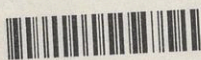


N12<520685985 021



N12<503321576 021

ubTÜBINGEN



rad

1. fache
2. 22 ✓
+ R. lose

1959 K 3054

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE VIII
LXX. BAND 1959
HEFT I/II



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

INHALT

Untersuchungen	Seite
Wolhart Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie	1
Bernd Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation	46
Gerhard J. Neumann, „Rechtfertigung“ und „Person Christi“ als dogmatische Glaubensfragen bei den Täufern der Reformationszeit	62
Peter Kawerau, Johann Adam Steinmetz als Vermittler zwischen dem deutschen und amerikanischen Pietismus im 18. Jahrhundert	75
Christian Walther, Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung u. Absicht	89
Miscellen	
A. Strobel, Der Begriff des ‚vierkapiteligen Evangeliums‘ in Pseudo-Ephraem C	112
Werner Goetz, Bemerkungen zu einem Bischofsgrab im Dom von Grado	121
R. Wenskus, Zu einigen päpstlichen Legationen nach Böhmen und Mähren im 12. Jahrhundert	141
Literarische Berichte und Anzeigen	
Allgemeines S. 147; Alte Kirche S. 148; Mittelalter S. 164; Reformation S. 180; Neuzeit S. 187; Notizen S. 189; Zeitschriftenschau S. 193.	

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Anschriften der Mitarbeiter: Priv. Doz. Dr. Wolhart Pannenberg, Wuppertal, Wortmannstraße 39; Priv. Doz. Dr. Bernd Moeller, Ziegelhausen bei Heidelberg, Sitzbuchweg 28; Dr. Gerhard J. Neumann, Bielefeld, Alsenstraße 34; Doz. Dr. Dr. Peter Kawerau, Münster/Westf. Tannenbergsstraße 25; Dr. Christian Walther, Velbert/Rhld., Parkstraße 4; Dr. A. Strobel, Erlangen, Hartmannstraße 89; Dr. Werner Goetz, Frankfurt a. M., Berliner Straße 42; Dr. R. Wenskus, Marburg/Lahn, Kugelgasse 10.

Die Vierte Folge der Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal 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. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg, Ladenburgerstraße 69; Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. W. Schneemelcher, Bonn, Luftridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung oder Rücksendung übernommen werden.

Dieses Heft wurde gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage J. C. B. Mohr, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, und W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, die wir Ihrer besonderen Beachtung empfehlen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE VIII
LXX. BAND 1959



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

Wolfhart Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie	1
Bernd Moeller, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation	46
Gerhard J. Neumann, „Rechtfertigung“ und „Person Christi“ als dogmatische Glaubensfragen bei den Täufern der Reformationszeit	62
Peter Kawerau, Johann Adam Steinmetz als Vermittler zwischen dem deutschen und amerikanischen Pietismus im 18. Jahrhundert	75
Christian Walther, Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung und Absicht	89
A. Strobel, Der Begriff des ‚vierkapiteligen Evangeliums‘ in Pseudo-Ephraem C	112
Werner Goetz, Bemerkungen zu einem Bischofsgrab im Dom von Grado	121
R. Wenskus, Zu einigen päpstlichen Legationen nach Böhmen und Mähren im 12. Jahrhundert	141
Literarische Berichte und Anzeigen	147

DRITTES UND VIERTES HEFT

Lukas Vischer, Die Zehntforderung in der Alten Kirche	201
Georg Baring, Ludwig Hätzers Bearbeitung der „Theologia Deutsch“ Worms 1528	218
Hellmuth Heyden, Aktenstücke zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern	231
Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Vilmar's „Theologie der Tatsachen“ und die „Symbolik“ Johann Adam Möhlere	253
B. Lohse, Zu Augustins Engellehre	278
J. Haussleiter, Zur Herkunft der <i>fruitio dei</i>	292
Hans Volz, Zur Überlieferung des Gebetes Manasse	293
Literarische Berichte und Anzeigen	308



Gh 2554

Verzeichnis der besprochenen Werke

- Analecta Bollandiana 76 (1958): 193; 77 (1959): 372
 Anselm von Besate, Rhetorimachia, hrsg. v. K. Manitius: (R. Elze): 164
 Antonianum 33 (1958): 372
 Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 1—6 (K. Kupisch): 363
 Archiv für Kulturgeschichte 38 (1956): 193
 Archiv für Liturgiewissenschaft 5 (1958): 193
 Aufsätze, gesammelte, zur Kulturgeschichte Spaniens, ...hrsg. v. J. Vincke
 (H. Jedin): 164
 Augustiniana VI (K. Elm): 170
 Baring, G. s. Denck, H.
 Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen
 Testaments, 5. Aufl. (H. Braunert): 315
 Bauerreiss, R., Kirchengeschichte Bayerns, Bd. I (J. A. Fischer): 310
 Benz, E., Franz von Baader und Kotzebue (K. Scholder): 359
 Bibliographie de la Réforme, Ier fasc. (K. Repgen): 331
 Bucher, F., Notre-Dame de Bonmot und die ersten Zisterzienserabteien der
 Schweiz (A. Weckwerth): 175
 Buchwald, R. s. Luther, M.
 Bulst W., Hymni latini antiquissimi (W. von den Steinen): 324
 Burba, K., Die Christologie in Luthers Liedern (E. Bizer): 338
 Byzantinische Zeitschrift 51 (1958): 193; 52 (1959): 372
 Cahiers de civilisation médiévale 1 (1958): 194
 Cantor, N. F., Church, Kingship and Lay Investiture in England 1089—1135
 (H. Hoffmann): 326
 Carrington, Ph., The Early Christian Church, vol. I und II (H. Kraft): 368
 Clément VI, Lettres closes, patentes et curiales ... publ. ou analys ... par
 E. Déprez, J. Glénisson et G. Mollat, tom. II, fasc. 3—4 (K. A. Fink):
 172
 Concordia Historical Institute Quarterly 32 (1959): 373
 Constable, G.; Kritzeck, J., Petrus Venerabilis 1156—1956 (A. Nitschke):
 165
 Corbett, J. A. s. Garvin, J. N.
 Coutinho, F., Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde...
 (W. Holsten): 352
 Dankbaar, W. F., Calvin, sein Weg und sein Werk (J. Moltmann): 191
 Denck, H., Schriften, 1. Teil, Bibliographie von G. Baring (E. Bizer): 341
 Diehn, O., Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes (K. Kupisch):
 363
 Ellwanger Jahrbuch 17 (1956/57): 195
 Enchiridion Fontium Valdensium ... aux soins de G. Gonnet, vol. I (G.
 Strecker): 190

- Fabian, E., Dr. Gregor Brück (E. Bizer): 341
- Fabian, E., Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung (E. Bizer): 341
- Ferguson, J., Pelagius (J. Hennig): 155
- Ferrari, G., Early Roman Monasteries (A. Stuißer): 162
- Franzen, A., Die Kölner Archidiaconate in vor- und nachtridentinischer Zeit (E. Hegel): 349
- Gabriel, A. L., The Educational Ideas of Vincent of Beauvais (J. Autenrieth): 370
- Garvin, J. N.; Corbett, J. A., The Summa contra Haereticos, Ascribed to Praepositinus of Cremona (A. Borst): 166
- Giblin, C., Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra (J. Hennig): 185
- Goeters, J. F. G., Ludwig Hätzler (F. H. Littell): 344
- Gonnet, G. s. Enchiridion Fontium Valdensium
- Gregorius Ariminensis, Super Primum et Secundum Sententiarum (K. Elm): 170
- Grillmeier, A., Der Logos am Kreuz (C. Andresen): 160
- Gürtler, P., Nationalsozialismus und evangelische Kirche im Warthegau (K. Kupisch): 363
- Guitton, G., Le Père de la Chaize (H. Weber): 353
- Gunzo, Epistola ad Augienses, hrsg. v. K. Manitius (R. Elze): 164
- Handschin, P., Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller (K. Scholder): 360
- Hess, H., The Canons of the Council of Sardica (K. Schäferdiek): 152
- Historisches Jahrbuch 77 (1958): 196
- Höß, I., Georg Spalatin (E. Bizer): 337
- Jannasch, W., Reformationsgeschichte Lübecks (B. Lohse): 180
- Jeremias, J., Jerusalem zur Zeit Jesu (W. Schneemelcher): 369
- Jeremias, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (H. Kraft): 319
- Ihlenfeld, K., Huldigung für Paul Gerhard (E. Bizer): 351
- Jordanus de Saxonia, Liber Vitasfratrum, rec. . . R. Arbesmann et W. Hümpfner (K. Elm): 170
- Journal of Biblical Literature 77 (1958): 196
- The Journal of Ecclesiastical History 9 (1958): 197; 10 (1959): 373
- The Journal of Theological Studies N. S. 9 (1958): 197; 10 (1959): 373
- Kawerau, P., Amerika und die orientalischen Kirchen (W. Holsten): 187
- Kirche im Osten . . . , hrsg. v. R. Stupperich, Bd. I (E. Treulieb): 192
- Kirchenlexikon, Evangelisches, Bd. III (W. Schneemelcher): 308
- Köhler, W., Zwingli und Luther (E. Bizer): 335
- Kritzeck, J. s. Constable, G.
- Kurnatowski, W.-D. v., St. Leonhard vor Braunschweig (H. W. Krumwiede): 371
- Läpple, A., Kirchengeschichte in Dokumenten (W. Schneemelcher): 368

- Lefherz, F., Studien zu Gregor von Nazianz (H. M. Werhahn): 322
- Lersner, D. Frhr. v., Die evangelischen Jugendverbände Württembergs und die Hitler-Jugend (K. Kupisch): 363
- Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II u. III (H. v. Campenhausen): 147, 309
- Lietzmann, H., Kleine Schriften, Bd. I u. II (P. Vielhauer): 314
- Lortz, J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (W. Schneemelcher): 367
- Luther, M., Werke. Die Deutsche Bibel 10 (E. Bizer): 334
- [Luther, M.] Luthers Briefe, Ausw., Übers. und Erl. v. R. Buchwald (E. Bizer): 371
- MacKinney, L. C., Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres (J. Autenrieth): 326
- Maliniemi, A., Zur Kenntnis des Breviarium Aboense (B. de Gaiffier): 174
- Mayer, E., Die rechtliche Behandlung der Empörer von 1525 im Herzogtum Württemberg (E. Bizer): 342
- Monachium, hrsg. v. A. W. Ziegler (H. Wiedemann): 312
- Niemöller, G., Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd. I u. II (K. Kupisch): 363
- Niemöller, W., Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem (K. Kupisch): 363
- van den Oudenrijn, M. A., Gamaliel (W. Schneemelcher): 369
- Praepositinus von Cremona s. Garvin, J. N.
- Reinerth, K., Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche (E. Bizer): 338
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 39.—54. Lfg. (W. Schneemelcher): 366
- Reuß, J., Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche (L. Abramowski): 148
- Revue d'Histoire Ecclésiastique 53 (1958): 197; 54 (1959): 373
- Rivista di Archeologia Cristiana 32 (1956): 374
- Römische Historische Mitteilungen 1 (1956/57): 197
- Rosendorn, K., Die rheinhessischen Simultankirchen (H. Büttner): 186
- Roth, D., Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant (A. Nitschke): 191
- Roth, E., Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Kunst des Spätmittelalters (A. Weckwerth): 177
- Sacris Erudiri 9 (1957): 198; 10 (1958): 374
- Salmony, H. A., J. G. Hamanns metakritische Philosophie, Bd. I (F. Lieb): 354
- Schaffran, E., Die vorromanischen Wandmalereien in der St. Prokuluskirche zu Naturns (A. Weckwerth): 327
- Schrade, H., Malerei des Mittelalters (A. Weckwerth): 327
- Schütz, L., Thomas-Lexikon (Auer): 190

- Schulte, A., Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter (H. Hoffmann): 370
- Scriptorium 12 (1958): 199
- Sick, H. Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments (A. Sperl): 339
- Silvestre, H., Les Manuscrits de Bède à la Bibliothèque Royale de Bruxelles (R. Elze): 189
- Smend, R., Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeiten am Alten und am Neuen Testament (K. Scholder): 360
- Smits, L., Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin, tome II (W. Kratz): 371
- Staber, J., Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (G. Schwaiger): 191
- Stachelin, A., Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation (P. Mikat): 182
- Stachelin, A., Geschichte der Universität Basel 1632—1818; dass. 1818 bis 1835 (P. Vielhauer): 346
- Studia Theologica 12 (1958): 199
- Stupperich, R. s. Kirche im Osten
- Teichtweier, G., Die Sündenlehre des Origenes (H. v. Campenhausen): 320
- Theologische Zeitschrift 14 (1958) und 15 (1959): 199
- Ulbrich, H. s. Urkunden und Aktenstücke...
- Urbain IV, Les registres d'Urbain IV, tom. IV, fasc. 11: Tables par S. Clémencet (K. A. Fink): 172
- Urbain V, Lettres communes analys... par les membres de l'école française de Rome et M.-H. Laurent, tom. I, fasc. 2—5 (K. A. Fink): 172
- Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln, unter Mitarb. v. H. Ulbrich hrsg. v. H. Volz (E. Bizer): 371
- Vigiliae Christianae 12 (1958): 199; 13 (1959): 375
- Vincke, J. s. Aufsätze, gesammelte, zur Kulturgeschichte Spaniens
- Völker, W., Kontemplation und Ekstase bei Ps-Dionysius Areopagita (J. Daniélou): 157
- Volbach, W. F., Frühchristliche Kunst (A. Weckwerth): 159
- Volz, H. s. Urkunden und Aktenstücke...
- Wegener, G. S., 6000 Jahre und ein Buch (H. Karpp): 189
- Die Welt als Geschichte 18 (1958): 200; 19 (1959): 200, 375
- Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Ges.- und Sprachw. Reihe, 7 (1957/58) H. 1: 200
- Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 49 (1958): 200; 50 (1959): 375
- Zeitschrift für Theologie und Kirche 55 (1958): 375
- Ziegler, A. W. s. Monachium
- Zschäbitz, G., Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg (H. Liermann): 343

Verzeichnis der Rezensenten

- Abramowski, L.: 148
Andresen, C.: 160
Auer: 190
Autenrieth, J.: 326, 370
Bizer, E.: 334, 335, 337, 338, 341, 342, 351, 371
Borst, A.: 166
Braunert, H.: 315
Büttner, H.: 186
Campenhausen, H. v.: 147, 309, 320
Daniélou, J.: 157
Elm, K.: 170
Elze, R.: 164, 189
Fink, K. A.: 172
Fischer, J. A.: 310
Gaiffier, B. de: 174
Hegel, E.: 349
Hennig, J.: 155, 185
Hoffmann, H.: 326, 370
Holsten, W.: 187, 352
Jedin, H.: 164
Karpp, H.: 189
Kraft, H.: 319, 368
Kratz, W.: 371
Krumwiede, H. W.: 371
Kupisch, K.: 363
Lieb, F.: 354
Liermann, H.: 343
Littell, F. H.: 344
Lohse, B.: 180
Mikat, P.: 182
Moltmann, J.: 191
Nitschke, A.: 165, 191
Reppen, K.: 331
Schäferdiek, K.: 152
Schneemelcher, W.: 308, 366, 367, 368, 369
Scholder, K.: 359, 360
Schwaiger, G.: 191
Sperl, A.: 339
Steinen, W. v. d.: 324
Strecker, G.: 190
Stuiber, A.: 162
Treulieb, E.: 192
Vielhauer, P.: 314, 346
Weber, H.: 353
Weckwerth, A.: 159, 175, 177, 327
Werhahn, H. M.: 322
Wiedemann, H.: 312

Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie

Von W. Pannenberg

In der Blütezeit der evangelischen Dogmengeschichtsschreibung um den Beginn unseres Jahrhunderts ist ein ausgeprägt negatives Urteil über die theologische Leistung der ältesten christlichen Apologeten üblich geworden. Die damals, im zweiten Jahrhundert, erfolgte prinzipielle Übernahme philosophischer Gedanken und Begriffszusammenhänge in die christliche Theologie, am augenfälligsten im Bereich der Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften, soll nach dem berühmten Schlagwort Harnacks den Beginn einer „Hellenisierung“ des Christentums darstellen. Die Apologeten hätten danach eine in der Notlage der Christenverfolgungen verständliche, aber das Wesen des Christentums verfälschende Anpassung an den griechischen Geist vollzogen. Charakteristisch ist das Urteil von Fr. Loofs, daß die Apologeten „die Verschiedenartigkeit religiösen Glaubens und philosophischen Wissens oder Meinens nicht erkannten“ und daher verhängnisvollerweise beides vermischt hätten. Diese Vermischung sei so vor sich gegangen, daß der religiöse Glaube auf das Niveau der Philosophie „herabgezogen“ wurde.¹ Nach Harnack haben die Apologeten zwar äußerlich die apostolische Überlieferung beibehalten, in Wirklichkeit aber „aus dem Christentum eine deistische Religion für alle Welt gemacht“.² Ihre „Dogmen von Gott sind nicht vom Standpunkt der erlösten Gemeinde entworfen, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits, der sittlichen Art des Menschen andererseits, die aber selbst eine Erscheinung des Kosmos ist“.³

Hinter solchen historischen Urteilen steht die dogmatische Position Albrecht Ritschls. Ritschl strebte in einer Zeit des Zurückweichens der Philosophie und Theologie vor dem naturwissenschaftlichen Positivismus, eine Eigensphäre der religiösen Erfahrung zu wahren, wobei er sich im Bunde mit den Interessen der Ethik wußte. Die der Kritik des Positivismus aus-

¹ Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 5. Aufl. ed. Aland, p. 88 f.

