesegnete Fußstapfen unter uns lebendig spüren können“ (S. 374) oder sein Drängen auf „lebendige Erfahrung und Ausübung“ (S. 406) der Theologie, auf eine „innerliche Gemüts-Änderung“ (S. 471) im Unterschied zur bloßen Wissenschaft, zu Lehre und Erkenntnis, oder das Bemühen um das rechte Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, die weder miteinander zu vermischen noch voneinander zu trennen seien (S. 398). Die Beobachtung der „Gemüts-Art“ (S. 406) oder der „*restauratio imaginis Dei ipsa*“ (S. 519) entscheidet über die Zulassung zur Taufe. In der gleichen Linie liegt die Bevorzugung einer „extemporalisierten“ Predigt „nach Beschaffenheit unserer Gaben und der Fülle unseres Herzens“ (S. 75) vor der konzipierten, ein wenigstens zeitweiliges Bedenken gegen eine von der Kanzel verkündigte öffentliche Kollekte; Ziegenbalg verlangt, daß „bloß diejenigen, die da eine Erkenntnis von dem Werke hätten und sich willig befänden, zu dessen Beförderung einen Beitrag zu tun, unter sich in Geheim etwas kolligieren möchten“ (S. 434), während er später gegen die vom Herzog von Württemberg veranstaltete Kirchenkollekte keinen Einspruch mehr erhebt (S. 448 f.).

Auf der anderen Seite zeigt sich jedoch, daß Ziegenbalg sich deutlich bewußt ist, daß das Missionsfeld andere Anforderungen stellt als der Meister in der Heimat. „Diejenigen, die sich als nützliche Arbeiter in diesem Werke gebrauchen lassen wollen, müssen Europa gleichsam ganz unbrauchbar werden und sich in ihren Studien ganz nach Ostindien richten“ (S. 405 f.). Damit hängt zusammen Ziegenbalgs Hochschätzung und fleißige Erforschung der indischen Theologie und Philosophie, von der er bezeugt, daß in ihr „nicht alles so gar ungereimt sein mag, als man sich im Vaterland von dergleichen Heiden wohl einzubilden pflegt“ (S. 40), in der „man vielleicht soviel Gutes und Vernunftmäßiges antreffen würde“ (S. 40) wie in Aristoteles, und die er nicht zur Freude Franckes auch der Heimat bekannt zu machen sich bemühte, obwohl er auch imstande war, an einem Heiligtum Götterbildern die Köpfe abzuschlagen.

In Ziegenbalgs Missionspraxis und Missionsideen finden sich manche Züge, die ganz modern erscheinen. Dazu gehört nicht seine außerordentlich hohe Einschätzung der Schulen, in der er bekanntlich im Laufe der Zeit immer begeistertere Nachfolger gefunden hat; er verspricht sich viel davon, daß in ihnen „lauter christliche Prinzipien den jungen Gemütern“ (S. 57) beigebracht würden, benutzt im übrigen aber öffentliche Katechisationen als evangelistische Verkündigung. Wohl aber gehört hierher das eifrig geübte Gespräch, das mündliche und noch mehr das schriftliche, die Idee einer evangelischen Akademie (S. 64), der immer wieder vorgebrachte Plan eines Missionsseminars auf indischem Boden, in dem europäische Theologiestudenten zu Missionaren ausgebildet werden sollen, und das er nur dergestalt verwirklichen kann, daß er ein Seminar für eingeborene Evangelisten

einrichtet, der ökumenische Charakter der Mission, in der Dänen, Deutsche und Engländer praktisch miteinander arbeiten. Ja selbst die katholischen Missionare, in deren Kirche er viele Dinge feststellt, „die mit dem Heidentum übereinstimmen und durch welche sie bei den Heiden mit ihrer Religion großen Ingreß finden“ (S. 347), finden, soweit es sich um Jesuiten, namentlich der früheren Zeit, handelt, deshalb Anerkennung, „weil sie die Sprache dieser Heiden gelernt und darin sie belehrt, auch ihnen viele Bücher in solcher Sprache hinterlassen und wenig Zeremonien der römischen Kirche unter ihnen eingeführt, sondern vornehmlich sich des Disputierens mit den Heiden beflissen und auf Argumente bedacht gewesen, sie ihres Heidentums zu überzeugen und die Prinzipien der christlichen Religion vernunftmäßig zu beweisen“ (S. 348). Es zeigt sich, daß die Ansichten der Orthodoxie, namentlich etwa eines Philipp Nicolai, über die Jesuitenmission keineswegs wirklichkeitsfremde Theorie waren, und daß auch an dieser Stelle eine innere Verwandtschaft zwischen katholischer und einer bestimmten evangelischen Missionsauffassung besteht. Einen Heiligenschein zeigt Ziegenbalgs Bild in diesen Briefen gewiß nicht, aber das besagt nichts angesichts seines Bekenntnisses, das nun wiederum für alle Missionen verpflichtend bleibt: „Es wird dieses Werk alsdann erst seinen herrlichen Fortgang gewinnen, wenn es von der Welt wird sein verloren gegeben worden“ (S. 230).

Mainz

W. Holsten

John Shelton Curtiss: Die Kirche in der Sowjetunion (1917 bis 1956). München (Isar-Verlag) 1957. 360 S. geb. DM 17.80.

Dieses Buch ist in vieler Hinsicht sehr bedeutsam. Der amerikanische Historiker forscht hartnäckig in den Quellen. Wahrscheinlich gibt es keine Gesamtdarstellung der Geschichte der russischen orthodoxen Kirche seit 1917, die auf einem so breiten, z. T. bisher wenig berücksichtigten Quellenmaterial beruht, wie diese. Curtiss kommt sehr häufig zum Ergebnis, daß bestimmte Ereignisse, Tendenzen usw. nicht eindeutig fixierbar sind, wenn sie etwa nur von einer Seite dargestellt werden und möglicherweise verzeichnet oder gar verfälscht sein könnten (beispielsweise S. 145, 174 f., 268). Dieses Offenlassen vieler Fragen macht nicht eine Schwäche, sondern eine sehr eindrucksvolle Stärke der Arbeit aus. Es zeigt uns zugleich, wieviel in der Erforschung von Tatsachen und Zusammenhängen auf diesem Gebiet noch zu tun ist. Es fehlt bisher an einer grundlegenden kritischen Würdigung des Quellenmaterials. Allzulange hat man in den einschlägigen Darstellungen Legenden zweifelhaften Ursprungs mitgeschleppt. Da von der westlichen Literatur die Rede ist, ist die im westlichen Bereich, vornehmlich in Emigrantenkreisen, florierende — teils aus Vorurteilen, teils aus Wunschträumen in erklärende, wenn nicht gar im Einzelfalle zweckhafte — Legendenbildung gemeint. Nur nebenbei sei bemerkt, daß C. die einst viel diskutierte Vermutung eines Giftmordes am Patriarchen Tichon völlig übergeht (168), daß er die Auffassung, der Patriarchatsverweser Sergij habe 1927 den Kompromiß mit dem Staat durch unzulässige Zugeständnisse erreicht und die Kirche der GPU ausgeliefert, im Ergebnis ad absurdum führt (175, 180 f., 182), daß er einige Phänomene, die sich auf die sog. „Katakombenkirche“ beziehen könnten, ohne diese Bezeichnung zu gebrauchen, nur kurz streift (273). In solchen Dingen beweist C. ein erstaunliches Augenmaß für Gewichte und Proportionen. Er gewinnt es, wie gesagt, aus den Quellen und macht damit in beträchtlichem Maße etwas wett, was ihm völlig abgeht, nämlich die unmittelbare Kenntnis Rußlands, jenes aus der Erfahrung gewonnene Vertrautsein mit dem geistig-seelischen Klima von einst bis jetzt, dessen die Arbeiten westlicher Autoren meist ermangeln und das uns etwa in der Darstellung Lagowskij's („Evangelium und Osten“, Jahrg. 1938/39) so überzeugend entgegentritt. C. scheut sich nicht vor neuen Fragestellungen und vor unerwarteten „unpopulären“ Ergebnissen. Viele Urteile, zu denen C. kommt, sind schon vor ihm

Orig. v. Holst:

Fo 120

= church and

state in

Russia.

The last

years of

the Empire

1900-1917.

H, 442 S

ausgesprochen worden, aber daß sie hier in einer zusammenhängenden, sehr minutiösen und durchweg an den Quellen orientierten Untersuchung auftreten, macht sie so wertvoll.