² A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. 1931, 546.

³ Harnack, Dogmengeschichte (Grundr. theol. Wiss. IV/3), 3. Aufl. 1898, 93.

gesetzten „metaphysischen“ Elemente ihrer Überlieferung sollte die Theologie auch ihrerseits ausmerzen, und zwar gerade im Namen der Reinheit der mit dem Welterkennen nicht zu vermischenden religiösen Erfahrung. In bemerkenswerter Weise schienen sich gegenüber der traditionellen metaphysischen Gotteslehre die Interessen des genuin religiösen Lebens mit den positivistischen Anschauungen der Zeit über die theoretische Welterkenntnis zu decken. So sah Ritschl im Begriff Gottes als des „grenzenlosen unbestimmten Seins, welcher schon den ältesten Apologeten geläufig ist“, ⁴ einen „metaphysischen Götzen“. ⁵ Hier waren ja Religion und theoretische Weltbetrachtung heillos vermischt. Jener Seinsbegriff ist nach Ritschl nur die Idee der Welt selbst, ⁶ und der Titel Gott für dieses metaphysische Postulat ist . . . eine Erschleichung“, ⁷ seine Verwendung in der christlichen Theologie „eine ungehörige Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion“. ⁸

Diese Entgegensetzung der Religion zur Metaphysik kommt in den abweichenden Urteilen von Harnack, Loofs und anderen über die Apologeten des zweiten Jahrhunderts zum Ausdruck. Die These, daß religiöses und metaphysisches Gottesverständnis unvereinbar seien, und eine entsprechende Einschätzung der frühchristlichen Gotteslehre gelten noch heute weithin als selbstverständlich, zumal in der Dogmatik, und zwar etwa bei W. Elert kaum weniger als bei E. Brunner. ⁹ Karl Barths kritische Reserve gegen alle programmatische Apologetik ¹⁰ dürfte ebenso wie sein Kampf gegen all das, was er „natürliche Theologie“ nennt, in vieler Hinsicht ebenfalls eine Weiterführung und Radikalisierung der Frontstellung Ritschls sein.

⁴ A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 3. Aufl. 1888, 215.

⁵ ders., *Theologie und Metaphysik*, 2. Aufl. 1887, 20.

⁶ ebd. 11, vgl. *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 215.

⁷ ebd. 10.

⁸ ebd. 18.

⁹ E. Brunner, *Dogmatik* I, 1953, 159. Auch W. Elert, *Der christliche Glaube*, 3. Aufl. ed. Kinder 1956, kann den Gottesgedanken der Apologeten nur als „in ihrem harten Kampf gegen die Verleumdungen der Umwelt verständlich“ (198), nicht aber als theologisch legitim würdigen. Vgl. auch G. Aulén, *Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart* (1927) dt. 1930, 78 ff. und neuerdings H. Diem, *Gott und die Metaphysik*, 1956, 10 ff. Der Einfluß der antimetaphysischen Haltung der Gotteslehre Ritschls und seiner Sicht der frühchristlichen Gotteslehre auf Kreise, die Ritschl sonst ferner standen, dürfte besonders durch H. Cremer vermittelt worden sein: H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897, 14 f.

¹⁰ Barth sieht etwa KD I/1, 29 f. das Dilemma einer solchen Apologetik darin, entweder den ungläubigen Gesprächspartner zu täuschen durch das Vorgeben, auf gleicher Ebene mit ihm zu verhandeln, oder aber — wenn jene Versicherung wirklich zutrifft — die Sache der Theologie zu verraten (vgl. I/1, 361). Immerhin kann Barth auch positiv von einer „nachträglichen, beiläufigen und impliziten“ Apologetik reden (II/1, 6 ff.). Darauf legt K. Aland, *Apologie der Apologetik*, 1948, Wert. Kritisch gegen die Diffamierung der Apologetik äußert sich M. Doerne, *Das unbewältigte Problem der Apologetik*, ThLZ 1950, 259. Und P. Tillich hat seine Theologie der „kerygmatischen“ Barths gegenüber ausdrücklich als „apologetisch“ charakterisiert (*System. Theologie* I, [1951] dt. 1955, 11 ff.).

Im folgenden soll die hier vorliegende komplexe Problematik am Beispiel der frühchristlichen Verwendung des philosophischen Gottesbegriffs erörtert werden. Es ist zu erwägen, ob die Aufnahme philosophischer Elemente in den christlichen Gottesgedanken bei den Apologeten nicht auch theologisch wenigstens grundsätzlich positiver zu beurteilen ist als es sich seit Ritschl eingebürgert hat, soviel Kritik auch etwa gegenüber der Durchführung dieses Unternehmens im Einzelnen anzumelden bleibt. Dabei wird gewissermaßen von selbst die Frage nach einer Korrektur jener Sichtweise, die die Dogmengeschichte vorwiegend als Verwässerung des ursprünglich Christlichen betrachtet, am Rande erscheinen. Zuerst muß nach der Struktur des philosophischen Gottesgedankens, an den die Apologeten anknüpften, gefragt werden. Dann müssen wir uns über die Aufgabe klar werden, die sich der christlichen Theologie durch die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt im Hinblick auf den Gottesgedanken stellte. Schließlich bleibt zu untersuchen, inwieweit diese Aufgabe von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts bewältigt worden ist.

I. Der philosophische Gottesbegriff

Die frühchristliche Theologie hat die begrifflichen Mittel ihrer Reflexionen über das Wesen Gottes in erster Linie dem Platonismus entlehnt. Dabei knüpfte sie nicht so sehr an Platon selbst¹¹ als vielmehr an den sogenannten mittleren Platonismus an. Das ist erst neuerdings klar erkannt worden.¹² Im Rahmen dieses Aufsatzes sollen nun nicht nochmals die Äußerungen der Platoniker des ersten und zweiten Jahrhunderts über Gott zusammengestellt werden. Dagegen macht es die Zielsetzung des Themas erforderlich, den inneren Zusammenhang der ja nicht erst damals ausgebildeten Hauptzüge des philosophischen Gottesgedankens anzudeuten. Nur so kann gezeigt werden, daß die frühchristliche Theologie sich in der Begegnung mit der Philosophie nicht nur mit diesen oder jenen zufälligen Behauptungen, sondern mit einer zwar variablen, aber gleichwohl in sich geschlossenen Fragestellung nach der Wirklichkeit Gottes auseinanderzusetzen hatte. Die in der griechischen Philosophie entstandenen Theorien über das Göttliche stellen eben kein Chaos beziehungslos nebeneinanderstehender Meinungen dar. Sie

¹¹ Das hatte noch J. Pfäffisch, *Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910, vorausgesetzt.

¹² Hal Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, 1932, hat bereits den mittleren Platonismus mit seinen besonderen Kennzeichen als den philosophischen Hintergrund der alexandrinischen Theologie erkannt (zum Gottesbegriff bes. 256 f.). Carl Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus* (ZNW 44, 1952/3, 157—95) hat die philosophische Herkunft Justins vom mittleren Platonismus nachgewiesen, bei dem sich bereits diejenige Verschmelzung platonischer mit aristotelischen, z. T. auch stoischen Gedanken findet, die den Streit darüber, mit welchem der philosophischen Systeme Justin in Verbindung zu bringen sei, zugleich erregt und unlösbar gemacht hat (ib. 159, zum Gottesgedanken 165 ff.). Vgl. auch Andresens Feststellungen über den mittelplatonischen Charakter des Gottesbegriffs bei Kelsos: *Logos und Nomos*, 1955, 134 ff., 157.

sind vielmehr aus einer gemeinsamen Fragestellung erwachsen und bilden verschiedene Variationen ein und desselben Themas. Deshalb kann man sinnvoll und ohne die Differenzen der verschiedenen Systeme zu verwischen oder zu vergleichgültigen, von dem philosophischen Gottesgedanken sprechen. Dieser kann im folgenden natürlich nicht seinem ganzen Umfang nach dargestellt, sondern nur mit wenigen Strichen skizziert werden.

1. Gott als Ursprung

Die den einheitlichen Charakter des philosophischen Gottesgedankens begründende, den verschiedenen Lehren über das Göttliche vorausliegende Fragestellung ist an den Anfängen der philosophischen Theologie am besten zugänglich. W. Jaeger hat in seiner „Theologie der frühen griechischen Denker“ 1953 nachgewiesen, daß die vorsokratische Philosophie nicht in erster Linie als Vorform der Naturwissenschaften zu verstehen ist, sondern wesentlich als Suche nach der wahren Gestalt des Göttlichen. Die frühe griechische Philosophie wollte „natürliche Theologie“ sein in dem Sinne, daß sie nach dem Gott forschte, der von Natur, ausweislich seines Wesens (*φύσει*) Gott ist, im Gegensatz zu den Göttern des Volksglaubens, die nur kraft menschlicher Übereinkunft und Gepflogenheit (*θέσει*) als Götter gelten.¹³

Es ist noch nicht untersucht worden, wie es in Griechenland zu einer solchen Fragestellung kommen konnte. Nun gehört zum historischen Hintergrund der Frage nach dem wahren Gott gewiß das spezifische Gottesverständnis der griechischen Religion, und es scheint so, daß die Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen ihrer Struktur nach mit einem eigentümlichen Zug der olympischen Gottheiten zusammenhängt, nämlich mit ihrem eigenartigen Immanenzcharakter, ihrer Zugehörigkeit zur normalen Ordnung des Geschehens.¹⁴ Die Götter Homers geben sich nicht so sehr in außerordentlichen, wunderbaren Ereignissen kund, sondern gerade, indem das Normale, das „Natürliche“ geschieht. Doch das Zustandekommen dessen, was immer wieder geschieht und als Faktum durchaus normal ist, war dem Griechen nur als Wirken der Götter verständlich.¹⁵ Daß die Götter

¹³ W. Jaeger, op. cit. 9 ff.

¹⁴ Dieser Zug des griechischen Gottesverständnisses ist oft hervorgehoben worden, so neuerdings bei B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. 1955, 45 ff., W. F. Otto, Theophrasia, 1956, 29.

¹⁵ Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür gibt Snell a.a.O. 51: „Gleich am Eingang der Ilias, als der Streit zwischen Agamemnon und Achill entbrannt ist, verlangt Agamemnon von Achill die Herausgabe der Briseis und reizt Achill so sehr, daß dieser nach seinem Schwert greift und sich überlegt, ob er es gegen Agamemnon ziehen soll. Da erscheint Athena (sie erscheint, wie ausdrücklich gesagt wird, dem Achill allein); sie hält ihn zurück und ermahnt ihn, seinem Zorn nicht nachzugeben; schließlich würde es doch sein Vorteil sein, wenn er sich jetzt zurückhielte. Sofort folgt Achill der Mahnung der Göttin und stößt sein Schwert in die Scheide zurück. Der Dichter bedurfte an dieser Stelle keines „Götterapparates“: Achill bezwingt sich einfach, und daß er nicht gegen Agamemnon losstürzt, ließe sich auch aus seinem Inneren erklären: Das Eingreifen der Athena stört für uns eher die

der Ursprung der in der normalen Erfahrung begegnenden Wirklichkeit sind, ist für sich gewiß noch keine spezifisch griechische, sondern vielmehr eine allgemein verbreitete Überzeugung. Aber daß ihr Wesen in dieser Funktion aufgeht und nicht noch eine zweite, besonderer Offenbarung vorbehaltene, verborgene Seite¹⁶ hat, das gehört zum Eigentümlichen der olympischen Gottheiten. Darum ist „die uns so wohlvertraute Selbstbezeugung der Gottheit, die mit den Worten ‚Ich bin‘ anhebt, im Munde eines griechischen Gottes undenkbar“.¹⁷ Die griechischen Götter bedürfen eben keiner besonderen Offenbarung, um ihr Wesen bekannt zu machen; denn sie „gehören zur natürlichen Ordnung der Welt“.¹⁸ Das ist ihre „Immanenz“.

Von hier aus wird der Ansatzpunkt der philosophischen Theologie verständlich. Wenn es die charakteristische Funktion des Göttlichen ist, der Ursprung des normalen Geschehens zu sein, dann liegt — falls geschichtliche Bedingungen eintreten, die hier nicht erörtert zu werden brauchen — die Umkehrung nahe: Das wahrhaft Göttliche kann nichts anderes sein als der für das Zustandekommen der bekannten Wirklichkeit nötige und zu ihrer Erklärung vorauszusetzende Ursprung. So wird es möglich, von den normalen Gegebenheiten der Welterfahrung aus auf die wahre Natur des Göttlichen zurückzuschließen. Was am einleuchtendsten und am umfassendsten das Zustandekommen der bekannten Vorgänge und Dinge verständlich macht, muß das wahrhaft Göttliche sein. Was sonst von Göttern überliefert ist, muß als beschränkte menschliche Auffassung des wahrhaft Göttlichen beurteilt werden. Solche Motive der Mythen wie Ehebruch, Streit, Betrug müssen ausgemerzt werden. Gegen solche der göttlichen „Vollkommenheit“ nicht entsprechenden Züge hat sich schon Xenophanes gewandt. Späterhin wurde das Anstößige allegorisch umgedeutet.

Daß das Göttliche als der letzte Ursprung des in der Welt Vorhandenen zu verstehen ist, und daß deshalb das wahrhaft Göttliche im Rückschluß von den bekannten Gegebenheiten der Wirklichkeit her begriffen werden kann, das ist die Voraussetzung, die seit den Vorsokratikern das philosophische Fragen nach dem Ursprünglichen bestimmt hat. Die Antworten der Systeme wechselten bekanntlich. Thales war sich anscheinend der Zusammenhänge seines Fragens mit der religiösen Überlieferung noch bewußt; denn er verknüpfte mit seiner These, daß das Wasser die *archē* sei, den Hinweis auf den Mythos, daß die Meeresgötter Okeanos und Tethys die Erzeuger der Welt gewesen sind.¹⁹ Anaximenes vermutete die *archē* in etwas Luftigem. Er dachte sie als *pneuma* und wurde damit ein Vorläufer der langen Reihe

Motivation, als daß es sie plausibel macht. Aber für Homer ist hier die Gottheit notwendig. Wir würden hier eine „Entscheidung“ Achills ansetzen, seine eigene Überlegung und seine eigene Tat. Aber bei Homer fühlt sich der Mensch noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidung: das gibt es erst in der Tragödie.“

¹⁶ Zur Vorstellung einer zweiten, verborgenen Gestalt der im Naturgeschehen (z. B. in der Sonnenstrahlung) manifesten Gottheiten in den Religionen des Alten Orients, bes. in Ägypten, vgl. H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 1941, 346, sowie H. Schrader, *Der verborgene Gott*, 1949, 128 ff.

¹⁷ W. F. Otto, *Theophrastus* p. 29. ¹⁸ Snell l. c. 45.

¹⁹ Thales A 12 (Arist. Met. 983 f. 27 ff.).

späterer Denker, welche die wahre archē als reinen Geist bestimmten.²⁰ Schon Xenophanes hat sich in diesem Sinne geäußert. Anaxagoras hat das kosmologische Wirken des Geistes zu erklären versucht und ihm folgend hat Diogenes von Apollonia als erster Luft, Geist und das Göttliche ausdrücklich identifiziert.²¹ Diogenes hat auch als erster die zweckvolle Ordnung des Kosmos als Argument dafür, daß ein denkender und planender Geist ihr Ursprung sein müsse, verwendet.²² Dieses später sogenannte ‚kosmoteleologische‘ Argument sollte zunächst weniger die Existenz einer Gottheit überhaupt beweisen. Die wurde kaum bezweifelt. Aber daß das Göttliche geistiger Natur sein müsse, wurde durch den Hinweis auf die nur durch einen geistigen Ursprung erklärliche Ordnung der Welt erwiesen. Dieses Argument ist nach Xenophons Bericht²³ auch von Sokrates vorgetragen worden. Es begegnet bei Platon,²⁴ und seine Bedeutung für die stoische natürliche Theologie ist bekannt.

2. Die Einheit Gottes

Die Frage nach dem wahren Gott als dem Ursprung der vorhandenen Dinge und der normalen Vorgänge führt mit einer gewissen Stringenz auf den Gedanken der Einheit Gottes. Der Apologet Justin hat in seinem Dialog den Platoniker eine Argumentation vortragen lassen, die im mittleren Platonismus üblich war: Es kann nicht mehrere letzte Prinzipien geben; denn dann würde es einen Unterschied zwischen ihnen geben, und jeder Unterschied setzt einen Grund der Unterschiedenheit voraus. Also würden die angenommenen Prinzipien noch nicht der letzte Ursprung sein.²⁵ Diese Argumentation gehört erst ins zweite nachchristliche Jahrhundert, aber das der Vernunft unveräußerliche Streben nach möglichster Einheit des Verstehens, das in jener Formulierung zum Ausdruck kommt, ist in der ganzen Entwicklung der philosophischen Theologie wirksam gewesen. Schon die jonische Naturphilosophie war offenbar bemüht, die Zahl der Ursprünge zu beschränken. Darin kommt ein Streben nach Auffindung einer letzten Einheit als Grund alles Mannigfaltigen zum Ausdruck, das in allem Erkenntnisstreben wirksam und dem Lebensinteresse des Menschen an der Einheit seines Daseins verwandt ist. Anaximander hat als erster die Einheit des Ursprungs begrifflich abzuleiten vermocht. Er erblickte die archē in dem alles Umfassenden und Steuernden, in dem „unbegrenzten Vorrat“, aus dem sich das Werden speist.²⁶ Dieser unbegrenzte Ursprung kann seinerseits nicht wieder einen Ursprung haben, sonst wäre er ja durch ihn

²⁰ Anaximenes B 2. Nach Minucius Felix Dial. Octavius XIX, 4 hätte allerdings schon Thales ein geistiges Urprinzip angenommen, welches alles aus Wasser gestaltet hat. Vgl. auch Athenagoras suppl. 23, 2.

²¹ Vgl. die Besprechung des oben genannten Buches von Jaeger durch O. Regenbogen in Gnomon 27, 1955, 305 ff. Regenbogen äußert Bedenken, das kosmologische Geistprinzip des Anaxagoras ohne weiteres göttlich zu nennen (313) und betont die Bedeutung des Diogenes (314).

²² Jaeger I. c. 185 ff.

²³ Xenophon Mem. 1, 4, 4 ff.

²⁴ Phil. 29 b ff.

²⁵ Justin Dial. I, 5, 6.

²⁶ Jaeger I. c. 35.

begrenzt. Aus demselben Grunde muß er unvergänglich sein. Mit der Göttlichkeit dieser Prädikate hat Anaximander die Identität des Einen Ursprungs mit dem wahrhaft Göttlichen begründet, und durch diese Identifizierung nahm er „dem Göttlichen die Gestalt der bestimmten Einzelgötter“.²⁷ Der Gegensatz dieser Tendenz zur Einheit des Göttlichen gegen die vermenschlichten Götter der Volksreligion wurde von Xenophanes offen ausgesprochen: „Ein Gott ist der größte unter Göttern und Menschen; er ist weder an Gestalt noch an Geist den Sterblichen ähnlich.“²⁸ Seit Parmenides dann das Eine als das wahrhafte, unvergängliche Sein dem vergänglichen Vielen entgegengestellt hat, ist das Thema der Einheit des Göttlichen nicht mehr verklungen. Platon hat in der Letztfassung seiner Ideenlehre das mit dem Guten identische Eine als Seinsgrund der Ideen dargestellt.²⁹ Auch Aristoteles und die Stoa haben die Einheit des Göttlichen festgehalten. An diesen beiden Richtungen sieht man aber auch besonders, daß solche Einheit des Göttlichen nicht ohne weiteres als „monotheistisch“ in Anspruch genommen werden darf. Sie konnte auf mancherlei Weise mit der polytheistischen Volksreligion verbunden werden.

3. Die Andersartigkeit und Unerkennbarkeit des Ursprungs

Ebenso wesentlich wie die Tendenz zur Herausstellung einer letzten Einheit des göttlichen Ursprungs ist mit der philosophischen Fragestellung nach der wahren Natur des Göttlichen eine zunehmende Einsicht in seine Unzugänglichkeit für menschliches Begreifen verbunden. Das hängt damit zusammen, daß der eine, letzte Ursprung von den Dingen der alltäglichen Umwelt ganz verschieden sein muß. Je genauer die Struktur dieser Dinge erfaßt wird, desto deutlicher wird auch, wie alles an ihnen mit ihrer Vielheit und Vergänglichkeit zusammenhängt. Desto klarer muß es werden, daß nichts, was nach Analogie der vielen und vergänglichen Dinge vorgestellt wird, der wesenhaft eine Ursprung sein kann, auf den die philosophische Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen zielt. Die Einsicht in die Andersartigkeit des göttlichen Ursprungs wurde also in der Philosophie nicht erst durch den Einfluß orientalischer Mysterienreligionen hervorgerufen, obwohl die spezifische Religiosität der Spätantike die Entwicklung dieser Elemente des philosophischen Gottesgedankens zweifellos begünstigt hat. Die Einsicht in die Andersartigkeit des Göttlichen war jedoch schon im Ansatz der philosophischen Gottesfrage begründet. Nur deshalb konnten Motive orientalischer Mysterienreligionen als Anregungen und Illustrationen für den metaphysischen Sachverhalt der Unbegreiflichkeit des göttlichen

²⁷ ib. 55.

²⁸ Xenophanes frgm. 23 (Klem. Alex., Strom. V, 109). Vgl. aus späterer Zeit den Satz des Antisthenes, frgm. 24: *κατὰ νόμον εἶναι πολλοῦς θεοῦς, κατὰ δὲ φύσιν ἓνα* (zit. bei Überweg-Praechter, 12. Aufl. 1925, 165).

²⁹ J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, 63 ff. vgl. 12 f.

Ursprungs verstanden werden.³⁰ Gewiß ist die Unbegreiflichkeit Gottes erst von der hellenistischen Philosophie radikal formuliert worden. Wenn man sich dafür im mittleren Platonismus auf den berühmten Satz Platons berief, es sei ein schwieriges Unterfangen, den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden, und unmöglich, ihn dann allen mitzuteilen,³¹ so geht der präzise Ausdruck ‚unbegreiflich‘ doch über den Sinn dieses Platonwortes hinaus. Aber spricht er etwas innerhalb der philosophischen Theologie gänzlich Neues aus? Ist nicht neu nur der religiöse Akzent, der sich im Hellenismus nun gerade mit der Unbegreiflichkeit verbindet und ein Interesse an der radikalen Präzisierung dieses philosophischen Sachverhaltes begründet? Aber in der Erkenntnis der Andersartigkeit des Göttlichen war die Tendenz zur Einsicht in seine Unbegreiflichkeit doch immer schon angelegt. Der Gedanke der Unbegreiflichkeit Gottes ist kaum, wie H. Jonas behauptet, durch die Gnosis,³² oder, wie Wolfson meint, durch das Judentum³³ als Neuerung in die philosophische Theologie eingeführt worden.

Die Andersartigkeit Gottes ist schon von Xenophanes ausgesprochen worden, der von dem Einen Gott sagte, er sei „weder an Gestalt noch an Geist den Sterblichen ähnlich“. Gottes Andersartigkeit ist zunächst vor allem als Gegensatz zu den körperlich-sichtbaren Dingen verstanden wor-

³⁰ E. R. Goodenough argumentiert überzeugend, daß die orientalischen Mythologien in der hellenistischen Philosophie, etwa in Plutarchs Werk ‚De Iside‘, nicht grundsätzlich anders benutzt werden als bei Platon die griechische Mythologie: In beiden Fällen sind die mythischen Schilderungen nur Illustrationen metaphysischer Gehalte (By Light Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, Ld 1935, p. 12 f.). Für Plutarch waren die griechischen, orphisch-bacchischen Überlieferungen und die neuen orientalischen Mythen der großen Mutter und des Pleroma „interchangeable typologies for the same reality“, nämlich für den Weg der Seele aus den Banden des Leibes zu einem immateriell-unsterblichen Leben (ib. p. 20). Gilt das schon für die Erlösungslehren, so dürfte erst recht für den philosophischen Gottesbegriff die Mysterienfrömmigkeit keine andere als eine illustrative Rolle gespielt haben.

³¹ Tim. 28 c. Zur Verbreitung und Verwendung des Zitats im mittleren Platonismus vgl. Andresen art. cit. ZNW 44, 1952/3, 167.

³² H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, II/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 1954, 78 f.

³³ H. A. Wolfson, Philo II, 1948, 111 ff., 123 f. Wolfsons Feststellung, daß die ältere Philosophie, auch Platon, die Gottheit nicht geradezu als unbegreiflich bezeichnet hat, ist gewiß richtig. Und in der Tat ist es ungewöhnlich, daß Philo — freilich nur einmal (De mutat. nominum 2, 7) — Gott als auch für den Nus nicht erreichbar bezeichnet. Wolfson's These, daß es sich beim Gedanken der Unbegreiflichkeit Gottes um eine originale Einsicht Philos handle, ist jedoch durch die Schwierigkeit belastet, daß die Mittelplatoniker, bei denen sich dieser Begriff findet, dann literarisch von Philo abhängig sein müßten (vgl. Goodenough bei Wolfson II, 158 n. 65). — Hinsichtlich der Namenlosigkeit der Gottheit ist Wolfson's Behauptung einer wegweisenden Originalität Philos noch weniger überzeugend. Platon sagt Krat. 400 d, daß wir die wahren Namen der Götter nicht kennen, mit denen sie selbst sich nennen. Das bedeutet doch, daß uns die Wesensbezeichnung der Gottheit unzugänglich ist. Und daß man durch inadäquate Ausdrücke aufgrund seiner geschöpflichen Wirkungen von Gott reden kann, hat auch Philo nicht bestritten.

den. Anaximander erkannte, daß der göttliche Ursprung nicht wie die sichtbaren Dinge veränderlich sein kann. Alles, was veränderlich ist und der Bewegung unterliegt, ist nämlich begrenzt,³⁴ kann daher nicht der letzte Ursprung sein. Xenophanes verstand den Einen Gott ebenfalls als unveränderlich und bewegungslos.³⁵ Weder stirbt er, noch wird er geboren, sondern er ist.³⁶ Und mit der Veränderlichkeit gehört auch die Körperlichkeit zu den Eigenschaften, von denen der Eine Gott nach Xenophanes frei ist.³⁷

Die Andersartigkeit des Einen Gottes im Gegensatz zum Körperlich-Sichtbaren glaubte man seit Xenophanes vielfach positiv als Geisthaftigkeit verstehen zu dürfen und beschrieb also das Göttliche als Geist oder als weltordnende Vernunft. Auch Platon hat diesen Gedanken von Anaxagoras übernommen.³⁸ Daß die Geistigkeit des Göttlichen für Platon jedoch Ausdruck seiner Andersartigkeit war, zeigt sich daran, daß nach Platon die Gottheit ähnlich wie die Ideen eben wegen ihrer Geistigkeit äußerst schwer erkennbar ist. Denn in unserm Erkennen bleibt das geistige Element immer dem sinnlichen verhaftet. So vermögen wir wegen unserer Körperlichkeit das rein Geistige nur schwer zu erfassen.³⁹ Insbesondere die Idee des Guten kann nur ungenügend und mit Anstrengung gedacht werden.⁴⁰ Platon selbst hat die später berühmte Formel geprägt, das Gute stehe noch „jenseits des Seienden“. ⁴¹ Dennoch mußte die verbreitete Anschauung von der Geistigkeit der Gottheit eine Abschwächung ihrer Andersartigkeit in sich schließen. So konnte Aristoteles in der Vernunftnatur des Göttlichen ⁴² kein Hindernis finden, das ihn abgehalten hätte, den Gott als ein Wesen zu klassifizieren, das in die Kategorie der Substanzen gehört.⁴³ Auch die Transzendenz der Gottheit gegenüber dem Kosmos war durch das Prädikat der Geistigkeit keineswegs sichergestellt. Die Stoa verstand die Gottheit als Geist, Logos, der aber mit der Welt ein einziges Lebewesen bildet.

Die philosophische Einsicht in die Andersartigkeit des Göttlichen konnte nicht bei der Annahme seiner Geistigkeit als *Nus* stehenbleiben. Das darüber hinaustreibende Motiv wurde der Gedanke der Einfachheit Gottes. Vielleicht schon Anaxagoras, jedenfalls aber Platon hat die wahre Gottheit als einfach verstanden.⁴⁴ Alles Zusammengesetzte ist nämlich auch wieder auflösbar, mithin veränderlich, wie Platon im *Timaios* den Demiurgen zu den durch ihn hervorgebrachten Göttern sagen läßt.⁴⁵ Von daher läßt sich der Sinn der Einfachheit Gottes bei Platon verstehen. Alles Zusammengesetzte hat notwendig einen Grund seiner Zusammensetzung außer sich, kann daher nicht der letzte Ursprung sein. Dieser muß also einfach sein.

³⁴ vgl. Jaeger op. cit. 39. Anax. B 2 u. 3. ³⁵ Xenophanes frgm. 26.

³⁶ Xenoph. bei Aristoteles *Reth.* 1399 b ³⁷ frgm. 14.

³⁸ *Phaid.* 97 c, 98 b, f. ³⁹ *Phaid.* 65 a — 67 b, *Soph.* 232 e ff.

⁴⁰ *Resp.* 505 a, 517 b.

⁴¹ ib. 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

⁴² *Arist. Met.* 1074 b — 1075 a. ⁴³ *Eth. Nik.* 1096 a 23 f.

⁴⁴ *Platon Resp.* B. 382 e. Anaxagoras sprach davon, daß das *Pneuma* durch seine „Unvermischtheit“ alle Dinge beherrsche (frgm. 12).

⁴⁵ *Tim.* 41 a, b.

Diese Überzeugung teilte auch Aristoteles.⁴⁶ Nun hat Aristoteles behauptet, daß alle Dinge sonst aus verschiedenen, sich ergänzenden Bestimmungen zusammengesetzt seien, und unsere Erkenntnis hat diese zusammengesetzten Dinge zu ihrem Gegenstand und geht selbst durch Zusammensetzung, durch Verbindung verschiedener Bestimmungen vor. Muß aber dann nicht unsere Erkenntnis der Einfachheit des Göttlichen inadäquat sein? ⁴⁷ Aristoteles selbst hat diese Konsequenz noch nicht gezogen. Sie begegnet erst bei jenen Platonikern, die sich in der Spätantike die aristotelische Logik und Kategorienlehre zueigen gemacht haben. Erst hier, beim mittleren Platonismus,⁴⁸ findet sich die explizite Feststellung, daß die Einfachheit Gottes nicht nur akzidentelle Zusammensetzung (und mithin Veränderung), sondern auch die Zusammensetzung aus genus und spezifischer Differenz von ihm ausschließt,⁴⁹ so daß er nicht definiert und folglich auch nicht begriffen werden kann. Aber auch die Denker des mittleren Platonismus haben noch daran festgehalten, daß Gott Nus ist⁵⁰ und also auch durch den menschlichen Nus irgendwie erkannt werden kann. Sie behaupten also einerseits die Unerkennbarkeit Gottes, andererseits, daß er nur durch den Nus er-

⁴⁶ Metaph. 1074 a 33—38. Der erste Nus in seiner unvergänglichen Unbeweglichkeit kann keine Materie haben und muß daher ganz einfach sein. Dabei gibt die Einfachheit Gottes (seine Einheit dem Logos nach) den Grund ab für seine Einzigkeit (seine Einheit der Zahl nach). Vgl. ib. 1071 b 20 f. und 1072 a 32 f., 1072 b 5—13, auch 1015 b 11 f.

⁴⁷ Die Frage nach der Erkennbarkeit des Einfachen hatte schon Platon im Theaitet beschäftigt, wo er sich mit der These des Antisthenes auseinandersetzt, daß das Einfache nicht durch einen Logos erfaßt, sondern nur benannt werden könne (201 e ff.). Hier handelt es sich jedoch nicht um die Einfachheit der Gottheit, sondern um die einfachen Elemente, aus denen die Dinge sich zusammensetzen. Daher kann Platon hier antworten, daß eine Unerkennbarkeit der einfachen Elemente der Dinge die Unerkennbarkeit auch des aus ihnen Zusammengesetzten zur Folge hätte (202 d ff.). Gegenüber der Einfachheit Gottes stellt sich das Problem natürlich anders, da Gott nicht zu den Elementen, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind, gehört. Hier genügt die Antwort Platons noch nicht. Aber Theait. 201 e ff. macht doch verständlich, daß Platon durch seinen Begriff der Einfachheit Gottes nicht sofort zu der Konsequenz eines radikalen Agnostizismus gelangte.

⁴⁸ Noch nicht bei Philo. Wolfson, der den Gedanken, daß Gott jenseits von genus und spezifischer Differenz steht, bei Philo finden möchte, kann ihn nur ‚logically‘ erschließen (Philo II, 108). Sein einziges Argument dafür ist, daß Philo die Qualitätslosigkeit Gottes im Sinne der stoischen Qualitätskategorie meine. Aber ein Passus wie Leg. all. III, 11, 36 zeigt, daß der Ausdruck, Gott sei ohne Qualität, nur akzidentelle Zusammensetzung von ihm ausschließt, nicht ausdrücklich die von genus und Differenz; denn der Irrtum, Gott habe qualitative Eigenschaften, wird hier dem, daß er vergänglich sei, parallelisiert. Wenn aber die Freiheit Gottes von einer Zusammensetzung aus genus und Differenz bei Philo noch keine Rolle spielte, dann wird man auch nicht mit Wolfson weiter folgern können, daß Philos Aussagen über die Unbegreiflichkeit und Unnennbarkeit Gottes hier begründet seien.