Man kann C.'s summarischen Charakterisierungen der Politik der Sowjets und der Kirche in den einzelnen Zeitabschnitten weithin zustimmen. Sehr plastisch ist die Haltung der Geistlichkeit in der ersten Periode nach der Revolution herausgearbeitet, ihre Ablehnung derselben (54), ihre Verurteilung der Beendigung des Krieges und der Agrarumwälzung (28), ihre Erwartung einer Niederlage des Bolschewismus und ihre dementsprechenden Verlautbarungen, die doch nichts anderes empfehlen konnten als eine Wiederherstellung der früheren Zustände, wofür sie die Unterstützung der Mehrheit des Volkes nicht fand (88); sodann die Wandlung in der Haltung des Patriarchen Tichon. Sehr zu Unrecht hat man früher Tichon als denjenigen, der an seinen ursprünglichen Auffassungen festgehalten habe, gegen Sergij ausgespielt. Beachtenswert sind noch folgende Feststellungen. Die sowjetische Kirchenpolitik war großzügiger und entgegenkommender in den Perioden, da die Sache der Revolution gesichert war (57 f., 160), hingegen scharf und unerbittlich (gegen die Gegner in den Reihen der Kirche) in Krisenzeiten (65, 84, 88). Ein solches Verhalten ist allerdings nicht auf den Nenner der „Politik der Stärke“ zu bringen. Zu keiner Zeit wollten die Machthaber die Kirche ausrotten (122 f., 215, 306). Sie bremsten vielfach die Maßnahmen der Ortsbehörden (219, auch bezüglich der Schließung von Kirchen — 185 f., 231 f.). Sie nahmen nach anfänglicher Unterstützung der Lebenden Kirche seit der Loyalitätsbezeugung des Patriarchen Tichon eine neutrale Haltung zum inneren Kirchenkampf ein (141, 147), waren auf eine Versöhnung der beiden Richtungen bedacht (155) und suchten einen *modus vivendi* mit der Kirche selbst zur Zeit stärksten Kampfes (306). Sie bestanden bei verschiedensten Anlässen (etwa bei der Requisition des Kirchenchatzes zur Linderung der Hungersnot 1922, in der antireligiösen Propaganda usw.) auf einem rücksichtsvollen Verhalten gegenüber den Gläubigen (78 f., 112, 143, 307). In diesem Sinne wird (in Übereinstimmung mit der russischen Kirche selbst) auch Chruschtschew's Dekret vom November 1954 verstanden (312). Diese Feststellungen sind deshalb bedeutsam, weil man im Ausland weithin und sehr lange Zeit hindurch alle Intentionen der Sowjets falsch interpretiert und dadurch wohl auch zur Verschärfung der sowjetischen Religionspolitik beigetragen hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß die sowjetische Religionspolitik nicht auch eine andere Seite aufweist oder diese im Buch nicht vorkommt. Aber zur Gewinnung eines objektiven Bildes für uns im Westen ist das oben Erwähnte nicht außer Acht zu lassen.

Leider erschwert die Übersetzung vielfach eine flüssige Lektüre des Buches. Einige Randnoten zur Terminologie. Statt „steinigen“ (114, 117, 138 — vgl. 119!) sollte besser „mit Steinen bewerfen“ gesagt werden. Statt „Höhere Kirchenverwaltung“ (64 u. ö.) und „Höherer Kirchenrat“ (152) müßte es „Höchste“ bzw. „Höchster“ heißen. Im Ausdruck „die eine Konziliare Apostolische Kirche“ (158) sollte nicht „konziliar“, sondern (doch wohl als Übersetzung von „sobornaja“), „katholisch“ stehen. Warum werden die Namen von kirchlichen Würdenträgern in der profanen Form „Sergej, Alexej“ anstelle der üblichen kirchenslawischen „Sergij, Alexij“ wiedergegeben? D. Held wird als „Vorsitzender der evangelischen Kirchen von Nordrhein-Westfalen“ bezeichnet. Die Reihe solcher kleiner Beanstandungen ließe sich fortsetzen. Sie dürften übrigens z. T. zu Lasten des Verfassers gehen.

C. entfaltet seine Darstellung in der Flächendimension der historischen Phänomenalität. Es dürfte die kritischste Frage sein, die an ihn zu richten ist, ob die Geschichte der Kirche Jesu Christi ohne Eingehen auf die Tiefendimension, die mit diesem Thema angedeutet ist, d. h. ohne theologische Problematik, ohne Maßstab, der nicht im historischen Verlauf selbst liegt, dargestellt werden kann. C. mag seine Gründe gehabt haben, als er dies unterließ. Vielleicht war es ein Ver-

zicht aus einer bewußten Begrenzung der Aufgabe. Aber hängt vielleicht hiermit zusammen, daß C. im letzten Kapitel die Entwicklung der russischen Kirche seit 1950 offenbar nicht so positiv beurteilt (312 f.), wie das doch wohl sachlich berechtigt wäre? Und ist nicht nur unter einem „letzten“ Aspekt die Frage nach dem Martyrium der russischen Kirche sinnvoll zu beantworten, eine Frage, die C. offenbar ausklammert, die uns aber in doppelter Weise beunruhigen muß. Mit dieser Frage bezeugen wir unsere Solidarität mit der Ostkirche und sind doch genötigt, in dieser Solidarität die Grenze des Martyriums nach Qualität und Quantität zu erwägen. Eine Selbsttäuschung oder der Versuch, eine der beiden beteiligten Seiten in ein falsches Licht zu rücken, würde nicht der Ehre des Namens Jesu Christi dienen. Diese quälende und heikle Frage zeigt an, wie sehr wir noch am Anfang des Weges stehen, die Geschichte der russischen Kirche nach 1917 nachzuzeichnen. C.'s Buch ist ein sehr wertvoller Beitrag dazu.

Bad Godesberg

E. Treulieb

Notizen

Die Neubearbeitung der RGG schreitet so schnell voran, daß der Rezensent kaum zu folgen vermag. Es liegen jetzt bereits 38 Lieferungen vor (Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. in Gemeinschaft mit H. Frhr. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege u. K. E. Løgstrup hrsg. von Kurt Gallig; Lieferung 13—38 = Band I, Sp. 1153—1898: Bibel-Czerski; Band II, Sp. 1—1568: Dach-Gichtel; Tübingen, Mohr, 1957—58; Subskr. je Doppellfg. DM 8,40; Einbanddecke zu Bd. I Hldr. DM 9,—); bis Ende des Jahres wird der II. Band (D—G) abgeschlossen vorliegen. Auch diese Lieferungen enthalten wieder sehr viele Beiträge, die in unser Fachgebiet fallen, und der Kirchenhistoriker kommt durchaus auf seine Kosten.

Die biographischen Artikel sind zwar weniger zahlreich als in dem jetzt auch neu erscheinenden Lexikon für Theologie und Kirche, und leider ist auch gegenüber der 2. Aufl. manches weggefallen (z. B. ist nicht einzusehen, warum I. A. Dörner fehlt). Aber die aufgenommenen Personen sind zumeist gut und sachgemäß behandelt. Es seien wenigstens genannt: *Bonifatius* (H. Löwe), *Giordano Bruno* (H. Knittermeyer; besonders gelungen und frei von falschen Urteilen), *Martin Bucer* (Stupperich), *Calvin* (I. Leben und Schriften von O. E. Strasser; II. Theologie von O. Weber; besonders II ist eine glänzende Darstellung) und *A. H. Francke* (E. Beyreuther und W. Uhsadel). Die Artikel *Bismarck* und *Friedrich der Große* (beide von K. Kupisch) lassen manche Wünsche offen. Im Art. *Didymus* (J. Leipoldt) fehlt ein Hinweis auf die Texte im Papyrus-Fund von Tura — ein kaum entschuldbarer Fehler! In der Literatur zu *Dupanloup* (G. Maron) muß die Aufsatzreihe von R. Aubert in RHE LI, 1956 nachgetragen werden, in der auch viele Dokumente publiziert sind. Daß zu *Eusebius von Emesa* (M. Rauer) die Arbeiten und vor allem die Ausgabe von E. M. Buytaert nicht genannt werden, gehört zu den Mängeln, die in Zukunft vermieden werden sollten. Es sei hier gleich ein Wunsch angefügt: Der Umfang der biographischen Artikel macht oft den Eindruck des Zufälligen. Wenn für K. Barth über 4 Spalten zur Verfügung stehen, für Bultmann aber nur ca. 1 Spalte, so ist das schon ein etwas merkwürdiges Verhältnis. Wenn dann aber für William Blake beinahe 1 Spalte und für Hans Carossa ca. 2 Spalten bewilligt werden, so ist das unverständlich, so sehr man die Artikel über Dichter und andere Künstler (z. B. A. von Droste-Hülshoff oder Dürer) begrüßt. Jedenfalls wäre vielleicht eine bessere Planung bezüglich der Länge der Artikel nicht verfehlt! — Einige große Übersichtsartikel und Querschnitte sind auch in diesen Lieferungen wieder besonders erwähnenswert:

Die dogmengeschichtliche Darstellung *Bund IV, Föderaltheologie* (P. Jacobs) ist recht gelungen. Die Kirchengeschichte von *Byzanz* (II) hat in H. G. Beck einen sachkundigen Bearbeiter gefunden. Der Art. *Christentum* (I. Entstehung von H. Braun; II. Geschichtliche Entwicklung von E. Wolf; III. Ausbreitungsgeschichte von A. Lehmann) ist ausgezeichnet, auch wenn in Einzelheiten Fragen auftauchen. Dagegen scheint mir der Art. *Erweckungsbewegung* (I. E. im 19. Jh.) dieses Phänomen zu positiv zu sehen, wie auch die Art. *Gemeinschaften* (altpietistische) und *Gemeinschaftsbewegung* recht fragwürdig sind. Was soll man zu folgendem Satz sagen: „In der Aufklärungszeit haben sie (sc. die Gemeinschaften) das Evangelium überwintert“ (so Bd. II, Sp. 1365)? Abgesehen von der Geschmacklosigkeit ist diese Aussage ja auch falsch. Denn das, was die Gemeinschaften als ‚Evangelium‘ bezeichnen, ist eben nicht identisch mit dem was Luther und die Männer der Reformation darunter verstanden. Natürlich kann man in Korntal ebensowenig über seinen eigenen Schatten springen wie an anderen Orten. Aber das müßten die Herausgeber der RGG dann auch bei der Auswahl der Mitarbeiter berücksichtigen. — Ausgezeichnet ist der Art. *Gegenreformation* (W. Maurer, der bewußt an dem Terminus festhält). Abgewogen und frei von falschen Ressentiments wird das Phänomen der Gegenreformation behandelt. — Geographisch-historische Übersichten ergänzen die biographischen Art. und die großen historischen Querschnitte: *Brandenburg* (L. Zscharnack, B. Schulze und G. Harder), *Bulgarien* (Stadtmüller), *Dänemark* (Hal Koch und J. Sløk), *England* (I. Kirchengeschichte u. II. Theologie von M. Schmidt, wie alle Beiträge von M. Schmidt kenntnisreich und instruktiv; III. Religionsphilosophie von I. T. Ramsey), *Finnland* (W. A. Schmidt, A. Lauha u. M. Peltola), *Frankreich* (I. Kirchengeschichte von Voeltzel; II. Theologie von H. H. Schrey u. J. Bosc; III. Religionsphilosophie im 19. u. 20. Jh. von R. Mehl). Bei all diesen Beiträgen, die zum Teil von ersten Fachkräften geschrieben sind, merkt man das Bemühen, auf knappem Raum das Wesentliche zusammenzufassen.

Diese Bemerkungen können den Reichtum des Werkes nicht erschöpfen. Die RGG wird auch in dieser Auflage ein unentbehrliches Hilfsmittel für uns bleiben. Wenn manche Mängel erwähnt wurden, so deshalb, damit sie in den nächsten Bänden abgestellt werden können und die RGG in allen Artikeln so gut wird, wie sie es schon jetzt in den meisten Beiträgen ist.

Bonn

W. Schneemelcher

Nach Auflösung der Universität Helmstedt 1810 wurden wegen der Unklarheit über die Zuständigkeit der Verwaltung 1912 25 000 Bände der ehem. Universitätsbibliothek in die Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel überführt. Eine Katalogisierung der Restbibliothek unternahm nach dem 1. Weltkrieg der Helmstedter Universitätsbund. Nun hat sich der Landkreis die dankenswerte Aufgabe gestellt, die Bibliothek der wissenschaftlichen Forschung wieder zugänglich zu machen. Der erste Schritt auf diesem Wege ist das Verzeichnis der Leichenpredigten, dem Personen-, Verfasser- und Ortsregister beigefügt sind: Rolf Volkmann: *Verzeichnis der Leichenpredigten der ehemaligen Universitätsbibliothek Helmstedt* (= Katalog der im Juleum verbliebenen Teile der ehemaligen Universitätsbibliothek Helmstedt, Bd. 3), Helmstedt (Landkreis Helmstedt — Ehemalige Universitätsbibliothek) 1957. III, 146 S. (wird kostenlos an wissenschaftliche Bibliotheken, Institute und Vereine abgegeben).

1958 erschien Band 6 mit den Titeln aus dem Gebiet der Medizin, Mathematik und den Naturwissenschaften. Ihm ist ein Gesamtplan des Katalogs beigefügt, aus dem die noch zu erwartende Aufstellung auch über die theologischen Bestände zu ersehen ist. Band 1 wird Bibeln, Concordanzen, Bibelkritik, bibl. Phil., Theologische Schriften, Kirchenväter erfassen. Weitere Einteilung: Bd. 2: Kirchenlehren des Mittelalters, Schriften Luthers, Dogmatik, moral. Exegese, Predigten,

Polemik, Dogmatik; Bd. 4: Predigten, Bekenntnisschriften und Dogmatica aller Art; Bd. 9: Kirchengeschichte. Da diese Aufstellung nach der bestehenden Bibliotheksordnung mit wenigen Bibliothekskräften vorgenommen werden mußte, erübrigt sich eine Stellungnahme zur Zweckmäßigkeit dieser Einteilung. — Für diese mit den beiden ersten Heften begonnene Arbeit wird auch die theologische Wissenschaft Herausgeber und Verfasser nur dankbar sein können.

Göttingen

H. W. Krumwiede

J. Kotsonis berichtet über zwei Zwiegespräche aus einem apokryphen Werk des zweiten Jahrhunderts „Martyrium des Paulus“: Kotsonis, J.: *Διάλογος ἐκ τῆς κατὰ τὸν Β. αἰῶνα τελετῆ τοῦ βαπτίσματος* (ein Zwiegespräch aus der Taufzeremonie des 2. Jahrhunderts?): Sonderdruck aus ‚Theologia‘ Band 28, Heft 1, 14 Seiten. Er stellt die Frage, ob die Zusammensetzung dieser beiden Zwiegespräche nicht den Text für ein Zwiegespräch ergeben könnten, wie es in der Taufzeremonie des 2. Jahrhunderts verwandt wurde. Auf jeden Fall ist eine enge Beziehung dieser Zwiegespräche mit der Taufe festzuhalten. — Text des ‚Martyrium des Paulus‘ in Acta apostolorum apocrypha, L. Lipsius, M. Bonnet, I, 104—117. Text des ersten Zwiegesprächs a.a.O. S. 108—110, des zweiten a.a.O. S. 114.

Köln

D. Savramis

J. Kotsonis untersucht einen interessanten Synodalerlaß des Patriarchen Photios aus den Jahren 885 oder 886: Kotsonis, J.: *Ἰδιόζουσα περίπτωσης ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας. Ἡ Θεία Εὐχαριστία μεταφερομένη ὑπὸ μὴ Χριστιανῶν γυναικῶν*: Sonderdruck aus ‚Theologia‘ Band 27, Heft 4, 1956, 24 Seiten. Dieser Erlaß erteilt Frauen, und zwar sogar Frauen, die nicht zur christlichen Religion gehörten, die Erlaubnis, die Heilige Kommunion zu christlichen Gefangenen zu bringen, die in sarazenischer Gefangenschaft sind. — Text dieses Erlasses in der Reihe: *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicis edita* ab A. Mai, Roma 10 Bde., 1. Bd., II, S. 216—224 und in P.G. 102, 733—81. — Kotsonis gibt bei dieser Gelegenheit einen geschichtlichen Überblick über die kirchliche Praxis der Heiligen Kommunion allgemein unter besonderer Berücksichtigung der Bräuche beim Tragen der Heiligen Kommunion von einem Ort zum anderen.