⁴⁹ Albinos Didask. 165, 5 ff., Kelsos bei Origenes c. Celsum VII, 42 (PG 11, 1481 c — 1484 a), Clemens Alex. Ström. V, 12 (PG 9, 121 a).

⁵⁰ Albinos Didask. 165, 4. Dazu H. Dörrie, Zum Ursprung der neuplaton. Hypostasenlehre, in: Hermes 82, 1954, 339 f.

kannt werden könne.⁵¹ Erst Plotin hat gesehen, daß der letzte Ursprung nicht Nus sein kann, weil im Nus immer schon eine Mehrheit von Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt gesetzt ist, so daß der Nus nicht das Erste, das streng einfache Eine sein kann.⁵² Der letzte Ursprung, das Eine, muß also noch jenseits des Nus gesucht werden. Daher ist er denn auch für unsern Nus unerreichbar, unserer Erkenntnis unzugänglich und nur in der Ekstase zu erfahren. Dieses Resultat Plotins ist nicht nur eine zufällige Behauptung. Es erhält sein Gewicht dadurch, daß es in der Konsequenz des Ansatzes der philosophischen Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen liegt.

Wir haben uns etwas von der inneren Einheit des philosophischen Gottesbegriffs unbeschadet aller Verschiedenheit seiner Ausprägungen vergegenwärtigt. Diese innere Einheitlichkeit hat der philosophische Gottesgedanke von seiner ursprünglichen Fragestellung her. Die Frage nach der *archē* der bekannten Wirklichkeit ist die leitende Idee auch für die Gedanken der Geistigkeit, der Einheit, Einfachheit und Unbegreiflichkeit des ersten Ursprungs. Wir sahen nun aber, daß die rückschließende Konstruktion der Natur des Göttlichen nur auf dem Boden einer ganz bestimmten Religion möglich wurde, nämlich in der Atmosphäre der selbst zur kosmischen Ordnung gehörigen olympischen Götter. Das Gottesverständnis der griechischen Religion lebte also in der Philosophie fort. Es ist auch in der scholastischen und in der neuzeitlichen Philosophie lebendig geblieben, soweit das Rückschlußverfahren für die philosophische Gotteslehre maßgebend blieb, sei es nun als Rückschluß aus der Struktur des Kosmos auf seine „erste Ursache“, oder als Rückschluß aus der Struktur der Subjektivität auf den von ihr unumgänglich vorauszusetzenden Grund ihrer selbst, wie in der neuzeitlichen Philosophie.⁵³ Auch hier ist durch das Rückschlußverfahren das Gottesverständnis der olympischen Religion noch wirksam. Wie verhält sich dieser im Rückschluß erreichbare Gottesgedanke aber zum Gotteszeugnis der biblischen Überlieferungen?

⁵¹ Diese Merkwürdigkeit hat Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, 1932, 257 Anm. treffend hervorgehoben.

⁵² Enn. VI, 9, 2; vgl. III, 8, 9; V, 1, 4. — Auch Aristoteles hatte die Doppelheit von Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand im Nus sehr wohl gesehen und war überzeugt, daß der Nus nicht streng eines ist, solange — wie bei der materiell gebundenen Erkenntnis — Subjekt und Objekt verschieden sind (Met. 1074 b 36 f.). Aber der immaterielle, göttliche Nus hat keinen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand. Er ist reines Bewußtsein seines Denkens (*νόησις νοήσεως*), und in diesem Falle, meinte Aristoteles, sind Subjekt und Objekt identisch (ib. 1075 a 3 f.) und — wegen der Immaterialität — auch einfach (1075 a 5 ff.). Dagegen erkennt Plotin Enn. VI, 9, 2, daß das *νοεῖν* immer eine Vielheit enthält, mindestens — wie im Falle der *νόησις νοήσεως* — eine „logische“ Vielheit. Auch im reinen Selbstbewußtsein bleiben Subjekt und Objekt formal verschieden, wenngleich hier in gewisser Weise der Erkennende mit dem Erkannten eins ist.

⁵³ Zu letzterem vgl. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957.

II. Aufgabe und Gefahr theologischer Anknüpfung an den philosophischen Gottesgedanken

Die Verbindung des biblischen Gottesgedankens mit dem philosophischen Gottesbegriff ergab sich für die jüdische und dann auch für die christliche Theologie nicht etwa nur aus der äußeren Situation, daß die Philosophie nun einmal eine geistige Macht im hellenistischen Zeitalter war, mit der man sich taktisch vorteilhaft verbündete. Diese in der älteren dogmengeschichtlichen Forschung verbreitete Auffassung erklärt den Vorgang zu äußerlich. Die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Fragen nach der wahren Gestalt des Göttlichen ist zwar veranlaßt durch die Begegnung mit der hellenistischen Geisteswelt, aber sie ist auch innerlich begründet im biblischen Zeugnis von Gott als dem universalen, nicht nur für Israel, sondern für alle Völker zuständigen Gott.

Dieser universale Anspruch scheint dem Jahweglauben nicht seit jeher eigen gewesen zu sein. Israel hat nicht nur lange Zeit mit der Existenz anderer Götter gerechnet, sondern auch damit, daß für andere Völker nicht Jahwe, sondern jene andern Gottheiten zuständig seien.⁵⁴ Für Israel selbst stand wohl von Anfang an die Ausschließlichkeit des Jahwedienstes im Sinne des ersten Gebotes fest. Aber diese Monolatrie hat doch erst im Laufe der Geschichte mehr monotheistischen Charakter gewonnen, im Sinne des Bewußtseins, daß überhaupt nur Jahwe Gott sei.⁵⁵ Gleichwohl erhielt der Jahweglaube schon früh eine universale Tendenz. Das geschah dadurch, daß der Gott Israels mit dem kanaaniäischen Himmels- und Schöpfergott El verbunden wurde. Diese Verschmelzung hat sich offenbar schon beim Seßhaftwerden der Vätergottheiten im Kulturland vollzogen. Das Geschichtswerk des Jahwisten setzt sie jedenfalls schon voraus.⁵⁶ Die Universalität der Gottheit Jahwes tritt ferner auch in den Jerusalemer Kulttraditionen, in denen die altorientalische Gott-Königsideologie wirksam wurde,⁵⁷ hervor. Nur ein universaler Gott kann seinem irdischen Repräsentanten „die Enden der Erde zum Eigentum“ geben (Ps 2, 8), ihn zum Weltherrscher machen. Die geschichtliche Realisierung dieser universalen Herrschaft Jahwes erwartete Jesaja in der Form, daß alle Völker zum Zion strömen werden, um Jahwe zu dienen (Jes 2, 2 ff.). Aber schon jetzt folgt die Weltmacht Assyrien den Befehlen Jahwes (Jes 7, 18 ff.). Jeremia nennt Nebukadnezar Jahwes Knecht (Jer 27, 6), und für Deuterojesaja ist Kyros Jahwes Gesalbter (Jes 45, 1). Bei Deuterojesaja heißt es nun auch ausdrücklich: Außer mir ist kein Gott (Jes 44, 6). Für das Judentum ist dieser universale Anspruch Jahwes schon

⁵⁴ So heißt es in der Botschaft Jephthas an den Ammoniterkönig: „Nicht wahr, wen dein Gott Kamos vertreibt, dessen Land besetzest du, und wen immer Jahwe, unser Gott, vor uns vertrieben hat, dessen Land besetzen wir.“ (Ri. 11, 24; vgl. 2. Kön. 3, 27).

⁵⁵ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des AT I*, 1957, 210 f. und die dort zitierte Lit.

⁵⁶ Hierzu O. Eißfeldt, *El and Jahve*, *Journal of Semitic Studies*, 1956, 25–37.

⁵⁷ Zu dieser Beschränkung ihres Einflusses vgl. R. Rendtorff, *Der Kultus im alten Israel* (Jahrbuch f. Liturgik u. Hymnologie 2, 1956, 1 ff.), bes. 15 ff.

selbstverständlich, ebenso für das Urchristentum. Der Vater Jesu Christi ist der allein wahre Gott (Joh 17, 3). Er ist nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott (Röm 3, 29).

Wie sollte dieser universale Anspruch des jüdisch-christlichen ^{57a} Gottes eine entsprechend universale Anerkennung finden? Die Juden waren ihm durch ihre Volkszugehörigkeit verpflichtet. Aber wie sollten Nichtjuden zu der Einsicht gebracht werden, daß der Gott Israels der Gott schlechthin ist? Verpflichtende Kraft für alle Menschen hat der universale Anspruch des Gottes Israels erst dadurch gewonnen, daß er von der jüdischen und dann der christlichen Mission als der in der Philosophie gesuchte wahre Gott dargestellt wurde. In dem Anspruch des Gottes Israels, der für alle Menschen allein zuständige Gott zu sein, ist es also theologisch begründet, daß der christliche Glaube auf die philosophische Frage nach der wahren Natur Gottes eingehen mußte und ihr bis heute Rede und Antwort stehen muß.

Dieser grundlegende Sachverhalt kommt darin zum Ausdruck, daß Paulus Gal 4, 8 die heidnischen Götter, denen die Gemeindeglieder früher gedient hatten, als solche bezeichnet, die „von Natur keine Götter sind“.⁵⁸ Diese Aussage impliziert, daß allein der Gott, den Paulus verkündigt, ausweislich seines Wesens Gott ist. Und diese Behauptung bringt grundsätzlich die Anknüpfung an die philosophische Frage nach dem „von Natur“ Göttlichen mit sich. Paulus hat ja solche Anknüpfungen an stoische natürliche Theologie — wenngleich in kritischer Brechung ⁵⁹ — auch selbst vollzogen und sich negative Bezeichnungen Gottes als unsichtbar, unvergänglich zu-eigen gemacht (Röm. 1, 20 ff.). Auch sonst begegnen im Neuen Testament Anklänge an die Terminologie der philosophischen Theologie. Bei den Apostolischen Vätern mehrten sich dann besonders die negativen Gottesprädikate. Mit alledem folgte die christliche Theologie den schon von der jüdisch-hellenistischen Mission beschrittenen Wegen.⁶⁰ Aber während im jüdischen Hellenismus schon Philo die philosophische Theologie umfassend und mit Verständnis für ihre inneren Zusammenhänge verarbeitet hatte, blieb es in

^{57a} Im Gegensatz zu G. Aulén, Das christl. Gottesbild, 1930, 20 ff. möchte ich nicht von einem radikalen Bruch zwischen Judentum und NT hinsichtlich des Gottesbildes sprechen. Die „Religiosität der Rechtsordnung“, der der christliche Glaube entgegengesetzt ist, stellt doch nur die Versteinerungsform jüdischen Gottesverständnisses (eben das Gottesbild!) dar. Aber nicht auf solchem Gottesbild, sondern darauf liegt alles Gewicht, daß der Gott der Israeliten, des Judentums und der Christen der Gott derselben Geschichte ist. Gerät das aus dem Blick, so wird der Gott des NT nur allzuleicht zum personifizierten „Motiv“ der Liebe, womit an seine Stelle ein christliches Gottesbild getreten wäre.

⁵⁸ H. Schlier, Der Brief an die Galäer, 11. Aufl. 1951, schreibt hierzu: „Fast kann man dem *φύσει* ein *θεόσει* im stoischen Sinne entgegengesetzt denken. Aber es hat doch wohl eine abgeschliffene und unausdrückliche Bedeutung“ (142). Diese Einschränkung wird jedoch in keiner Weise begründet.

⁵⁹ Röm. 1, 19 f. Zu der kritischen Brechung, mit der hier — vorbildlich für alle theologische Anknüpfung an philosophische Begriffe — die natürliche Theologie der Stoa aufgenommen und verwandelt wird, vgl. G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, 1952, bes. 18 ff.

⁶⁰ Näheres bei R. Bultmann, Theologie des NT, 1953, 67 ff., bes. 71 ff.

der christlichen Theologie bis zu den Apologeten bei gelegentlichen Anklängen. Erst die Apologeten haben damit begonnen, als Grundlage ihrer Logos-theorien die philosophische Theologie in größerem Ausmaß dem christlichen Denken zu assimilieren.

Die Anknüpfung an die Philosophie wurde erleichtert durch die Tendenz des philosophischen Gottesgedankens zur Einheit. Dieser philosophische „Monotheismus“ war für die jüdische wie für die christliche Mission im Kampf gegen den polytheistischen Volksglauben ein natürlicher Bundesgenosse. Auch die Überweltlichkeit des biblischen Gottes fand in der platonischen transzendenten Gottesidee eine gewisse Entsprechung. Das veranlaßte die starke Anlehnung der christlichen theologischen Gottesvorstellung an die platonische. Vom stoischen Gottesgedanken dagegen wurde, wie im mittleren Platonismus, nur die Vorsehungslehre akzeptiert, der Pantheismus aber scharf abgelehnt. Gerade die weitgehende Analogie des platonischen Gottesverständnisses zum biblischen brachte nun aber die Gefahr mit sich, daß die Anknüpfung an die Philosophie zu sorglos erfolgte. Eine ungebrochene, vorbehaltlose Identifizierung des biblischen mit dem platonischen Gottesgedanken mußte aber ausgeschlossen sein. Denn durch seinen Ursprung in der olympischen Religion mit dem spezifischen Immanenzcharakter ihrer Gottheiten war der philosophische Gottesgedanke (auch der platonische) anders geartet als der biblische. Ursprung für alles Vorhandene zu sein, war die Leitidee des griechischen Gottesbegriffs. Die Philosophie konnte demgemäß ihren Gottesbegriff im Rückschluß von der Welt aus konstruieren. Das entsprach der Eigenart altgriechischen Gottesverständnisses, aber nicht der wesenhaften Freiheit des biblischen Gottes der Welt gegenüber. „Siehe ich bin der Herr, der Gott alles Fleisches; sollte für mich etwas unmöglich sein?“ (Jer. 32, 27). Solcher Freiheit Gottes zu je neuem, bislang unerhörtem Wirken in seiner Welt konnte die griechische Philosophie nicht gewahr werden. Der im Rückschluß vom Vorhandenen aus erschlossene Ursprung kann nie als der Grund für etwas allem Vorhandenen gegenüber Unerhörtes begriffen werden. Das gibt das Rückschlußverfahren nicht her. Andererseits ist der biblische Gott zwar auch Ursprung der vorhandenen Wirklichkeit, aber die Art und Weise wie er das ist, wird bereits entscheidend dadurch bestimmt, daß sein Wesen in dieser Funktion nicht aufgeht. Gott ist als Ursprung nie bloß der unanschauliche Grund des Vorhandenen, sondern freier, schöpferischer Ursprung von immer Neuem, Unvorgeesehenem. Dieses Wesen des Schöpfers und seines geschichtlichen Handelns erschließt sich eindeutig erst durch die Auferstehung: Er ist der Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft (Röm. 4, 17). Darum besteht die einzige Verbindung des Menschen zu diesem Gott im Glauben „gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin“ (ib. v. 18). Weil dem für die philosophische Theologie grundlegenden Rückschlußverfahren diese Freiheit Gottes gegenüber der Welt unzugänglich bleiben mußte, konnte sie auch nicht erfassen, daß zur Gotteserkenntnis eine besondere Zuwendung Gottes zum Menschen erforderlich ist, daß Gotteserkenntnis als Erkennt-

werden des Menschen von Gott geschieht (Gal. 4, 9; 1. Kor. 8, 2 f.), daß die in diesem Erkenntwerden beschlossene erwählende Zuwendung Gottes (Röm. 8, 29) die Bedingung unverfälschter Gotteserkenntnis ist. Weil der Philosophie diese in der Freiheit Gottes begründete Notwendigkeit einer besonderen Zuwendung Gottes zum Menschen als Voraussetzung aller Gemeinschaft des Menschen mit Gott, auch der im Erkennen sich vollziehenden, fremd blieb, darum konnte sie auch das personhafte Gegenüber des lebendigen Gottes zum Menschen nicht in seiner Wahrheit verstehen, sondern konnte alles personhafte Reden von Gott nur als anthropomorphe Ausdrucksweise deuten.

Aus alledem wird deutlich: Die christliche Theologie konnte an den philosophischen Gottesgedanken nur anknüpfen, indem sie ihn zugleich durchbrach. Sie mußte einerseits der philosophischen Frage nach dem wahren Gott standhalten und sie zu einer echten Erfüllung bringen; denn wenn auch das Wesen des biblischen Gottes sich nicht darin erschöpft, Ursprung des Vorhandenen und der sich immer wiederholenden, normalen Vorgänge zu sein, so muß er doch als Ursprung auch des Vorhandenen wenigstens denkbar bleiben. Hierin meldet sich die Notwendigkeit der Anknüpfung der christlichen Theologie an den philosophischen Gottesgedanken. Darüberhinaus wird hier das freilich begrenzte kritische Recht, das der philosophische Gottesgedanke auch der christlich theologischen Gotteslehre gegenüber behält, bestimmbar. Die philosophische Kritik an der theologischen Gottesvorstellung kann dazu helfen, daß der christliche Gott als Urheber auch des Vorhandenen wenigstens denkbar bleibt. Andererseits kann die christliche Theologie die Anknüpfung an den philosophischen Gottesbegriff nur so vollziehen, daß sie eine bis an die Wurzel dringende Umgestaltung des philosophischen Gottesgedankens versucht. Wo philosophische Begriffe übernommen werden, müssen sie im Lichte der geschichtsmächtigen Freiheit des biblischen Gottes neu geprägt werden. Es ist nicht damit getan, dem philosophischen Gottesbegriff bestimmte Offenbarungswahrheiten hinzuzufügen. Eine solche Ergänzung verträgt der philosophische Gottesgedanke nicht. Die philosophische Frage nach dem wahren Gott zielt ja gerade auf die für das Göttliche wesentlichen, seine Natur bestimmenden Momente. Es widerspricht daher der Eigenart des philosophischen Gottesgedankens, wenn gerade die für Gott wesentlichen Züge etwa einer Offenbarung vorbehalten bleiben. Andererseits kann keine christliche Theologie sich damit zufrieden geben, daß der Inhalt der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus etwa nur eine unwesentliche Ergänzung oder gar eine bloße Illustration des philosophischen Gottesbegriffs darstellte. Man sieht: Jede bloße Synthese muß hier oberflächlich bleiben. Die Theologie muß bis zu den Elementen des philosophischen Gottesgedankens vordringen und diese Elemente im kritischen Licht des biblischen Gottesglaubens umgestalten. Die in diesem Ringen vollzogene Anknüpfung aber bringt keinen fremden Inhalt in den christlichen Gottesglauben hinein. Die Tendenz zu solcher Anknüpfung an den griechischen Geist gehört zum geschichtlichen Boden des

Urchristentums selbst. Eine „Hellenisierung“ im Sinne einer Überfremdung z. B. durch den philosophischen Gottesgedanken tritt nicht schon da ein, wo die Theologie das Ringen mit ihm aufnimmt, sondern erst da, wo sie in diesem Ringen versagt, indem sie ihre assimilierende, umgestaltende Kraft verliert.

III. Die theologische Aneignung

Die Aufnahme der Gotteslehre der Philosophen ist keineswegs von allen Theologen des zweiten Jahrhunderts programmatisch formuliert worden. Bekanntlich haben die Apologeten dieser Epoche ihr Verhältnis zur Philosophie sehr verschieden dargestellt. Athenagoras fand bei allen Philosophen irgendwie die Einheit Gottes ausgesprochen und konnte deshalb ohne weiteres die verschiedensten philosophischen Systeme als Zeugnisse dieser Wahrheit in Anspruch nehmen (suppl. 5). Ähnlich verfuhr Minucius Felix (dial. Oct. XIX, 3 ff.). Justin berief sich für seine Ablehnung des Polytheismus auf Sokrates (Ap. I, 5, 3) und behauptete, daß die Lehren Platons, aber auch die der andern Philosophen, der christlichen zwar nicht gleichkämen, aber doch verwandt seien (II, 13, 2 f.), obwohl er andererseits der Erhabenheit des jüdisch-christlichen über das philosophische Gottesverständnis gewiß war (Dial. 6, 1). Tatian dagegen bemühte sich, die Einzigartigkeit des Christentums durch Herabsetzung der philosophischen Konkurrenz, durch Verdächtigungen der sittlichen Haltung ihrer führenden Gestalten (or. 2), durch Hinweise auf die Widersprüchlichkeit (25, 5 ff.) und Unselbständigkeit (1, 6; 26, 1.6) ihrer Gedanken darzutun. Die polemischen Auslassungen des Theophilus gegen die Philosophie und selbst gegen Platon sind kaum weniger scharf als die gegen den polytheistischen Volksglauben gerichteten.⁶¹ Bei Irenäus hört man von den „sogenannten Philosophen, die Gott gar nicht kennen“ (adv. haer. II, 14, 2). Hätten nämlich schon die Philosophen die Wahrheit erkannt, so wäre das Kommen des Erlösers überflüssig gewesen (II, 14, 7). Tertullian steht mit seiner Ablehnung der Philosophie also gar nicht so einsam da, zumal die negativen Züge seiner Haltung nicht überspitzt werden dürfen. Obwohl er wie Irenäus bei den Philosophen die Quellen haeretischer Gedanken vermutet (de an. 3), erkennt doch auch Tertullian an, daß nicht alles falsch ist, was die Philosophen behaupten (ib. 2).⁶²

Trotz dieser unterschiedlichen Stellungnahme zur Philosophie ist jedoch der faktische Einfluß des philosophischen Gottesgedankens allgemein. Insofern gibt die scharfe Ablehnung der Philosophie bei Tatian, Theophilus, Tertullian, auch Irenäus, leicht ein falsches Bild. Diese Ablehnung richtete sich keineswegs gegen das Verfahren, Gottes Dasein und gewisse Eigentüm-

⁶¹ ad Autol. II, 4 und bes. III, 5—8. Vgl. aber II, 8. Über Tatians Polemik gegen die Philosophie und seine gleichwohl enge sachliche Verwandtschaft mit dem mittleren Platonismus vgl. jetzt M. Elze, Tatian u. seine Theologie, Diss. Tüb. 1958, 13—36, 55 f.

⁶² A. Labhard, Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure, in: Museum Helveticum 7, 1950, 159—180, läßt 169 ff. erkennen, daß Tertullians Beurteilung der Philosophie nicht nur negative Aspekte hat.

lichkeiten seines Seins im Rückschluß von der Welt, ohne die geschichtliche Offenbarung, zu erfassen. Vielmehr haben auch Tatian und Theophilus wie die andern Apologeten im Gefolge des jüdischen Hellenismus (z. B. Sap. 13) betont, daß Gott durch Rückschluß aus seinen Werken erkannt werden kann.⁶³ Die kritischen Äußerungen gegen die Philosophie besagen einerseits, daß die Philosophen die Wahrheit nicht vollständig erkannt hätten — so Irenäus, aber auch Justin und selbst Klemens Alexandrinus — und andererseits, daß die verschiedenen philosophischen Lehren nicht alle der Wahrheit entsprechen und daß das sittliche Verhalten der Philosophen nicht in jeder Hinsicht untadelig sei. Eine breite Basis des Gemeinsamen braucht deswegen durchaus nicht verleugnet zu sein. Sie wurde von den einen mehr, von den andern weniger hervorgehoben. Aber alle waren sich dieser Gemeinsamkeit bewußt. Das ist durch das allgemeine Bedürfnis nach einer Erklärung für die Übereinstimmungen mit der Philosophie erwiesen. Solche Erklärung wurde auf verschiedenen Wegen versucht, bei Justin bekanntlich durch seine Theorie des logos spermatikos, sonst meistens durch die Annahme, daß die Philosophen alttestamentliche Schriften gekannt und benutzt hätten, also durch die Theorie vom sog. Diebstahl der Hellenen.⁶⁴ Der Sache nach sind die Differenzen der einzelnen Theologen in der Einstellung zur Philosophie also nicht allzu tiefgreifend gewesen. Immerhin sind auf der kritischer gestimmten Linie Tatian, Theophilus, Irenäus, Tertullian einige Züge des philosophischen Gottesgedankens gründlicher umgestaltet worden als bei den übrigen Apologeten der Zeit.

Wir betrachten nun, ohne irgendeine Vollständigkeit erstreben zu können, etwas näher, wie die theologische Assimilation des philosophischen Gottesgedankens in der Stellungnahme zu dessen einzelnen Elementen bei den verschiedenen Theologen erfolgt ist.

1. Monotheismus und Schöpfung

Selbst an dem Punkte, wo die Nähe der griechischen Philosophie zum jüdisch-christlichen Gottesverständnis am stärksten ins Auge fällt, nämlich in der These der Einheit Gottes, herrschte in der Tiefe keine volle Übereinstimmung. Die Tendenz der griechischen Philosophie zur Einheit des Göttlichen hatte eine Schranke, die nie durchbrochen wurde: Der göttliche Geist blieb immer gebunden an ein materielles Prinzip, sei es als dem Kosmos immanenter Logos wie in der Stoa, sei es als der gestaltlosen Materie transzendenter, als gestaltendes Prinzip ihr gegenüberstehender Geist, wie bei

⁶³ Tatian or. IV, 3 (vgl. aber XIII, 5 f.), Theoph. ad Autol. I, 5—6 u. ö. In I, 3 legt Theophilus dar, daß wir von Gott überhaupt nur seine Wirkungen erfassen, während seine Gestalt unbegreiflich bleibt. Diese Äußerung läßt sich mit den ausführlichen kosmoteleologischen Ausführungen von I, 6 so vereinen, daß die geschöpflichen Wirkungen eben die Existenz eines uns unbegreiflichen Ursprungs anzeigen.

⁶⁴ Hierzu E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, 52—67.

Platon.⁶⁵ Diese Schranke ist mit der philosophischen Fragestellung nach dem göttlichen Ursprung von vornherein und wesentlich verbunden, da die philosophische Frage immer den Weg des Rückschlusses vom Vorhandenen auf den Ursprung geht und so immer schon die Zweiheit von Gewirktem und Wirkendem voraussetzt. Diese Zweiheit kann unter Hervorhebung ihres korrelativen Charakters als dynamische Einheit verstanden werden, wie schon bei Anaximander, dann bei Diogenes und in der Stoa. Sie kann aber auch zum Gegensatz zweier Prinzipien ausdifferenziert werden, — ein Weg, der schon von Anaxagoras und später von der sokratisch-platonischen Tradition beschritten wurde.⁶⁶ Der Begriff *archē* blieb daher nicht dem Göttlichen vorbehalten, sondern man unterschied mehrere Arten von Prinzipien. Ihre Zahl mußte sich danach richten, inwieweit das der Materie entgegengesetzte, gestaltende Prinzip wieder in mehrere Elemente zerlegt wurde. So rechnete der Aristotelismus bekanntlich mit vier Prinzipien. Der Platoniker Albinos unterschied drei *archai*: die Materie, die Ideen und Gott. Allerdings ist im mittleren Platonismus die Differenzierung innerhalb des gestaltenden Prinzips bereits durch den Gedanken, daß die Ideen ihre Existenz nicht für sich, sondern im göttlichen Geiste haben, überwunden worden.⁶⁷ Dadurch trat das Gegenüber von Gott und Materie in der ‚Lehre von den Ursprüngen‘ scharf hervor.

Mit der allmächtigen Freiheit des biblischen Gottes war eine solche Korrelation zwischen materiellem und gestaltendem Prinzip nicht vereinbar. Hatte doch schon der priesterschriftliche Schöpfungsbericht im Unterschied zum babylonischen Schöpfungsepos alle Anklänge an einen von Jahwe etwa vorausgesetzten Stoff seiner Schöpfungstätigkeit vermieden. Freilich sprach er noch nicht ausdrücklich von einer Schöpfung „aus nichts“.⁶⁸ Im ersten nachchristlichen Jahrhundert taucht dieser Begriff im jüdischen Schrifttum auf.⁶⁹ Aber auch bei Paulus klingt er an (Röm. 4, 17). Die Sapiencia Salomonis hingegen stellt den Schöpfungsakt als Gestaltung einer formlosen Materie vor (11, 17). Und Philo hat zumindest nicht ausdrücklich eine Schöp-

⁶⁵ Dieser „Dualismus“ ist nicht auf den Mythos vom Demiurgen im Timaios beschränkt. Er kehrt wieder in der Lehrschrift über das Gute als Spannung zwischen dem Prinzip des Einen Guten und der unbestimmten Zweiheit.

⁶⁶ Jaeger beschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: „Je mehr die dynamische Fassung des „Ugrundes“ . . . schwand und dieser sich dem abstrakten „Stoff“ näherte, je größer andererseits eben dadurch das Rätsel wurde, daß dieser blind aufgehäuften Stoff sich dennoch in so zahlreichen Werken der Natur kunstreicher Ordnung und zweckvoller Gestaltung dienstbar zeigt, umso mehr bedurfte es der Hinzunahme einer zweiten Kraft, die nach Analogie des menschlichen Geistes bewußt die Weltordnung geschaffen hatte, sei es, daß man sie wie Anaxagoras scharf von der übrigen körperlichen Welt als „reinsten und dünnsten“ Körper trennte, oder sei es, daß man sie wie bei Diogenes als dem materiellen Urprinzip selbst innewohnend und mit ihm identisch dachte.“ (Die Theologie der frühen griech. Denker, 194 f.).

⁶⁷ Ueberweg-Praechter 542 f., Hal Koch, Pronoia und Paideusis, 256 f.

⁶⁸ Gerh. v. Rad, Theologie des AT¹ I, 146 f.

⁶⁹ 2. Macc. 7, 28; vgl. Pirke Rabbi Eli'ezer c. 3.

fung aus nichts gegen die Annahme einer ungeschaffenen Materie geltend gemacht.⁷⁰

Auch in der christlichen Theologie scheint die Schöpfung aus nichts kein von vornherein selbstverständlicher Glaubenssatz gewesen zu sein. Zwar erscheint die Formel schon im Hirten des Hermas (Mand. I, 1). Aber Justin hat offenbar in der Annahme einer bei der Schöpfung vorausgesetzten, gestaltlosen Materie keine Gefährdung der Einzigkeit und freien Herrschaft Gottes erblickt. Jedenfalls hat er nirgends die Ungeschaffenheit einer solchen Urmaterie bestritten. Vielmehr lassen eine Reihe seiner Formulierungen erkennen, daß Justin sich eines Gegensatzes des christlichen Glaubens zur platonischen Kosmogonie nicht bewußt war.⁷¹ Anders Tatian. Er hat betont, daß die Materie nicht anfanglos wie Gott sein kann. Eine anfanglose Materie müßte ja an göttlicher Kraft Gott gleich sein.⁷² Aus demselben Grunde hat Theophilus von Antiochien die platonische These der Ewigkeit der Materie bekämpft: Wäre die Materie anfanglos, dann wäre sie wie Gott unveränderlich und Gott gleich. Gott wäre dann nicht mehr einzig und nicht mehr der Schöpfer aller Dinge.⁷³ Daher ist auch die Materie als von Gott

⁷⁰ Der üblichen Auffassung, daß auch bei Philo die Schöpfung als Gestaltung einer ungeschaffenen, formlosen Materie gedacht sei (so Drummond und Brehier) widerspricht H. A. Wolfson, Philo I, 302 ff. Er will durch eine Kombination von Philozitaten und daraus gezogenen Folgerungen erweisen, daß Philo eine Schöpfung auch der Materie (in jedem Sinne) behaupten wollte. Dieser Versuch überzeugt nicht. Zwar spricht Philo von einer Erschaffung der Ideen (z. B. Opif. 7, 29). Doch in diesem, vielfach an den Timaios erinnernden Zusammenhang ist von einer Erschaffung der ersten Materie nicht die Rede. Andererseits benutzt Philo einen für diese Materie gebräuchlichen Ausdruck (*χώρα*) anderwärts für die beiläufige Aussage, daß *χώρα* und *τόπος* von Gott zusammen mit den Körpern geschaffen wurden (Conf. 27, 136). Und gegen Aristoteles macht er an wieder anderer Stelle geltend, daß Gott nicht nur als Beweger von schon Vorhandenem vorgestellt werden dürfe, weil dann zwei Ursprünge und nicht nur einer angenommen wären (Leg. All. III, 3, 7), — ein Argument, das sich ebenso gegen die platonische Annahme einer Gott gleichursprünglichen, bei der Schöpfung vorausgesetzten Materie anführen läßt und von Tatian auch in diesem Sinne verwendet worden ist (s. u. Anm. 12). Doch Philo selbst wendet sich bezeichnenderweise nicht gegen Platon, sondern gibt dessen Gedanken ohne Beanstandung wieder (s. o.). Eine Systematisierung seiner Aussagen in Richtung auf die These der creatio ex nihilo, wie Wolfson sie versucht, ist daher ohne Gewaltbarkeit nicht möglich.

⁷¹ Justins Verhältnis zur These der creatio ex nihilo ist eingehend von J. M. Pfäffisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers, 1910, 93—103 untersucht worden. Insbesondere weist Pfäffisch darauf hin, daß Justin sich Apol. I, 59 keinerlei Gegensatzes zur Lehre Platons bewußt ist (99). Noch Loofs, Leitfaden zum Studium der DGI, 1950⁵, 89 n. 9 hat im Anschluß an von Engelhardt aus Apol. I, 67, 8 (? 7) herausgelesen, daß Gott auch die hyle geschaffen habe. Es heißt dort aber nur, daß Gott die Materie „umgewandelt“ und so den Kosmos geschaffen habe. Andresen hat ZNW 44, 164 f. gezeigt, daß Justin in diesem Punkt der communis opinio des mittleren Platonismus folgt.

⁷² or. 5, 7. Zur Verbindung dieser Behauptung mit dem platonischen Gedanken der Schöpfung als Gestaltung der Materie vgl. Elze op. cit. 88.