Köln

D. Savramis

Das Buch von Richard Gaettens: *Das Geld- und Münzwesen der Abtei Fulda im Hochmittelalter* unter Auswertung der Münzen als Quellen der Geschichte und Kunstgeschichte, der Wirtschaftsgeschichte und des Staatsrechts (= 34. Veröffentlichung d. Fuldaer Geschichtsvereins), Fulda (Parzeller & Co.) 1957 (213 S., 32 Taf., 2 Karten, geb. DM 28.50) enthält (was der umfangreiche Titel nicht sagt) ein erstes Corpus der Fuldaer Münzen von den Anfängen (Beginn des 11. Jahrh.) bis zur Mitte des 13. Jahrh. Unter den 148 exakt beschriebenen und größtenteils abgebildeten Münzen sind nicht wenige, die hier erstmals der Münzstätte Fulda zugewiesen werden. Ob die Zuschreibungen, die oft überzeugen, alle von den zünftigen Numismatikern anerkannt werden, bleibt abzuwarten. Über die Beschreibung und Bestimmung der Münzen hinaus enthält der Band auch umfangreiche Kapitel angewandter Numismatik, in denen z. B. eine Fuldaer Goldschmiedewerkstatt des 12. Jahrh. und ein neues Datum (1114) für die Erhebung Fuldas zur Stadt erschlossen wird. Aus der anschaulichen, breit angelegten Darstellung geht hervor, wie viele der vorgetragenen Ergebnisse nur hypothetisch sein können. Nicht selten dienen Hypothesen als Prämissen für ziemlich weit gehende Schlußfolgerungen. Aber mehr Sicherheit war bei der monographischen Behandlung einer einzelnen Münzstätte nicht zu gewinnen, und es wird wohl noch einige Zeit vergehen, bis für andere Prägeorte ähnlich umfas-

sende Arbeiten vorliegen, die Vergleich und Abgrenzung ermöglichen würden. Für die Kulturgeschichte Fuldas im Hochmittelalter hat Verf. jedenfalls einen bedeutsamen Beitrag geliefert, und es ist ihm besonders zu danken, daß er in seinem mit Abbildungen und Karten reich ausgestatteten Werk auch dem Laien einen guten Einblick in die Arbeitsweise der Numismatik vermittelt und zeigt, welchen Wert die Münzen als Geschichtsquellen haben für den, der sie zu deuten versteht.

Bonn

R. Elze

oh

Die liturgische Bewegung und die Liturgiewissenschaft haben bei den bedeutenden Reformen der Liturgie der katholischen Kirche in unserem Jahrhundert Pate gestanden. Wohl keine dieser Reformen ist so einschneidend gewesen wie die 1951 begonnene, seit 1956 allgemein verbindliche Neuordnung der Karwochenliturgie. Das umfangreiche Werk des römischen Paters und Professors Hermanus A. P. Schmidt S. J. (Hebdomada Sancta. Vol. I. Contemporanei textus liturgici, documenta plana et bibliographia. Vol. II. Fontes historici, commentarius historicus. Rom (Herder) 1956/57. XX, 1060 S. zus. DM 44,80), das dieser Reform in bewundernswert kurzem Abstand gefolgt ist, enthält alles Wissenswerte über sie in seinem ersten Band (S. 1—300), nämlich eine Gegenüberstellung der neuen Texte und Rubriken und der bisher verbindlichen Partien aus dem Missale, Brevier (und Pontifikale), die einschlägigen Dekrete der Ritenkongregation aus den Jahren 1951—1956 und eine Bibliographie. Der erheblich umfangreichere zweite Band (S. 301—1060) zeigt, daß die Reform auf alte gute Quellen zurückgeht. Alle einschlägigen Quellentexte sind in vollem Wortlaut abgedruckt. Vergleichende Untersuchungen und übersichtliche Tabellen bilden den historischen Kommentar zu der neuen Karwochenliturgie. Als Lesebuch und Handbuch der Geschichte des bedeutendsten Teiles der Liturgie der Römischen Kirche ist das Werk, dessen darstellende Teile den Historiker freilich wegen allzu strenger Systematik ein wenig abschrecken, von außerordentlichem Nutzen. Die Ausführungen des Verf. werden durch ein Kapitel über die Psalmen im Stundengebet des Triduum Sacrum von Olav Klesser OPraem. (S. 878—900) und über den Gregorianischen Gesang von H. Hücke (S. 901—950) ergänzt, die Bibliographie wird z. T. Pl. Bruylants OSB. verdankt. Einzelne Versehen wie z. B. auf S. 333 die Verwechslung des von Augustinus Patricius Piccolomini 1485 veröffentlichten Pontificale Romanum (Hain 13285, weitere Drucke 1497, 1510, 1511) mit desselben Autors Ceremoniale von 1488 (ed. princeps 1516 von Chr. Marcellus) sind bei so schneller Bearbeitung eines umfangreichen Stoffes wohl nicht zu vermeiden und können hoffentlich bei einem Neudruck beseitigt werden.

Bonn

R. Elze

oh

Die kleine Schrift *De instructione puerorum* ist auf Veranlassung seiner Mitbrüder von dem Dominikaner Wilhelm von Tournai zwischen 1249 und 1264 (also vor Wilhelms Pariser Lehrtätigkeit) verfaßt. J. A. Corbett hat sie auf Grund von 3 Hss. abgedruckt: James A. Corbett: The De instructione puerorum of William of Tournai, O.P. (= Texts and Studies in the History of Mediaeval Education No. 3) Notre Dame, Indiana (The Mediaeval Institute, University of Notre Dame) 1955. 50 S. — In den 31 Kapiteln werden keine praktischen Richtlinien im Sinne eines Unterrichtsplanes (wie später z. B. von Pierre Dubois) gegeben, sondern unter moralischen, ethischen und religiösen Gesichtspunkten Betrachtungen über die Erziehung der Kinder durch Eltern und Lehrer angestellt. Der Inhalt dieser Erziehung soll in fide, moribus et scientia bestehen. Die vielen Zitate, auf die Wilhelm seine Ausführungen aufbaut, sind in erster Linie der Bibel und den Kirchenvätern (hauptsächlich Augustin und Gregor d. Gr.) entnom-

men, einige Zitate stammen von klassischen Autoren (z. B. Cicero, Sallust, Virgil, Ovid, Quintilian), andere aus dem Decretum Gelasianum, von Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor und William Peraldus.

Stuttgart

J. Autenrieth

Bei der Gründung der Universität Löwen (1426) hatte sich die Stadt verpflichtet, für die Professorengehälter aufzukommen, soweit nicht andere Versorgungsmöglichkeiten aus kirchlichen Benefizien geschaffen würden. Prof. Jacques Paquet hat nun in den städtischen Rechnungsbüchern, die während des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts nachweisbaren Zahlungen an Professoren zusammengestellt und untersucht (*Salaires et Prébendes des professeurs de l'Université de Louvain au 15^e siècle*; Leopoldville, Edition de l'Université, 1958, 36 Seiten = *Studia Universitatis Lovanium, Faculté de Philosophie et Lettres* 2; brosch. bfr. 35,—). Das Ergebnis ist, daß bis 1442 die Zahl der von der Stadt unterhaltenen Professoren auf 14 steigt, dann bis zum Ende des Jahrhunderts auf durchschnittlich 6—8 fällt, um seit 1510 wieder anzusteigen. (Tabelle S. 13). Der erste Schritt zur kirchlichen Versorgung war, daß Herzog Philipp von Burgund 1428 15 Pfründen für bestimmte Professoren reservierte; im Jahre 1443 errichtete außerdem Eugen IV. an Saint Pierre in Löwen ein zweites Kapitel mit 15 Pfründen, dem neun Pfarreien inkorporiert waren. Die Rechte der Stadt bei der Verleihung der Präbenden waren genau festgelegt. Die Studie vermittelt einen Einblick in die wirtschaftlichen Fundamente einer spätmittelalterlichen Universität, darunter auch Angaben über die Höhe der Professorengehälter, die bei den Kanonisten am höchsten waren.