⁷³ ad Autol. II, 4 vgl. II, 10, sowie I, 3. Dieselbe Argumentation bietet später breit ausgeführt Methodios von Olympos de autex. 5 f. Vgl. G. L. Prestige, God in Patristic Thought, (1936), Ld. 1956, 28 ff.

geschaffen zu denken, die Schöpfung aber streng als Schöpfung aus nichts zu verstehen. Für Irenäus gehörte die Schöpfung aus nichts⁷⁴ und die Geschaffenheit auch der Materie⁷⁵ bereits ganz selbstverständlich zum Glaubensbesitz, ebenso für Tertullian.⁷⁶

Man sieht, an diesem wichtigen Punkt hat die frühchristliche Theologie trotz anfänglichen Schwankens verhältnismäßig schnell und sicher die Schranke des philosophischen Gottesbegriffs durchbrochen und der Freiheit des biblischen Gottes⁷⁷ gebührenden Raum geschaffen. Erst durch die Abweisung des Gedankens einer Gott ewig koexistierenden Materie wurde der philosophische Gottesbegriff wirklich exklusiv monotheistisch.⁷⁸ Eine andere Frage ist es allerdings, ob der Hervorgang der Dinge aus Gott nun noch philosophisch verständlich blieb, ob also der Pflicht theologischer Lehre von Gott, dem philosophischen Fragen nach Gott Genüge zu tun, entsprochen werden konnte. Sonst mußte die Ablehnung einer Gott von Ewigkeit her koexistierenden Materie bloßes theologisches Postulat bleiben und hinter dem für die theologische Gotteslehre unaufgebbaren Anspruch auf universale Gültigkeit zurückbleiben. Irenäus hat wenigstens einen Ansatzpunkt zur Lösung dieser Aufgabe gegeben, durch den Gedanken, daß die Kontingenz der Wertschöpfung auf die Kontingenz der göttlichen Willensentscheidung zurückgehe.⁷⁹ Dieser Gedanke kann jedoch nur befriedigen, wenn die Vorstellung von Gott als Willenswesen ohne Konflikt mit seiner Unbegreiflichkeit aufrechterhalten werden kann, — ein Problem, das in der frühchristlichen Theologie nicht ernsthaft in Angriff genommen worden ist.

⁷⁴ Iren. adv. haer. II, 10, 2.

⁷⁵ ib. II, 10, 3.

⁷⁶ Apol. 17, 1. Vgl. auch J. Lortz, Tertullian als Apologet I, 1928, 248 ff.

⁷⁷ Eine gewisse Anknüpfungsmöglichkeit bot hier der Begriff der Selbstgenugsamkeit (*ἀνεπιδήης*), der schon seit Sokrates und Euripides auf die Gottheit angewendet worden ist und in den philosophischen Schulen gebräuchlich blieb (Belege bei J. Geffken, Zwei griech. Apologeten, 1907, 38). Er wurde von Philo benutzt: Leg. All. II, 1; de mut. nom. I, 582 (vgl. Wolfson I, 172, 203, 249). Auch die frühchristliche Theologie verwendete ihn: Aristid. 13, 4; Justin Apol. I, 10; 13; Tatian IV, 5; Theoph. II, 10; Athenag. 16, 2; Der Begriff erscheint schon im Kerygma Petri. Vgl. auch Iren. II, 2, 4 und IV, 14, 1 ff. Aristides definiert I, 4 durch die Bedürfnislosigkeit Gottes seine Vollkommenheit.

⁷⁸ Zum Monotheismus der Apologeten vgl. Lortz, op. cit. Bd. II, 3 ff.

⁷⁹ Iren. II, 10, 4. Obwohl auch die mittelplatonische Philosophie von Gottes Willen (*βούλησις*) als Ursprung der Dinge reden kann, soll damit doch nicht wie bei Irenäus die Kontingenz der Schöpfung ausgesagt werden. Vielmehr geht es z. B. Attikos um Gottes Vermögen (und Wesensart!), das Gute zu wollen (*βουληθῆναι τὰ καλὰ*, bei Euseb praep. ev. XV, 6, 10 ff., ed. Mras 1956, 362, 10). Und Plotin setzt die Äußerung des geistigen Wesens des Guten durch den (mit ihm identischen) Willen ausdrücklich einer etwaigen Kontingenz der Dinge entgegen (Enn. VI, 8, 13).

2. Gottes Andersartigkeit als Geistigkeit

Für die christliche wie für die jüdische Apologetik mußte der Platonismus wegen seiner Betonung der Andersartigkeit Gottes gegenüber der Welt besonders anziehend sein. Hier schien die Philosophie dem biblischen Gotteszeugnis besonders nahe zu kommen. Für Philo war die Unvergleichlichkeit Gottes vor allem in Num. 23, 19: Gott ist nicht ein Mensch, ausgesprochen.⁸⁰ Eine ähnliche Unterscheidung Gottes von den Welt dingen fand er bei den Platonikern wieder: Diese vermögen, weil sie mit körperlosen, intelligibeln Naturen rechnen, den Seienden von der Existenzform körperlicher Dinge zu unterscheiden.⁸¹ Philo sah also in der philosophischen These der Unkörperlichkeit Gottes seine biblisch bezeugte Andersartigkeit gegenüber der Schöpfung ausgedrückt. Unkörperlichkeit aber war für Philo nur die negative Seite einer reinen Geistigkeit.⁸² Ähnlich haben auch die christlichen Apologeten von der Geistigkeit Gottes gesprochen. Wenngleich Justin mehr die Unkörperlichkeit Gottes⁸³ als ihr positives Korrelat, die Geistigkeit, betont hat, so ist es doch gewiß auch in seinem Sinne, wenn sein Schüler Tatian die Geistigkeit Gottes als Grund dafür, warum er nicht materiell ausgedehnt ist, nennt.⁸⁴ Athenagoras bezeichnet ebenfalls Gottes Wesen nicht nur als unzugängliches Licht, einen in sich vollendeten Kosmos, Kraft, Logos, sondern auch als Geist (suppl. 16, 2). Der Ausdruck *pneuma* erhält dabei eine spürbar andere Nuance als im ntl.ichen Sprachgebrauch. Während Paulus das göttliche *Pneuma* als Gegensatz nicht nur zur Körperlichkeit des Menschen, sondern zu seiner ganzen, auch geistigen Existenz verstanden hat,⁸⁵ ist bei den Apologeten durch die Beziehung zur Unkörperlichkeit die Geistigkeit Gottes in die Nähe des geist-leiblichen Dualismus der platonischen Anthropologie geraten. Allerdings wird Gott zunächst nur zögernd wie im mittleren Platonismus⁸⁶ als *Nus* bezeichnet. Justin gibt mit diesem Ausdruck Dial. 4, 2 weniger seine eigene als die platonische Schullehre wieder. Aristides freilich nennt Gott *sapientia et intellectus*, und ähnlich un-

⁸⁰ *Immut.* II, 54; *Somn.* I, 40, 237; *Quaest. in Genes.* II, 54. — Vgl. hierzu und zum folgenden Wolfson II, 94 ff. Im gleichen Sinne wie bei Philo wird Num. 23, 19 auch von Irenäus (II, 13, 3) zitiert.

⁸¹ *Immut.* II, 55. Dieser Hinweis zeigt, daß Philo die platonischen Aussagen über die Gottheit mit denen über die Ideen verbunden hat. Das ist überhaupt charakteristisch für den mittleren Platonismus, der ja die Ideen als den Inhalt des göttlichen Geistes verstand (vgl. Andresen, *Logos und Nomos*, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, 1955, 136 und n. 68).

⁸² Vgl. die Belege bei Wolfson I, 38—41.

⁸³ Wenn Gott Körper wäre, würde er der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit verhaftet sein (Justin *Apol.* II, 7, 9). Dieses Argument gehört zu den im mittleren Platonismus üblichen Widerlegungen der stoischen Theologie (dazu Andresen *ZNW* 44, 169 ff. und Anm. 54).

⁸⁴ Tatian *or.* IV, 1 f. Zur Leiblosigkeit Gottes vgl. XV, 2; XXIII, 6.

⁸⁵ R. Bultmann, *Theologie des NT*, 1953, 202 ff.

⁸⁶ *Albinos Didask.* 164, 26. Diese Bezeichnung ist nach Koch, *Pronoia und Pai-deusis* 233, im mittleren Platonismus von Aristoteles übernommen worden.

problematisch formuliert Minucius Felix.⁸⁷ Theophilus hebt immerhin, wenn auch in rein philosophischem Sinne, die Inadaequatheit auch dieser Bezeichnung hervor: Wir erfahren nur die denkende Tätigkeit Gottes und können durch den Ausdruck Vernunft nur diese, nicht Gottes Wesensgestalt aussagen (ad Autol. I, 3). Irenäus ist sich ebenfalls der Schwierigkeit bewußt, daß selbst die Bezeichnungen Geist, Vernunft und ähnliche noch zu gering für Gott sind,⁸⁸ aber er benutzt sie dennoch als die vergleichsweise angemessensten.⁸⁹ „In dem Worte Gott sind begriffen Verstand, Wort, Leben, Unvergänglichkeit, Wahrheit, Weisheit, Güte und seine andern Eigenschaften“ (II, 13, 9; vgl. I, 12, 2). Die Geistigkeit Gottes wurde hier überall nicht radikal genug von der des Menschen unterschieden. Zwar kann man nicht sagen, daß überhaupt keine Unterscheidung versucht worden wäre. Tatian und später Irenäus⁹⁰ hoben den Unterschied des reinen, göttlichen Geistes vom geschöpflichen, stoffgebundenen Geist hervor. Tatian folgte dabei einem Gedanken Philos. Gegen die Stoa hat Philo die Selbständigkeit des göttlichen Weltgeistes einmal dadurch begründet, daß man von der Leibgebundenheit des menschlichen Geistes nicht auf ein analoges materielles Substrat des göttlichen Geistes (sc. den Kosmos) schließen dürfe. Der menschliche Geist ist nämlich deswegen an den Leib gebunden, weil er seinen Leib nicht selbst geschaffen und sich mit ihm nicht aus eigenem Willen verbunden hat, sondern von einem andern samt dem Leibe hervorgebracht und an ihn gebunden worden ist. Der göttliche Geist hingegen, der das Universum erschaffen hat, ist aus eben diesem Grunde an kein materielles Substrat gebunden; vielmehr ist der materielle Kosmos seine frei gewollte Schöpfung.⁹¹ Tatian scheint denselben Gedanken zu äußern, wenn er sagt, der göttliche Geist habe keine materielle Erstreckung, s o n d e r n sei der Urheber der materiellen Formen und auch der materiegebundenen Geister.⁹² Eben weil Gott der Schöpfer der Materie und der an sie gebundenen Geister ist, ist er selbst körperlos, immateriell.

Der Unterschied des göttlichen vom menschlichen Geiste betrifft also nur das Verhältnis zu einem materiellen Substrat. Der Gedanke einer reinen Geistigkeit Gottes hat gewiß die Abgrenzung gegen den stoischen Pantheismus erleichtert. Aber der Unterschied Gottes vom menschlichen Geist hätte auch gegenüber der Wesensstruktur der menschlichen Vernunft selbst geltend gemacht werden müssen. Gerade die Transzendenz Gottes, die in der Aus-

⁸⁷ Aristides I, 5. Minuc. Felix, dial. Oct. 17, 4 ff., wo ähnlich wie schon bei Diogenes und Xenophon aus der Ordnung des Kosmos auf die Geistigkeit des Ursprungs geschlossen wird.

⁸⁸ Iren. adv. haer. II, 13, 4—8.

⁸⁹ ib. II, 13, 8. Athenagoras suppl. 24, 1 dagegen verwendet den Titel Nus erst für den Sohn.

⁹⁰ Irenäus sagt II, 13, 4 ausdrücklich, die göttliche Vernunft sei der menschlichen nicht ähnlich. Vielleicht stehen im Hintergrund dieses Satzes ähnliche Überlegungen wie bei Philo und Tatian.

⁹¹ Philo Migr. 35, 193. Den ganzen Gedankengang, dessen Schluß dieses Argument bildet, kommentiert Wolfson II, 78 ff.

⁹² Tatian or. IV, 2. Dazu Elze 69 ff.

einandersetzung mit dem stoischen Gottesgedanken durch den Hinweis auf Gottes reine Geistigkeit gewahrt werden sollte, wurde durch das Schema des platonischen geist-leiblichen Dualismus von neuem gefährdet. Radikal wurde die Andersartigkeit Gottes dagegen durch den Gedanken seiner Unbegreiflichkeit zum Ausdruck gebracht.

3. Gottes Andersartigkeit als Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit

Daß Gott unaussprechlich ist und sein Wesen durch keinen Namen adaequat bezeichnet werden kann, gehört zu den im mittleren Platonismus allgemein verbreiteten Überzeugungen.⁹³ Die Aussagen der christlichen Apologeten über die Unaussprechlichkeit Gottes sind jedoch nicht immer mit der philosophischen Gotteslehre in Zusammenhang zu bringen. Das gilt besonders für das Prädikat der Namenlosigkeit Gottes. Bei Aristides könnte man noch einen philosophischen Ursprung vermuten, wenn er die Namenlosigkeit Gottes durch die Bemerkung, daß nur das Geschaffene Namen besitzt, erläutert (I, 5). Die ähnliche Begründung Justins, daß Gott namenlos ist, weil ungezeugt (II, 6, 1), läßt jedoch den unphilosophischen Sinn des Gedankens erkennen. Justin fährt nämlich fort: Wenn jemand einen Namen erhält, so ist der Namengeber älter als er. Erzeugung und Namensgebung hängen also zusammen, und deshalb hat für Justin der ungezeugte Gott keinen Namen, sondern nur Bezeichnungen auf Grund seiner Werke. Auch wenn bei der Taufe der Name Gottes über dem Täufling ausgerufen wird, handelt es sich um eine menschliche Gottesbezeichnung, nicht um einen dem Wesen Gottes eignenden Namen. Den namenlosen Gott im eigentlichen Sinne nennen zu wollen, wäre Wahnsinn (Ap. I, 61, 10 f.). Daher ist auch dem Mose in der Namensoffenbarung Ex. 3, 14 nicht, wie die Juden wähnen, der unsichtbare Gott selbst (63, 1), sondern sein Offenbarer, der Sohn erschienen (63, 13). Diese ganze Konzeption Justins von der Namenlosigkeit Gottes kann wegen ihrer Verbindung mit dem Begriff der Ungezeugtheit nicht direkt auf Platon zurückgeführt werden, sondern weist auf Philo zurück.⁹⁴ Es handelt sich dabei um eine eher gnostisch als philosophisch anmutende Argumentation. Viel näher kommt Irenäus dem philosophischen Sinn der Namenlosigkeit Gottes. Für ihn, wie schon ähnlich für Theophilus, hängt die Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens damit zusammen, daß Gott wegen seiner Größe über alles menschliche Erkennen erhaben ist.⁹⁵

⁹³ Andresen art. cit. ZNW 44, 167 n. 39 verweist auf Kelsos frgm. VI, 65; Albinos didask. 10, 164, 7. 28; Apuleius, de Platone I, 5; Maximus Tyr. or. 2, 10 a; 11, 9 d.

⁹⁴ Das hat E. R. Goodenough gegen Pfäffisch und andere Autoren wahrscheinlich gemacht (The Theology of Justin Martyr, Jena 1923, 130 mit Hinweis auf Philo de mut. nom. 13 ff.). In diesem Punkt bietet Philo tatsächlich die nächste Parallele, obwohl Goodenough's Bestreben, Justin ganz von Philo her zu deuten (vgl. p. 124), der unmittelbaren Berührung mit dem Platonismus nicht gerecht wird.

⁹⁵ Hierzu N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, 1925, 52 zu adv. haer. II, 13, 3 ff.; IV, 6, 3; 19, 2 f.; 20, 5 f.; V, 11. — Theoph. ad Autol. I, 3. Auch Ter-

Diese Erhabenheit über alles menschliche Erkennen erblickt Irenäus vornehmlich in Gottes Einfachheit, dergegenüber unsere unvermeidlich stückweisen Aussagen inadäquat bleiben (II, 13, 4 und 8 f.). Klemens von Alexandrien formuliert dann streng, in Übereinstimmung mit der Philosophie der Zeit, die Konsequenz der Einfachheit für die Gotteserkenntnis: Gott wird von keiner Kategorie erfaßt (Strom. V, 11). Die bei Irenäus und Klemens wirksame philosophische Betrachtung führt im Unterschied zur gnostischen die Namenlosigkeit und Unaussprechlichkeit auf die Unbegreiflichkeit, Unkenntlichkeit zurück. Diese ist der philosophisch fundamentale Sachverhalt.

Bei den älteren Apologeten wird die Unbegreiflichkeit Gottes mehr beiläufig erwähnt.⁹⁶ Bemerkenswert ist, daß Athenagoras ähnlich wie der mittlere Platonismus die Uerkennbarkeit Gottes und im gleichen Atemzug seine Erkennbarkeit allein durch den Nus behauptet (suppl. 10). Justin dagegen will auch dem Nus nicht ohne weiteres die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis zugestehen. Die zur Gotteserkenntnis erforderliche Verwandtschaft mit Gott eignet dem Nus nicht als solchem, sondern nur durch Besonnenheit und Gerechtigkeit (Dial. 4, 2), anders ausgedrückt — mit der Formulierung des jüdischen Gesprächspartners — wenn er durch den heiligen Geist geschmückt ist (4, 1). Der von Platon in der berühmten Formulierung seines 7. Briefes dargelegte Erkenntnisbegriff einer „plötzlichen“ Erleuchtung des der Wahrheit würdigen Geistes wird in Justins Dialog als eine „Brücke zur Wahrheit der Propheten“ benutzt. Die schon bei Platon mit dem natürlichen Nus nicht einfach identische, geistige Schau konnte „als Pneuma Hagion deklariert“ werden.⁹⁷ Bei diesem Resultat Justins ist es in der christlichen Lehre von der Gotteserkenntnis geblieben. Die patristische Theologie hat auch weiterhin festgehalten, daß der Mensch nicht von sich aus, sondern nur durch eine göttliche Erleuchtung Gott erkennen kann. Der Gedanke begegnet z. B. in Origenes' Auseinandersetzung mit Kelsos. Nur will Origenes nicht mehr, wie Justin, apologetisch an den philosophischen Erkenntnisbegriff anknüpfen, sondern glaubt einen spezifisch christlichen Satz gegen das Analogieprinzip des Kelsos zu verteidigen.⁹⁸

tullian sagt, Gott sei wegen seiner unermeßlichen Größe nur sich selber bekannt (Apol. 17, 3).

⁹⁶ Ker. Petr. 2; Aristides I, 2 nennt die Unbegreiflichkeit Gottes neben seiner Vollkommenheit, ähnlich wie später Tatian Vollkommenheit und Namenlosigkeit verbindet (or. IV, 2.5). Nach Justin verknüpft der Mensch mit dem Wort „Gott“ nur die angeborene Vorstellung eines unerkennbaren Wesens (Apol. II, 6, 3: *πράγματος δυσεξήγητον*).

⁹⁷ W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, ein Beitrag zur Interpretation des Proems von Justins Dialogus (Festschr. O. Regenbogen 1952, 163—82) 181. Vgl. Andresen art. cit. ZNW 44, 165 f. über den Zusammenhang mit Platon Ep. VII, 341 CD.

⁹⁸ Orig. c. Celsum VII, 42 (PG 11, 1481). Origenes erkennt die Voraussetzung einer göttlichen Hilfe für die Gotteserkenntnis in der platonischen Erleuchtungslehre wieder (ib. VI, 5; PG 11, 1296). Er bemerkt jedoch zu Platon Ep. VII, 341 CD, die Erleuchtungslehre sei schon vor Platon von Hosea und später von Johannes ausgesprochen worden.

Besondere theologische Bedeutung erhielt die Unbegreiflichkeit Gottes bei Irenäus und Klemens. Irenäus stellt einmal, nachdem er die Abhängigkeit der gnostischen Emanationslehren von den Neupythagoreern hervorgehoben hat (II, 14, 6), die Frage, ob diese Philosophen die Wahrheit erkannt haben. Er antwortet auf diese Frage nicht etwa mit einer nochmaligen Prüfung des Emanationsschemas selbst, sondern mit dem Hinweis: „Haben sie die Wahrheit erkannt, dann war es überflüssig, daß der Erlöser auf die Welt kam. Wozu kam er nämlich? Etwa um eine erkannte Wahrheit denen, die sie kennen, zur Erkenntnis zu bringen?“ (II, 14, 7). Irenäus teilt mit seinen gnostischen Gegnern die Auffassung, daß der Erlöser kam, um eine neue, unerhörte Gnosis zu vermitteln, und er greift gerade von dieser Voraussetzung her die schon der Philosophie bekannten Emanationslehren an. Die Unbegreiflichkeit Gottes wird ihm zur Voraussetzung und damit zum Anknüpfungspunkt für die christliche Offenbarungsbotschaft. Daraus erklärt sich, daß Irenäus wieder und wieder die Unfaßbarkeit Gottes betont. Ganz ähnlich kann bemerkenswerterweise auch Klemens sprechen. Wäre die dem Menschen nach Klemens angeborene, natürliche Gotteserkenntnis vollständig, dann wären Gottes Gebote und die Inkarnation überflüssig.⁹⁹ Aber die natürliche Gotteserkenntnis reicht nicht aus. Auch die Griechen haben Gott nur *κατὰ περιφρασιν*, nicht *κατ' ἐμπύρωσιν* erkannt.¹⁰⁰

Die Betonung der Transzendenz und der mit ihr verbundenen Unbegreiflichkeit Gottes ist in der katholischen Forschung beanstandet worden. Der christliche Gottesgedanke sei bei Justin durch eine platonisierende, „übermäßige Betonung der Transzendenz Gottes“ entstellt.¹⁰¹ Dazu muß gesagt werden, daß gerade in der Hervorhebung der Andersartigkeit Gottes gegenüber allem Außergöttlichen, wie sie in den Aussagen über die Unbegreiflichkeit Gottes am radikalsten ausgedrückt wurde, der philosophische Gottesgedanke dem christlich-jüdischen am nächsten kam.

Für den Glauben Israels ist Gott wesentlich der Verborgene. Nicht etwa weil er dem Menschen fern bliebe. Vielmehr ist Gott gerade in seinem Geschichtshandeln verborgen (Jes. 45, 15), und seine den Geschichtslauf lenkende Einsicht ist unerforschlich (Jes. 40, 28). Gerade in Jahwes Offenbarung haben die Israeliten nach dem Zeugnis des Deuteronomium keine Gestalt gesehen (Dtn. 4, 12 ff.). Heiligkeit ist das alttestamentliche Wort für Gottes Andersartigkeit. Jahwes Heiligkeit verwehrt nicht nur die Darstellung im Kultbild, sondern überhaupt jeden Versuch, ihm etwas zu vergleichen.¹⁰²

⁹⁹ Strom. V, 3, 2 f. Dazu E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, 35 f.

¹⁰⁰ Strom. VI, 39, 1; V, 134, 1; I, 91, 5; 92, 2. In seinen Darlegungen hierzu (p. 37 f.) stellt Molland mit Recht ein Schwanken in der Auffassung des Klemens von der Tragweite der natürlichen Gotteserkenntnis fest.

¹⁰¹ J. M. Pfäffisch, *Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910, 35 f. (vgl. 19 ff.).

¹⁰² Jes. 40, 25: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich wäre wie er, spricht der Heilige“. Den Hinweis darauf, daß Deuterojesaja durch diese Zurückweisung alles Vergleichens eine umfassende Begründung des Bilderverbotes gibt, verdanke ich K. Koch.

Wenn Philo die Unbenennbarkeit Gottes aus dem zweiten Gebot begründet hat, so traf er damit gewiß nicht dessen historischen Sinn, aber er entfernte sich vielleicht doch nicht allzusehr vom Geist des Alten Testaments. In jedem Benennungsakt ist ja etwas von der Besitzergreifung wirksam (Gen. 2, 19!), der in bezug auf Gott durch das Verbot des Namensmißbrauchs ebenso wie durch das Bilderverbot gewehrt werden soll.¹⁰³ Auch dem Urchristentum ist das Wissen von der heiligen Andersartigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes nicht verloren gegangen. Es liegt der ganzen urchristlichen Verkündigung zugrunde, wenn es auch selten ihr Gegenstand ist. Immerhin hat Paulus nicht nur von der Unerforschlichkeit der Ratschlüsse Gottes (Röm. 11, 33) und von seiner Unsichtbarkeit für leibliche Augen (Röm. 1, 20) gesprochen, sondern scheint auch die Unerkennbarkeit des eigentlichen Wesens Gottes für menschliches Begreifen vorausgesetzt zu haben.¹⁰⁴

Daß die frühchristliche Theologie gerade an die philosophischen Feststellungen der Andersartigkeit, der Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes angeknüpft hat, das ist also gewiß kein Grund, sie zu tadeln. Die Art freilich, wie sich die Theologie seit Irenäus und Klemens die philosophische Feststellung der Unbegreiflichkeit Gottes zunutze gemacht hat, ist zwar bestechend, aber doch bedenklich. Die philosophische These der Unbegreiflichkeit Gottes eignet sich nämlich nicht als Hohlraum, der durch irgendwelche Offenbarungsinhalte ausgefüllt werden könnte. Jene Feststellung kann nicht ohne weiteres als bloß vorläufige Unkenntnis gedeutet werden, die durch die Offenbarung beseitigt wird. Denn sie meint doch, daß Gott dem Menschen *wesentlich* unbegreiflich ist und bleibt. Von daher wird jeder Offenbarungsanspruch, der dennoch Gotteserkenntnis vermitteln will, entweder als Illusion oder bestenfalls als Symbol für das im Grunde Unaussagbare beurteilt werden. Als symbolisch hat denn auch die Theologie selbst bei den Alexandrinern und besonders später beim Areopagiten unter dem Einfluß des Neuplatonismus ihre positiven Aussagen über Gott betrachtet. In der Konsequenz dieses Weges wäre es um die Eigenständigkeit der theologischen Gotteslehre geschehen. Sie könnte nur symbolische Illustrationen zum philosophischen Gottesbegriff liefern. Aber ist es eine echte oder gar die einzige Alternative zu diesem Irrweg, die philosophische Gotteslehre inhaltlich zu ergänzen und so heterogene Elemente äußerlich zu verbinden? Wäre nicht an die Philosophie die Frage zu richten gewesen, ob sie denn ihrerseits mit der Unbegreiflichkeit und Andersartigkeit Gottes ganz ernst macht? Hätte nicht das „Neue“ der christlichen Botschaft in bezug auf die Gotteserkenntnis darin erblickt werden können, daß nur im Blick auf Gottes Gegenwart im Geschick Jesu Christi der Mensch die Unbegreiflichkeit

¹⁰³ Vgl. Gerh. v. Rad, *Theologie des AT I*, 216 und ebd. Anm. 63 zu K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, 1956, 153 f.

¹⁰⁴ Die Formulierung „das, was erkennbar ist von Gott“ Röm. 1, 19 ist limitativ zu verstehen und erinnert, wie M. Pohlenz *ZNW* 42, 1949, 71 f. zeigen konnte, an die jüdisch-hellenistische und bes. philonische Exegese von Ex. 33. Sie impliziert, wie sich aus dem Vergleich ergibt, daß Gottes eigentliches Wesen ja doch unerkennbar bleibt.

Gottes aushalten kann, um so im Angesicht der Wahrheit Gottes auch wahrhaft Mensch zu sein? Dieser Weg kritischer Anknüpfung an die philosophische Feststellung der Unbegreiflichkeit Gottes ist von der christlichen Theologie nicht beschritten worden. Der schöne Satz Tertullians, man begreife Gott eben dadurch, daß man ihn als unbegreiflich erkennt (Apol. 17, 3), hat für sein Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus keine Folgen gehabt. Die Offenbarung wurde nicht als Offenbarung des unbegreiflichen Gottes, sondern als positive Ergänzung seiner Unbegreiflichkeit verstanden. Die in immer neuen Wendungen wiederholte These des Irenäus, daß Gott zwar seiner Größe nach uns unbekannt ist, aber durch seine Liebe in Christus sich uns erkennbar macht,¹⁰⁵ könnte gar den Anschein erwecken, als ob der Mensch durch die Christusoffenbarung darüber hinaus wäre, der Unbegreiflichkeit Gottes standhalten zu müssen. Das wäre freilich ein Mißverständnis. Irenäus unterscheidet hier ausdrücklich die durch Gottes liebende Herablassung erschlossene Erkenntnis von einer Erkenntnis, die Gott in seiner ganzen Größe erfassen würde. Auch der an Christus Glaubende sieht sich noch der unbegreiflichen Größe Gottes gegenüber. Aber Irenäus sagt nun eben doch nicht, daß überhaupt erst der an Christus Glaubende des unbegreiflichen Gottes gewahr wird und daß die liebende Herablassung Gottes dem Menschen diese Existenz in der unverdeckten Gegenwart des unbegreiflichen Gottes erschließt und gerade darin ihre Offenbarungsqualität hat. Irenäus, der die Unbegreiflichkeit Gottes so treffend gegen gnostische Spekulationen ins Feld führen konnte,¹⁰⁶ hätte Ähnliches auch gegen die philosophische Theologie einwenden können, nämlich daß sie von ihren Voraussetzungen aus die postulierte Unbegreiflichkeit Gottes gar nicht in ihrer vollen Tragweite gelten zu lassen vermöge und in ihren Entwürfen des Gottesbegriffs unvermeidlich dagegen verstoße. Irenäus hätte dann das Neue der Gottesoffenbarung in Christus eben in der unverhüllten Unbegreiflichkeit Gottes in seiner Offenbarung finden können. Indem er diese Usurpation des philosophischen Gottesbegriffs — dem seine Auseinandersetzungen ja auch gar nicht in erster Linie galten — unterließ und stattdessen den Inhalt der Liebesoffenbarung Gottes als etwas zweites neben die unbegreifliche Größe Gottes setzte, hat er einen verhängnisvollen Weg beschritten, die Bahn eines von der Philosophie wie von der Theologie her eigentlich unmöglichen Kompromisses, den Weg der Übereinanderschichtung philosophischer und spezifisch offenbarungstheologischer Elemente im Gottesbegriff, den Weg also, dessen klassische Ausgestaltung viel später das Werk der lateinischen Scholastik sein sollte.

¹⁰⁵ Iren. III, 24, 2; vgl. IV, 20, 1 u. ö. Auf der liebenden Herablassung Gottes zu uns beruht die Möglichkeit, ihn — wenn auch unangemessen — zu bezeichnen: II, 13, 14.

¹⁰⁶ Iren. adv. haer. II, 13, 4.

4. Auswirkungen des Rückschlußverfahrens: Unveränderlichkeit, Einfachheit, Eigenschaftslosigkeit

Mit den Gottesbeweisen¹⁰⁷ hat die frühchristliche Theologie das Verfahren des Rückschlusses von der Welt auf ihren vorauszusetzenden Ursprung¹⁰⁸ übernommen. In erster Linie sollte damit die Kenntnis des natürlichen Menschen vom Dasein Gottes aufgewiesen werden, — vom Dasein des Einen Gottes, dessen Offenbarung die Verkündigung bezeugte. Dieses Anliegen ist insofern nicht unbiblisch, als auch Paulus großes Gewicht darauf legte, daß kein Mensch sich entschuldigen kann, er kenne Gott nicht. Freilich sprach Paulus von diesem Wissen als von einer gottesetzten, für den Menschen unentrinnbaren Wirklichkeit, bei der er durch Gottes Gericht behaftet wird.¹⁰⁹ Hier war von einer Kundgabe Gottes, nicht von einer rückschließenden Erkenntnismöglichkeit des Menschen die Rede (Röm. 1, 19). Was der Mensch dazu tut, ist vielmehr die Verkehrung der göttlichen Wahrheit (1, 21 ff.). Als solche Verkehrung hatte Paulus zwar zunächst den polytheistischen Volksglauben im Blick, aber es hätte zweifellos der Intention des Paulus entsprochen, diese Verkehrung auch in der Fragestellung der Philosophie aufzudecken (Röm. 3, 9 ff.). Indem diese paulinische Brechung hinsichtlich der philosophischen Gottesfrage von der frühchristlichen Theologie vernachlässigt wurde, indem das philosophische Rückschlußverfahren nicht als Gegenstand kritischer Anknüpfung, sondern als gültige Erkenntnismöglichkeit aufgenommen wurde, kamen auch die in der philosophischen Gottesfrage steckenden Vorentscheidungen über das Wesen Gottes zum Tragen. Das philosophische Rückschlußverfahren hatte ja ursprünglich keineswegs bloß die Funktion, die Existenz des Göttlichen zu erweisen, — diese war eigentlich schon vorausgesetzt —, sondern es sollte die Wesensart der Gottheit erschließen. So wirkte auch in der frühchristlichen Theologie das Rückschlußverfahren als Vorentscheidung über bestimmte Wesenszüge des Gottesbegriffs, die somit unabhängig von der geschichtlichen Offenbarung erkennbar zu sein schienen, ohne noch einer kritischen Brechung zu bedürfen. Man sah offenbar nicht, daß in der Konsequenz der philosophischen Frage-

¹⁰⁷ Außer Tatian und Theophilus, auf die oben Anm. 3 hingewiesen ist, vgl. Aristides 13, 7 und 1, 1—2; Athenag. 13, 1 f.; 16, 2 f.; Minuc. Felix 17 f.; Iren. II, 9, 1 und bes. II, 25, 2. Justin spricht II, 6, 3 von einem angeborenen Wissen um ein unbegreifliches göttliches Wesen, denkt aber, wie II, 6, 3 zeigt, bei der natürlichen Gotteserkenntnis eher an reine, immaterielle Schau als an einen Rückschluß aus der Ordnung der Welt (vgl. W. Schmid art. cit. p. 176 zu dial. 4, 1).