Bonn

H. Jedin

Die bereits 1936 begonnene Herausgabe bisher unveröffentlichter Calvin-Predigten durch H. Rückert, die der 2. Weltkrieg unterbrach, wird jetzt dankenswerter Weise fortgesetzt, sodaß in Kürze die 87 Wochenpredigten über 2. Sam. in dieser wissenschaftlich hervorragenden Ausgabe vorliegen. *Johannes Calvin, Predigten über das Buch Samuelis*, hrsg. v. Hanns Rückert, 6. u. 7. Lief. — Neukirchen (Verlag d. Buchhandlung d. Erziehungsvereins) 1956/57, je 80 S., brosch. DM 9,—. In einem 1. Apparat werden die gegenüber der Vorlage sehr behutsamen notwendigsten Korrekturen und Streichungen, in einem 2. kommentierenden Apparat die Bibelzitate und nach Möglichkeit die von C. benutzten exegetischen Quellen verzeichnet. Eine ausführliche Einleitung, die nachweist, „daß dieses ganze handschriftliche Material der offiziellen Genfer Überlieferung entstammt, der wir alle zu Lebzeiten C.s veröffentlichten und im C. R. abgedruckten Predigten des Reformators verdanken und die auf Nachschriften gemeindeamtlich angestellter Stenographen zurückgeht“ (weshalb der Ausschluß aus dem OR unberechtigt war), wird für die Schlußlieferung angekündigt. Die Gesamtedition der insgesamt ca. 570 noch nicht veröffentlichten Predigten C.s (darunter 190 über Jes. 13—51, 28 über Micha, 25 ü. Jer. 13—51, 124 ü. Ez. 1—15, 23—48, 44 ü. act. 1—7 und 58 ü. 1. Kor. 1—9) geht dann auf E. Mühlhaupt über. Es ist also zu hoffen, daß in absehbarer Zeit dies gesamte, bisher unerschlossene Material in einer vorbildlichen Ausgabe uns zugänglich gemacht ist.

Bonn

Kreck

Dem Neukirchener Verlag gebührt Dank dafür, daß er E. Pfisterers (†) Aufsätze über Calvins Wirken in Genf neu aufgelegt hat: *Ernst Pfisterer, Calvins Wirken in Genf*. Neu geprüft und in Einzelbildern dargestellt (= *Zeugen und Zeugnisse*, hrsg. v. Werner Braselmann, 5. Bd.). Neukirchen Kr. Moers (Verlag d. Buchhandlg. d. Erziehungsvereins) 1957. 152 S. DM 5,85. Bedenkt man, welche Unkenntnis im Blick auf C. in weiten Kreisen bei uns herrscht

und wie gedankenlos pauschale Urteile weitergegeben werden, ganz zu schweigen von Zerrbildern, wie sie Stefan Zweig entwarf, so kann man diese Untersuchungen, die sich z. B. mit dem Strafgerichtsverfahren, dem geselligen Leben, den Überwachungsorganen in Genf und C.s Rolle in dem allem nur begründen. Gewissen Calvin-Legenden wird hier jedenfalls energisch zu Leibe gegangen.

Bonn

Kreck

Die Kieler Habilitationsschrift von Joachim Heubach: *Die Ordination zum Amt der Kirche* (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Bd. II; Berlin, Luth. Verlagshaus, 1956; 188 S. brosch. DM 13,80) „möchte als ein Beitrag zur Grundlegung einer lutherischen Theologia ordinationis verstanden werden“ (S. 5). Sie nimmt Anregungen des konfessionellen Luthertums des 19ten Jahrhunderts sondierend auf (Löhe Kliefoth, Vilmar), wie auch das, was in den Dogmatiken und praktischen Theologien des 20ten Jahrhunderts vom Luthertum zur theologischen Neubesinnung über das Amt gesagt worden ist; und zwar in der Absicht — nach dem theologiegeschichtlich orientierten ersten Teil der Arbeit —, die von Georg Rietschel vertretene Auffassung der Ordination als eines bloß kirchenregimentlichen und rechtlichen Aktes zu überwinden, sie durch eine theologische Lehre von der Ordination zu ersetzen, die den historischen Unterschied zwischen dem römisch-katholischen und dem lutherischen Ordinationsverhältnis und die Auffassung von der Ordination im Neuen Testament in Betracht zieht, um damit Ordnung und Konsequenz in die „verworrene“ Lage des Ordinationsverständnisses zu bringen.

Dabei wird richtigerweise von einer grundlegenden Besinnung auf das Amt als *munus ecclesiasticum* ausgegangen. Der katholischen personal habituellen Auffassung wird die allein im Wort gründende personal-funktionale Amtsauffassung entgegengestellt. Dann aber beginnt die *petitio principii* in dem Abschnitt über die „neutestamentliche Grundlage der Ordination“ (S. 73 ff.). H. beschränkt sich nicht darauf, die biblische Fundierung der Ordination in Acta 6, 1—6; 13, 1—3; 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 zu suchen, sondern dehnt den Begriff der Ordination in höchst bedenkllicher Weise bereits auf die des Sohnes durch den Vater aus. „Gott selbst hat ordinatorisch gehandelt“ (S. 74). Und dann wird entsprechend auch die Berufung und Entsendung der Jünger durch Jesus als „Ordination“ gedeutet. D. h. der kirchliche Begriff des *Ordo* und der Ordination wird exegetisch und damit auch dogmatisch unzulässig zurückprojiziert und so erweitert, daß er sein Spezifikum als „kirchlicher“ Ordnungsakt darüber verliert.

Dieser Extremismus überschattet die Arbeit H.s, die sonst eine Fülle richtiger Beobachtungen enthält und auch für die Theologiegeschichte des 19. Jh. manches abwirft.

Bonn

J. Konrad

Mit Recht ist ein Drittel einer für einen breiteren amerikanischen Leserkreis bestimmten Schrift zur neueren Kirchengeschichte in Norwegen (Einar Molland: *Church Life in Norway 1800—1950*, aus dem Norwegischen übersetzt von Harris Kaasa. Minneapolis [Augsburg Publishing House] 1957. VII, 120 S. geb. \$ 2,—) dem ersten und berühmtesten Vertreter des Pietismus in diesem Lande, Hans Nielsen Hauge (1771—1824), gewidmet. Verf., Professor der Theologie an der Universität Oslo, hat anschaulich sein des Dramatischen nicht entbehrendes Wirken als Verkünder, seine unverbrüchliche Treue zur Staatskirche, obwohl der Widerstand der Pastoren geradezu zu einer Sektenbildung herausgefordert hatte, sowie seine Handwerk und Industrie fördernde Begabung für das Praktische herausgearbeitet; allerdings dürfte Verf. den Einfluß der Herrnhuter Bewegung auf Hauge überbetont haben, seine Bekehrung war völlig unabhängig und individuell in ihrer Art. Ausgehend von Hauge schildert Verf., wie sich dessen dynamischer

Glaube auf die theologische Fakultät in Christiania verpflanzt hat, hebt hervor, wie das ganze Volk lebhaften Anteil hatte an dem Streit zwischen liberalen Theologen und Fundamentalisten, der zur Gründung einer eigenen, von Laien getragenen theologischen Fakultät geführt hat. Ole Hallesby vermochte in seinem Kampf gegen die Liberalen die entferntesten Fjorde und Täler in die Auseinandersetzung mit hineinzuziehen. Und so ist nur begreiflich, daß das ganze norwegische Volk hinter seinen kirchlichen Führern stand, als während des zweiten Weltkriegs an den Grundfesten der Kirche gerüttelt wurde. Leider ward diesem Abschnitt keine gebührende Würdigung zuteil, ist doch die Ausarbeitung von „Kirkens Grund“ ein bedeutsamer Beitrag Norwegens zur allgemeinen abendländischen Kirchengeschichte unserer Zeit (vgl. H. C. Christie, *Den norske kirke i kamp*, Oslo 1945).

Stockholm

E. Schieche

Nils Bloch-Hoell hat sich der Aufgabe unterzogen, im Gegensatz zu Eddison Mosiman (*Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tübingen 1911), der das Problem eher religionspsychologisch behandelt habe, die konfessionellen Kennzeichen der Pfingstbewegung zu ermitteln und zu untersuchen (Nils Bloch-Hoell: *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge* (Die Pfingstbewegung. Eine Untersuchung der Entstehung der Pfingstbewegung, ihrer Entwicklung und Sonderart in besonderem Hinblick auf ihre Ausgestaltung in Norwegen), mit einer englischen Zusammenfassung. Oslo (Universitetsforlaget) 1956. VIII, 459 S. kart. Kr. 12,—). Verf. gibt jedoch selbst zu, daß es ein schwieriges Unterfangen ist, über eine religiöse Bewegung, der keine Lehrnormen zugrunde liegen, eine wissenschaftliche Darstellung konfessioneller Art aufzufassen. Im Schriftumsverzeichnis überwiegen Erbauungsschriften lokalen Charakters und Berichte über Reden und Versammlungen, einschlägige theologische Literatur im eigentlichen Sinne ist kaum vertreten. Trotzdem und vielleicht eben deswegen ist dem Verf. für sein Vorhaben zu danken, die Pfingstbewegung als eine eigene Denomination in konfessioneller Hinsicht wissenschaftlich untersucht zu haben.

Sehr interessant ist die Schilderung der sozialen und religiösen Verhältnisse bei den Emigranten Nordamerikas am Anfang dieses Jahrh., die einen fruchtbaren Nährboden abgaben für eine Erweckungsbewegung mit den besonderen Merkmalen des Zungenredens und der Geistestaufe als augenscheinlicher Beweise für die christliche Wahrheit gegenüber den Angriffen der wissenschaftlich ausgerichteten liberalistischen Strömungen. Diese Bewegung verbreitete sich rapid und griff auch auf Methodisten, Baptisten und andere Denominationen über. Im Jahre 1906 brachte der von englischen Wesleyanern abstammende norwegische Methodistenprediger Thomas Ball Barratt von einem längeren Amerikaaufenthalt die Pfingstbewegung nach Norwegen mit. Seine Erweckungsversammlungen um 1910 erregten großes Aufsehen in allen Gesellschaftsschichten Norwegens, und sensationsbetonte Presseberichte machten die Nachbarländer aufhorchen. Bald war die Bewegung in allen nordischen Ländern im Vordringen. Barratt unternahm außer im Norden auch ausgedehnte Missionsreisen nach England, den Niederlanden, Deutschland und der Schweiz. Da somit Norwegen der Ausgangspunkt der Pfingstbewegung in Europa war, ist eine gründliche Untersuchung der Bewegung in diesem Lande von besonderer Wichtigkeit, für die Verf. in zwei Kapiteln all das zusammenstellt, was betreffend Lehre, Organisation, gottesdienstliche Formen und das Verhältnis zu Staatskirche und anderen Denominationen Herkommen geworden ist.

Stockholm

E. Schieche

Zeitschriftenschau

Historisches Jahrbuch 76, 1957.

S. 1—14: G. Schreiber, Liturgie und Abgabe, Bußpraxis und Beichtgeld an französischen Niederkirchen des Hochmittelalters (berichtet in Fortführung seiner liturgiegesch. Studien unter Verwertung von hochmittelalterlichen Traditionsnotizen über den Kerzendenar und Beichtdenar). S. 15—33: M. Hellmann, Kaiser Heinrich VII. und Venedig (betr. die ablehnende Stellung Venedigs zum Romzug.). S. 47—63: O. Vasella, Bauerntum und Reformation in der Eidgenossenschaft (betont den konservativen Zug des Bauerntums in den ländlichen Kantonen). S. 83—106: K. Honselmann, Der Brief Gregors III. an Bonifatius über die Sachsenmission (bemüht sich um den Nachweis der Echtheit eines bisher als Fälschung betrachteten und nur in der späteren Vita Waltgeri überlieferten Briefes Gregors III., dem für die Frage der Sachsenmission des hl. Bonifatius große Bedeutung zukommt). S. 106—117: A. Schröder, Das Datum der Bischofsweihe Liudgers von Münster (entscheidet sich in der für die Gründung des Bistums Münster wichtigen Frage für das Jahr 805). S. 118—133: O. Engels, Die hagiographischen Texte Papst Gelasius' II. in der Überlieferung der Eustachius-, Erasmus- und Hypolituslegende (Fortführung früherer Studien mit Herausstellung der hagiographischen Eigenart des Johannes von Gaeta, späteren Gelasius II.). S. 161—181: J. Grisar, Ein bayerischer Polizeibericht über Ernst Zander aus dem Jahr 1842 (interessantes Material über einen bisher wenig beachteten Publizisten, der schon vor Görres in der „Neuen Würzburger Zeitung“ mit großem publizistischem Erfolg zum „Kölner Ereignis“ Stellung nahm). 181—192: H. Getzeny, Kierkegaards Eindeutschung, ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte der letzten hundert Jahre.

F.

Journal of Biblical Literature 77, 1958.

S. 1—17: Sherman E. Johnson, Early Christianity in Asia Minor (Forschungsbericht, besonders zu den Ausgrabungen — eine neue Ergänzung zu V. Schultzes „Kleinasien“).

v. C.

The Journal of Ecclesiastical History Vol. IX, 1958.

S. 1—7: W. E. Pitt, The Anamneses and Institution Narrative in the Liturgy of *Apostolic Constitutions* Book VIII (Verhältnis zu Hippolyt u. a.). S. 8—29: A. G. Little (ed. by Eric Stone), Corodies at the Carmelite Friary of Lynn (mit interessanten Texten aus dem Ende des 14. Jh.). S. 30—37: Joseph Gill, A Tractate about the Council of Florence attributed to George Amiroutzes (der Traktat, hrsg. von L. Mohler in *Oriens Christianus* IX, 1920 und M. Jugie in *Byzantion* XIV, 1939, stammt nicht von Georgios Amiroutzes). S. 38—53: Edward M. Wilson, Spanish and English Religious Poetry of the Seventeenth Century (der Vergleich ergibt, „that in each country there was a common way to express religious truths in vivid everyday terms. This was partly due to the fact that both countries had a medieval heritage in common, but still more to the fact that a devotional literature spread from Spain through Roman Catholic Europe into England, in spite of fundamental differences of religious belief and practice“ S. 53). S. 54—72: W. E. Tate, The Charity Sermons, 1704—1732, as a source for the History of Education (Analyse dieses wichtigen Teils der Tätigkeit der Society for Promoting Christian Knowledge).

Sch.

The Journal of Theological Studies, NS Vol. IX, 1958.

S. 26—37: Harold B. Mattingly, The Origin of the Name *Christiani* (Parallelbildung zu den Augustiani des Nero, Antiochien ca. 59/60). S. 53—77: Walter Ullmann, The University of Cambridge and the Great Schism (Bedeutung C's in dieser Zeit; Text von 2 Urkunden von 1399 und 1417). S. 89—102: R. A. Markus, Trinitarian Theology and the Economy (Begriff der *oikonomia* bei Tertullian und Marcell in verschiedenem Sinn; von da aus kritische Stellungnahme zu Loofs; es fehlt ein Hinweis auf M. Widmanns Aufsatz in ZThK 54, 1957, S. 156 ff.). S. 103—111: T. E. Pollard, The Origins of Arianism (Arianismus als Mischung von antiochenischer Wort-Theologie und origenistisch-alexandrinischer kosmologischer Logos-Konzeption).

Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique Vol. LIII, 1958.

S. 5—46: Charles-Martial de Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^es. (Fortsetzung von RHE 1953, 1954 u. 1956; in diesem Aufsatz werden Bullen aus der 2. Hälfte des 15. Jh. behandelt). S. 47—57: Henri Irénée Marrou, La querelle autour du *Tolle, lege* (zu Augustin Conf. VIII, 12; Auseinandersetzung mit Courcelle und Bolgiani). S. 57—68: J. Leclercq, L'idée de la seigneurie du Christ au moyen âge (Hinweise auf mittelalterliche Texte zu dieser Vorstellung; Kritik an Stähelins Auswahl). S. 69—78: Georges Guitton, Titus Oates, le Père de La Chaize et le grand Arnauld, 1678—1681 (zu dem angeblichen papistischen Komplott gegen Karl II. von England).

Sch.

Rivista di storia della chiesa in Italia 11, 1957.

S. 49—94: G. Alberigo, Cataloghi dei partecipanti al concilio di Trento editi durante il medesimo (Fortsetzung der Arbeit aus dem vorhergehenden Jahrgang mit den Listen der 2. und 3. Tagungsperiode). S. 167—194: G. Mercati, Due ricerche per la storia degli umiliati (I. la raccolta dei privilegi degli umiliati, II. Un dubbio: gli umiliati dimisero davvero il lanificio circa il 1300?). S. 195 bis 240: P. Prodi, San Carlo Borromeo e le trattive tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica (Schilderung der Auseinandersetzungen und späteren Befriedung in Mailand, hauptsächlich unter Verwertung der Materialien des römischen Agenten Cesare Speciano aus der Biblioteca Ambrosiana). S. 309 bis 370: P. Künzle, Bemerkungen zum Lob auf Sankt Peter und Sankt Paul von Prudentius Peristeph. XII (Aposteltod, Apostelgräber, Apostelverehrung, Nachtrag: Tropaeum oder tropaea Petri?).

F.

Theologische Zeitschrift (Basel) 14, 1958.

S. 89—100: Walter Frei, Was ist das Seelenfünklein beim Meister Eckhardt? (theologisch-ontologische Reflexion über die Grundbegriffe). S. 101—106: E. G. Rüs ch, Vadian und seine Stadt St. Gallen (Besprechung und Würdigung des Werkes von W. Näf). S. 107—119: Rud. S m e n d, De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jhd. (Perioden seiner Entwicklung; Stellung seiner „destruierenden Analyse“ am Anfang der durch die geschichtsphilosophische Synthese Vatkes fortgeführten und durch die von der Philosophie befreite Synthese Wellhausens gekrönten Entwicklung). S. 135 f.: Amedeo Molnar, Die böhmische Brüderunität und die tschechische Sprache (Korrekturen zum Aufsatz Joach. Heubachs, ThZ 1957). S. 136 f.: Delbert Grät z, Bernese Anabaptist Beginnings (Datierungsfragen). S. 174—190: Goth. Mü l l e r, Origenes und die Apokatastasis (Vorgeschichte, christologische Begründung, theologische Bedeutung; reiches, ungesichtetes Quellenmaterial;

keine Berücksichtigung von Lenz (RAC), Daniélou (vgl. ZKG 1953/54, S. 207), Méhat (vgl. ebd. 1957, S. 405). S. 191—213: Elfr. Büchsel, Hamanns Schrift „Die Magi aus dem Morgenlande“ (Einleitung, Text mit Anmerkungen, Kommentar). S. 214—221: H. Kühner, Der Charakter Alexanders VI (gegen die unkritische „Rettung“ durch O. Ferrara, Alexander VI. Borgia, 1957).
v. C.

Vigiliae Christianae 12, 1958.

S. 19—26: Dan. Gershenson und G. Quispel, „Meristae“ (Justin, Dial. 80, 4; „Meristae“ and „Genistae“ are translations of Hebrew or Aramaic terms which designate respectively „Schismatics“ and „Heretics“). S. 27—36: A. J. Visser, Der Lehrbrief der Valentinianer (Epiphanius Panar. 31, 5 ff. ist eine Urkunde des verwilderten Spätvalentinianismus mit manchen Besonderheiten im System). S. 37—44: G. J. M. Bartelink, *Μισόκαλος*, épithète du diable (Geschichte und Abtönungen dieses bei Philo auftauchenden, bei den Vätern häufigen Eigenschaftswortes). S. 45—48: J. H. Crehan S. J., Canon dominicus papae Gelasii (Bedeutung dieser Worte). S. 57—66: A. F. J. Klijn, The Word K'jan in Aphraates (= *φύσις* in seinen verschiedenen Bedeutungen, semitisch verstanden). S. 67—92: Christine Mohrmann, Missa (sorgfältiger semasiologischer Beitrag zum vielverhandelten Problem. Die technische Bedeutung darf nicht einseitig von der Formel „ite, missa est“ abgeleitet werden. „L'évolution du mot a passé par une phase plus ou moins neutre de „unité liturgique“, „service“ et avant d'aboutir au point final „messe“ elle a subi l'influence de toutes espèces de rites de renvoi“). S. 93—97: Rob. Weber, Note sur „Itinerarium Egeriae“, XXVIII, 4 (Textkritik). S. 98—103: H. I. Marrou, L'évangile de vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité (Die Fingersymbolik für Zahlenwerte, wie sie im „Evangelium der Wahrheit“ vorausgesetzt ist, beweist — gegen van Unnik — nichts für eine Entstehung im lateinischen Westen). S. 104—106: A. Sizoo, Ad August. conf. VIII, XII, 29 (Sollte das „tolle, lege“ Fragment eines Ernteliedes sein, mit dem das Kind aus dem Nachbarhaus den unter dem Feigenbaum liegenden Augustin zum Einsammeln auffordern wollte??).
v. C.

Die Welt als Geschichte 18, 1958.

S. 14—25: B. Spuler, Islamisches Selbstbewußtsein (interessanter Überblick über die eigentümliche Geschichte der Ausbreitung und unerschütterten Einheit des siegreichen Islam, durch die er sich in den Augen seiner Anhänger auch dem Christentum überlegen erweist). S. 122—137: Karl Jordan, Das Reformpapsttum und die abendländische Staatenwelt (Nachdem die zentrale Verwaltung aufgebaut war, hat das Reformpapsttum unter Benutzung des Lehnrechts „Länder und Völker an die abendländische Gemeinschaft herangezogen, die ihr bis dahin teilweise abgekehrt waren“). S. 157—176: Konr. Gaiser, Der Mensch und die Geschichtlichkeit (zum Problem des Historismus, zur Gesetzmäßigkeit und zur „Überwindung“ der Geschichte). S. 177—208: Erw. W. Palm, Spanien und die neue Welt. Die erste Etappe bis zur Entdeckung von Mexico (zeigt, wie völlig die Erroberer geistig und politisch unter den mehr „gotischen“ als renaissancehaften Voraussetzungen ihrer Heimat standen).
v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 49, 1958.

S. 31—52: Gottfr. Schille, Zur urchristl. Tauflehre: Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief (über seinen katechetischen Stil, Aufbau u.dgl.). S. 77—88: E. Bammel, Höhlenmenschen (islamische und karäische Angaben über Höhlenchriften bei der Sekte der Maghariten im 9. Jhd.). S. 123—129: F. Scheid-

weiler, Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareja (chronolog. Unklarheiten aus apologet. Interesse; zum Text des Antoninus-Edikts und des Schreibens der Lyoner). S. 131—134: Aug. Strobel, Lukas der Antiochener (die biographischen Nachrichten über Lukas sind nicht aus der Apg. herausgesponnen).

v. C.

Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 43, 1957.

S. 1—88: W. Gericke, Wann entstand die Konstantinische Schenkung? (das Constitutum Constantini ist eine Zusammenfassung der verschiedensten Strömungen zwischen 754 und 800, Quellenscheidung in literarkritischer Sicht und Vorlage eines Textes, in dem die angenommenen Etappen der Entstehung deutlich kenntlich gemacht sind). S. 89—131: V. Pfaff, Pro posse nostro. Die Ausübung der Kirchengewalt durch Papst Coelestin III. (erster Teil einer größer angelegten Untersuchung).

S. 202—308: M. Heckel, Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 2. Teil Das System im Territorium, Fortsetzung (Weiterführung und Abschluß, IV. der frühe Territorialismus, V. der Einfluß der evangelischen Theologie auf die Jurisprudenz, VI. die Toleranz im Territorium, VII. der Gedanke der *respublica christiana*). S. 327—342: G. Schreiber, Privilegia Sanctorum, volkstümliche Kanonistik und Hagiographie (erweitert die Zahl der Nothelfer).

F.

Kongreß für italienische Kirchengeschichte in Bologna

(2.—6. September 1958)

Bereits seit mehreren Jahren veranstaltete die Schriftleitung der *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* Zusammenkünfte ihrer Mitarbeiter, die sich jedoch auf einen engeren Kreis beschränkten. Der vom 2.—6. September 1958 in Bologna gehaltene *Convegno di studio sulla storia della Chiesa in Italia*, dessen Organisation das von Giuseppe Dossetti gegründete *Centro di documentazione* (eine umfassende, ekklesiologisch-kirchengeschichtliche Bibliothek) übernommen hatte, spannte den Rahmen erstmalig weiter und vereinigte 138 Teilnehmer, Kleriker, Ordensleute und Laien, in der Mehrzahl Italiener, aber auch Gelehrte aus der Schweiz, Belgien, Frankreich, Spanien und Polen, zur Diskussion über Probleme des religiösen Lebens in Italien während des 16. Jahrhunderts. Zum Gelingen des Kongresses trug wesentlich bei, daß die Teilnehmer in dem neuen, vorbildlich eingerichteten Universitätskolleg St. Thomas von Aquin Wohnung und Verpflegung erhielten, was das gegenseitige Kennenlernen und den Gedankenaustausch außerordentlich erleichterte, und daß er im restaurierten Bibliotheksaal des Konventes von San Domenico, einem an die Laurenziana erinnernden Bau des Quattrocento, einen unvergleichlich schönen Versammlungsraum besaß. Der Erzbischof von Bologna, Kardinal Lercaro, nahm an der Eröffnungs- wie an der Schlußsitzung teil, sprach am 3. September während einer Messe am Grabe des hl. Dominikus schlicht und ergreifend über die Aufgabe der Kirchengeschichte und gab am Nachmittag des 5. September im Garten seiner außerhalb der Stadt (in der Nähe der ehemaligen Olivetanerabtei San Giovanni in Bosco) gelegenen Villa einen Empfang. Am Nachmittag des 4. September wurde die Benediktinerabtei Pomposa (im Po-Delta, östlich Ferrara) besucht, auf der Rückfahrt Ravenna berührt.

Es ist überflüssig, die Themen und den Inhalt der 22 Vorträge aufzuzählen, weil die Absicht besteht, sie sämtlich im Wortlaut als Band einer neuen Publikationsreihe „*Italia Sacra*“ zu veröffentlichen. Hier mag genügen, an einigen Themen die Weite des Gesichtskreises aufzuzeigen, innerhalb dessen man sich bewegte. In der Eröffnungssitzung behandelte der Altmeister der italienischen Kirchengeschichte Pio Paschini „Die Frauenklöster in Italien während des 16. Jahrhunderts.“ Der Präsident des italienischen Historischen Instituts für moderne- und Zeitgeschichte, Raffaele Ciasca, berichtete über den Stand der Arbeiten an den italienischen Nuntiaturberichten des Cinquecento, deren erster Band, die venezianische Nuntiatur 1533/35, soeben erschienen ist. Die Bedeutung der Laienbruderschaften für die katholische Reform zeigte in einem ebenso tiefeschürfenden wie methodisch klärenden Vortrag Prof. G. G. Meersseman/Freiburg i. d. Schweiz auf, die Ansätze zu einer vortridentinischen Reform in den Synoden und Visitationen der Diözese Piacenza der junge Seminarprofessor Franco Molinari. Ref. versuchte, die Bedeutung der Bologneser Periode des Konzils von Trient für die italienische Kirchengeschichte herauszuarbeiten, Giuseppe Alberigo vom *Centro di documentazione* erstattete Bericht über seine Forschungen über die Zusammensetzung des italienischen Episkopates der Konzilszeit. Der nachtridentinischen Reform gewidmet waren die Vorträge von Enrico Cattaneo/Mailand über die Abhängigkeit des hl. Karl Borromäus von Giberti und von Paolo Prodi/Mailand über die — von Mailand unabhängige und vielfach abweichende — Organisation der bischöflichen Kurie und der Diözesanseelsorge durch Kardinal Paleotti von Bologna; ferner die Vorträge über das *Missale Pius' V.* von Amato Frutaz/Rom und über das *Rituale* des Kardinals Santori von Ildefonso Tassi/Rom. Prof. Delio Cantimori/Florenz charakterisierte die *Irenik* des — als Herausgeber Sarpis

bekanntem — Marcantonio de Dominis, Miguel Batllori sprach über die Anfänge des missionarischen Bewußtseins.

Die teilweise sehr lebhaften Diskussionen, die sich im Anschluß an die durchweg gut besuchten Vorträge entwickelten, und an denen u. a. der Mediaevist Dupré-Theseider und der Rechtshistoriker Forchielli, beide aus Bologna, beteiligten, brachten zum Bewußtsein, daß man den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehen will. Wie sehr man bestrebt ist, den Kontakt mit der kirchenhistorischen Arbeit des Auslandes aufzunehmen, bewies der in französischer Sprache gehaltene Vortrag des Schriftleiters der Revue d'histoire ecclésiastique, Roger Aubert: Un demis-siècle des Revues d'histoire ecclésiastique, der an der Entwicklung des kirchengeschichtlichen Zeitschriftenwesens die fortschreitende Spezialisierung und das Anschwellen der Produktion aufwies. Den Beschluß des Kongresses machte ein auf intimer persönlicher Kenntnis beruhender Nachruf des Humanismusforschers Augusto Campana auf Kardinal Giovanni Mercati.

Wir haben vielzuviel Kongresse, aber zu wenig echten Gedankenaustausch zwischen den Fachgelehrten. Der Bologneser Kongreß war durch die Zahl seiner Vorträge ohne Zweifel überbelastet. Trotzdem ermöglichte die Vita communis im Thomas-Kolleg einen so regen Kontakt von Mensch zu Mensch, daß er seinen Zweck durchaus erfüllte.

Bonn

H. Jedin

Historischer Kongreß Stockholm 1960

Für den historischen Kongreß in Stockholm 1960 sind im Rahmen der Sektion für Kirchengeschichte zu folgenden Gebieten Vorträge ins Auge gefaßt:

1. Zur Geschichte der kirchlichen Institutionen im Mittelalter.
2. Das Illuminatentum des 18. Jahrhunderts.
3. Fragen der skandinavischen Reformationsgeschichte.

Anmeldungen sind zu richten an: Mr. M. François, 270, boulevard Raspail, Paris 14^e (France).

Außerdem sind für die Sitzungen der kirchengeschichtlichen Sektion Kurzreferate von 20 Min. Dauer zu folgenden Themen vorgesehen:

1. Die Idee des Kaisertums bei den Vätern.
2. Byzanz und das Mönchtum des 12. Jahrhunderts.
3. Die Anfänge der Idee der Kirche als societas perfecta im Mittelalter.
4. Das Papsttum und das christliche Staatensystem vom 11. bis 13. Jahrhundert.
5. Religiöse Motive bei den portugiesischen Entdeckungen und Eroberungen im 15. Jahrhundert.
6. Das religiöse Leben der christlichen Völker Europas von 1500 bis 1600 (Dogmatik und Ethik, geistliches und praktisches Leben, Übersetzung der Bibel in die Landessprachen).
7. Sozialistisches Christentum (christlicher Sozialismus).
8. Germania Sacra (kirchliche Geographie und Kartographie).

Die Anmeldungen sind bis Ostern 1959 zu richten an: Le Président L. Willaert, S. J., 61, rue de Bruxelles, Namur (Belgique), oder: Mr. L. E. Halhin, 41, rue du Béry, Lafitte, S. & O. (France).

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, und W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, die wir Ihrer besonderen Aufmerksamkeit empfehlen.

Was heißt Glauben?

von Professor D. GERHARD EBELING, Zürich

1958. 18 Seiten. DM 1,90

In diesem vor einer breiteren Öffentlichkeit gehaltenen Zürcher Aulavortrag geht es um das Wesen des Glaubens selbst. Der Verfasser gibt damit zugleich einen vorläufigen knappen Einblick in seine dogmatische Arbeit am christologischen Problem. Angesichts des Widerscheinens von Glaube und Glaube, Glaube und Unglaube, Scheinglaube und wirklichem Glauben wird die bedrückende Frage nach einer Verständigungsmöglichkeit über den Glauben zunächst sprachgeschichtlich in Angriff genommen. Der Glaubensbegriff ist von Haus aus nicht eine allgemeine religiöse Kategorie, sondern hat seinen Ursprung im biblischen Sprachbereich und schließt, statt formaler Art zu sein, das Ganze der christlichen Verkündigung in sich. Gegenüber einem verderbten Sprachgebrauch wird sodann das ursprüngliche Profil des Glaubensbegriffs in fünf Thesen freigelegt, die das Verhältnis des Glaubens zur Existenz und zum sogenannten Glaubensgegenstand sowie die Frage nach Wirkung, Entstehung und Bewahrtheit des Glaubens betreffen.

217/218

**Missionsprobleme
im apostolischen und nachapostolischen
Zeitalter**

von Professor D. WILHELM SCHNEEMELCHER, Bonn

1958. ca. 50 Seiten. DM 3,80

Der Verfasser will in dieser kleinen Studie die Motive, die Mittel und das Ziel der urchristlichen Mission aufzeigen. Dabei wird deutlich, daß Mission in den ersten 150 Jahren der Kirche eine Aktion der Gemeinde ist, auch wenn die Motive der sendenden Gemeinde durchaus verschieden sein können. Die Frage nach der Missionsmethode führt an das Problem von Anknüpfung und Widerspruch, das bis heute die Missionsarbeit begleitet, in der Urchristenheit aber schon beispielhaft durchdacht ist. Das Ziel der Missionsarbeit ist die „junge Gemeinde“ — aber in welchem Sinn? Auch darauf soll geantwortet werden. Zugleich wird damit über das Historische hinausgewiesen.

J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) TÜBINGEN

1958/1853 ✓

8. NOV. 1960

2. 10. 78

30. JAN. 1961

14. MAI 1980

8. JUNI 1962

23. Okt. 1980

14. SEP. 1962

8. DEZ. 1981

18. OKT. 1962

30. OKT. 1964

7. DEZ. 1984

2. JAN. 1982

22. NOV. 1965
20. 1. 66

25. JAN. 1963

7. MRZ. 1966

2. JUNI 1966

15. 11. 66

14. FEB. 1967

25. AUG. 1967

25. OKT. 1967

20. MAI 1968

12. 8. 68

26. 8. 68

20. 10. 69

2. JUNI 1970

21. Jan. 1971

11. OKT. 1971

19. OKT. 1972

7. NOV. 1973

15. NOV. 1974

28. MAI 1975

4. APR. 1977