¹⁰⁸ Das Wort *arché* selbst wird in der frühchristlichen Theologie nur selten auf Gott angewendet, z. B. Tatian IV, 3, häufiger bei Iren. (II, 1, 1; 2, 3 u. ö.) Das liegt vor allem wohl daran, daß der Ausdruck in der zeitgenössischen Philosophie nicht dem Göttlichen vorbehalten blieb (vgl. oben III, 1).

¹⁰⁹ So G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, 1952, 19 ff. Röm. 1, 19 „weist von vornherein auf die Freiheit und Majestät Gottes. Eine Beschreibung des Wesens Gottes findet sich darum bei Paulus nicht, in der sich die von der Betrachtung der Welt *via comparationis* oder *negationis* aufsteigende Weisheit ergeht“ (20).

stellung eine Verengung des biblischen Gottesgedankens, eine Verkürzung seiner transzendenten Freiheit und Allmacht liegen mußte. Wenn diese Verkürzung sich nicht auf der ganzen Linie auswirkte, sondern nur in einer Reihe von Punkten, von denen die beiden wichtigsten im folgenden behandelt werden sollen, wenn dagegen die Gedanken der Allmacht und Freiheit Gottes ausdrücklich verteidigt worden sind, so geschah das im Widerspruch zu der dem Rückschlußverfahren von Hause aus innewohnenden Tendenz.

a) Zu dem aus der Frage nach dem Weltgrund erwachsenen Gottesbegriff gehört, wie wir sahen, wesentlich das Prädikat der Unveränderlichkeit. Schon Aristides hat sich diesen Begriff zueigen gemacht.¹¹⁰ Justin bekämpfte den stoischen Pantheismus durch das Argument der Platoniker, daß Gott sich dann mit der Welt wandeln müßte (Apol. II, 7, 9), und behauptete dagegen die Unvergänglichkeit Gottes im Sinne der Unveränderlichkeit (Apol. I, 20, 2). Die Unveränderlichkeit Gottes wurde von den Apologeten in enger Verbindung mit seiner Ewigkeit und Anfangslosigkeit gedacht. Justin konnte Unwandelbarkeit und Ewigkeit nebeneinanderstellen (Apol. I, 13, 4), Aristides sah in der Anfangslosigkeit die Voraussetzung der Unveränderlichkeit¹¹¹ und Athenagoras erblickte in der Anfangslosigkeit die grundlegende Bedingung der Ewigkeit, so daß „allein der ungewordene Gott ewig ist“.¹¹² Die fundamentale Bedeutung kommt dabei offensichtlich der Anfangslosigkeit zu; sie bildet die Grundlage für die Ewigkeit und ebenso für die Unveränderlichkeit: Gott ist „unveränderlich, weil ohne Anfang“.¹¹³ Die Anfangslosigkeit (bzw. Ungewordenheit) wird bei Athenagoras ihrerseits dadurch begründet, daß ein Werden nur im Bereich des nicht (voll) Seienden stattfinde, während das (wahrhaft) Seiende über das Werden erhaben sei.¹¹⁴ Daß die Anfangslosigkeit bereits im Gedanken einer

¹¹⁰ Aristides Apol. 4, 1: ἀφθαρτός τε καὶ ἀαλλοίωτος. Das Prädikat der Unvergänglichkeit steht dabei im Vordergrund (ebd. 1, 4; 4, 3; 7, 1) und nimmt im Kerygma Petri noch allein die Stelle ein, die es später mit dem inhaltlich nahestehenden, aber abstrakteren und auch schärferen Begriff der Unveränderlichkeit teilen sollte. Zu aphthartos vgl. auch schon Röm. 1, 23 und 1. Tim. 1, 17. Zwischen beiden Begriffen besteht hinsichtlich ihrer Tragweite ein wesentlicher Unterschied. Der Begriff der Unvergänglichkeit erzwingt nicht die schwerwiegenden Konsequenzen, die der Begriff der Unveränderlichkeit mit sich bringt: Unvergänglich kann auch ein lebendig sich wandelndes Wesen sein.

¹¹¹ Aristides 1, 4: Et quod eum sine initio esse dico significat omnia quae initium habeant finem quoque habere; et quod finem habeat, dissolubile esse.

¹¹² Athenag. suppl. 4, 1 und 8, 3. Athenagoras schreibt nach der besseren Lesart ἀγέννητος, nicht ἀγέννητος. Sehr bedeutsam ist der Unterschied dieser beiden Wortformen für sich allein sowieso nicht, da sie — wie G. L. Prestige gezeigt hat — promiscue gebraucht werden (vgl. God in Patristic Thought Ld. 1956, 37—54).

¹¹³ Theoph. ad Autol. II, 4. Die Unveränderlichkeit ist nicht erst, wie W. Elert will, „die unvermeidliche Folge des platonischen Ewigkeitsbegriffes“. (Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 1957, 43). Sie steht vielmehr in historisch und sachlich ursprünglichem Zusammenhang mit der Frage nach der archē.

¹¹⁴ Athenag. suppl. 4, 2: οὐ τὸ ὄν οὐ γίνεταί, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν. Daß Gott nicht geworden ist, kann als Äquivalent für den Ausdruck Anfangslosigkeit angesehen

letzten archē implizit mitausgesprochen ist, wie schon Anaximander erkannt hatte, fand prägnanten Ausdruck in Tatians Formel, Gott sei der anfangslose Anfang aller Dinge (or. IV, 3).

Der enge Zusammenhang der Unveränderlichkeit mit der Anfangslosigkeit kommt bei Theophilus durch Parallelisierung beider Prädikate zum Ausdruck (I, 4). Dabei verknüpfte Theophilus die Unveränderlichkeit mit der Unsterblichkeit, und daran wird die Heilsbedeutung sichtbar, die dieses göttliche Prädikat in der altkirchlichen Theologie besessen hat: Die abbildliche Teilnahme an der göttlichen Unveränderlichkeit verbürgt auch dem Menschen Unsterblichkeit (Tatian or. VII, 1). Diese Teilnahme realisiert sich für Tatian durch Gotteserkenntnis, verbunden mit gerechtem Wandel.^{114a} Justin sagt ausdrücklich: Die Tugend verleiht Unvergänglichkeit (Apol. II, 7 f.). Die Unveränderlichkeit Gottes war also nicht nur ein abstraktes Theorem, sondern ein Hinweis auf den Heilsweg, insofern durch Tugend Beständigkeit und mithin Unsterblichkeit, also auch Gottähnlichkeit erlangt wird.

Daß dieser Heilsweg der Homoiosis Theo dem urchristlichen Heilsglauben nicht entspricht, bedarf kaum eines Nachweises. Daß diese Differenz mit der Differenz im Gottesverständnis (hinsichtlich der Freiheit Gottes!) zusammenhängt, kann hier nur am Rande erwähnt werden. Die Differenz im Gottesverständnis selbst äußert sich an dieser Stelle darin, daß die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes den biblischen Zeugnissen nicht nur unbekannt, sondern auch nicht ohne weiteres gemäß ist. Freilich sagt Paulus: „Unwandelbar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (Röm. 11, 29). Ähnliches scheint die häufige Zusage, daß Gott seine Beschlüsse nicht ändert, nicht „bereut“, zu meinen. „Er lügt nicht und läßt sich nicht gereuen; denn er ist kein Mensch, daß er sich gereuen ließe“ (1. Sam. 15, 29). Auch Hebr. 6, 17 f. begründet die Verlässlichkeit der göttlichen Verheißung so: ist es doch unmöglich, daß Gott gelogen haben sollte. Solche Worte sind jedoch vom philosophischen Gedanken des unbeweglichen Weltgrundes tief verschieden. Zwar sagt der Begriff der Unveränderlichkeit richtig, daß Gott kein entstehendes und vergehendes Ding ist. Insofern Veränderlichkeit uns nur in Verbindung mit diesem Prozeß des Entstehens und Vergehens bekannt ist, kann der Urheber der Welt in der Tat nicht veränderlich sein, wenn in ihm der Bestand aller Dinge gründen soll. Aber Unveränderlichkeit sagt zu wenig, insofern als Gott nicht nur unbeweglich das Vorhandene in seinen gesetzmäßigen Abläufen begründet und erhält, sondern in sich den unendlichen Reichtum immer neuer Möglichkeit hat, in deren Realisierung die Freiheit seines unsichtbaren Wesens sich manifestiert. Deshalb ist Gott, wiewohl ungeworden und unvergänglich, doch nicht unbeweglich, sondern in diesem inneren Reichtum der Lebendige. Daher kann es in scheinbarem Widerspruch zu 1. Sam. 15, 29 und den andern oben genannten Worten von

werden und wird besonders bei Athenagoras immer wieder betont. Vgl. auch Minucius Felix dial. Oct. 18, 7.

^{114a} Hierzu Elze a.a.O. 98 ff.

ihm auch heißen, er lasse sich etwas gereuen (Jer. 18, 8.10; Gen. 6, 6). Die Dauerhaftigkeit der Welt hängt freilich daran, daß Gott nicht von einer Möglichkeit zur andern springt, sondern seine schöpferischen Entscheidungen durchhält, sie „nicht ändert“, nicht einfach wieder fallen läßt. Aber daß Gott sich in seinem Tun nicht ändert, das ist nicht Ausdruck einer sein Wesen konstituierenden Unbeweglichkeit, sondern das ist ebenso wie die schöpferische Tätigkeit selbst Gottes freie, jeweilige, vom Menschen nicht vorwegzunehmende Entscheidung. Es ist identisch mit der Treue Gottes. In seiner Treue läßt Gott sein voriges Tun nicht einfach um der neuen Möglichkeiten seiner Freiheit willen fallen, sondern nimmt das Vorige in das Neue mit auf. Das erst ermöglicht eine Dauerhaftigkeit, Kontinuität des Geschaffenen. Insofern ist in der Tat nicht nur die Unvergänglichkeit Gottes selbst, sondern auch eine Stetigkeit und Kontinuität seines Wirkens Voraussetzung für den Bestand der Welt. Aber die Ermöglichung einer bestimmten Ordnung und Dauer ist doch nur ein Teilaspekt des lebendigen göttlichen Wirkens. Dieser Teilaspekt wird durch die philosophische These der Unveränderlichkeit des Urgrundes gleichsam isoliert und zur Totalanschauung erhoben. Dadurch vernachlässigt der philosophische Gottesgedanke das Moment der Freiheit in der Stetigkeit des göttlichen Handelns und verliert damit zugleich die Kontingenz der Weltwirklichkeit aus dem Blick. Die Treue Gottes aber vollzieht sich als freier Akt gerade in seinem kontingenten, geschichtlichen Handeln. Dagegen mußte der Begriff einer naturhaften Unveränderlichkeit Gottes das theologische Verständnis seines geschichtlichen Handelns behindern, und er hat das in kaum überschätzbarem Ausmaß getan. Bildet er doch den Hintergrund für den Gedanken der Apathie Gottes, der das altkirchliche christologische Denken bis hin zum theopaschitischen Streit so verhängnisvoll bestimmt hat.¹¹⁵ Vor allem aber mußte die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes dazu führen, den Übergang zu jeder Neuerung im Verhältnis von Gott und Mensch möglichst auf seiten des Menschen zu suchen. So mußte die Menschwerdung Gottes hinter dem Gedanken einer Annahme der menschlichen Natur durch Gott zurücktreten.¹¹⁶ Darüberhinaus mußte die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes dahin drängen, diese „Annahme“ eines Menschen durch Gott im Schema der Homoiosis Theo zu denken, sie also im sittlichen Streben Jesu selbst verwirklicht zu finden, eine Tendenz, die von Origenes und Paul von Samosata bis in die spätere antiochenische Christologie hinein spürbar ist.¹¹⁷ Diese christologischen Auswirkungen stehen vielleicht in tieferem Zusammenhang damit, daß an der Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes auch pelagianische Anschauungen einen Anhaltspunkt finden mußten. Wenn Gott unveränderlich ist, muß ja wohl aller Wandel im

¹¹⁵ Dazu W. Elert a.a.O. 71 ff., 121 f. ¹¹⁶ ebd. 43.

¹¹⁷ Vgl. A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I, 1951, p. 64 f. (Origenes), p. 127 (eine Äußerung des Eustathios Ant. [frgm. 15 = de anima adv. arian] zur Intention der Arianer), p. 147 f. (Theod. Mopsuest., Hom. cat. V, 11. 14).

Heilsstand des Menschen mit einer Veränderung auf seiten des Menschen selbst anheben. In der Nähe dieser Grundanschauung bleibt es auch, wenn die durch Christus vollbrachte Wendung zum Heil, vom Zorn zur Gnade, im Sinne eines zugespitzten Dyotheletismus auf den Menschen Jesus, seinen verdienstlich freien Willen, zurückgeführt wurde, wie es bei Anselm von Canterbury geschah.¹¹⁸ Auf der gleichen Linie liegt endlich noch der Ansatzpunkt für die Entstehung der Lehre von der *gratia creata* in der Scholastik des 12. Jahrhunderts, das sog. „Bekehrungsargument“: Daß der Mensch aus dem von Gott Verdamnten zum von Gott Geliebten wird, das kann wegen der Unveränderlichkeit Gottes nicht aus einer göttlichen Zuwendung erklärt werden, sondern nur durch eine Veränderung auf seiten des Menschen. Diese Veränderung darf freilich nicht im Bereich der natürlichen Kräfte des Menschen selbst liegen — das wäre pelagianisch — aber sie muß, wenn auch als übernatürliche Zierde, doch ein Bestandteil des von Gott verschiedenen Geschöpfes Mensch sein, um ein neues Urteil des unveränderlichen Gottes über diesen Menschen zu motivieren.¹¹⁹ Die Tragweite der Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes läßt sich an diesen Beispielen ermessen. Die Schwierigkeit, irgendein spontanes Handeln Gottes mit dem metaphysischen Begriff der wesenhaften Unveränderlichkeit zu vereinen, ist ja auch völlig verständlich. Die Epikureer haben bekanntlich wegen der Unveränderlichkeit des Göttlichen jedes Eingreifen der Götter in die sich wandelnde Welt und in die menschlichen Geschehnisse abgelehnt.¹²⁰ Wenn demgegenüber die Stoa und im Anschluß an die Stoiker auch der mittlere Platonismus und die frühchristliche Theologie auf der Grundlage der Allgegenwart Gottes¹²¹ die providentielle Lenkung der Welt in allen Einzelheiten des Geschehens betonte,¹²² so war damit doch kein Wirklichkeitsverständnis im Zeichen der Kontingenz göttlichen Handelns erreicht, weil die Vorsehung als göttlicher

¹¹⁸ Besonders deutlich kommt diese Anschauung in der meditatio XI De redemptione humana zum Ausdruck: Dedit itaque humana natura Deo in illo homine sponte et non ex debito quod suum erat ut redimeret se (!) in aliis, in quibus quod ex debito exigebatur, reddere non habebat . . . Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed sola libera voluntate (PL 158, 765 c). Vgl. Cur Deus Homo I, 8; II, 11.

¹¹⁹ Hierzu J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, I. Das Wesen der Gnade, 1942.

¹²⁰ Vgl. Ueberweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums, 12. Aufl. 1925, 451.

¹²¹ Die Allgegenwart Gottes wird von der frühchristlichen Theologie in starken, räumlich klingenden Wendungen ausgedrückt. So heißt es bei Aristides: (Deum) ab nullo comprehensum esse, sed ipsum omnia comprehendere (Apol. 1, 4). Vgl. ähnliche Äußerungen Philos bei Wolfson I, 247 ff., sowie Bereschith Rabba c. 68 (zit. bei Goodenough, Theolog. Justin Martyr, Jena 1923, 126 zu Justin dial. 127, 1—2). Theophilus formuliert noch anschaulicher: Gottes Odem umschließt alles, wie ein Granatapfel Gehäuse und Kern (ad Autol. I, 5). Daß Gott alles umfaßt, selbst aber unumfaßbar ist, wurde in der christlichen Literatur schon vom Hirten des Hermas (mand. 1) ausgesprochen. Irenäus begründete, daß Gott von nichts umschlossen wird, damit, daß er sonst nicht Gott wäre, weil was umschließt größer ist als das Umschlossene (adv. haer. II, 1, 2; vgl. II, 30, 9; IV, 20, 2). Weil Gott, der alle Dinge umschließt, selbst von nichts umschlossen wird, kann Theophilus (II, 10) mit Philo (Leg. Alleg. I, 44) sagen, daß Gott sein eigener Ort ist.

Weltplan immer noch ein rationales Werdegesetz der Welt blieb. Das zeigte sich besonders deutlich am Scheitern der immer wiederholten Versuche, Vorsehung und Kontingenz (besonders im Falle der menschlichen Freiheit) zu vereinen. Gewiß konnte die Metaphysik der Vorsehung, wie Hal Koch gezeigt hat, bei den Alexandrinern zum Rahmen eines umfassenden, systematisch durchgeführten Entwurfes, der die ganze heilsgeschichtliche Tradition unter dem Thema einer Erziehung der Menschheit verarbeitete, gestaltet werden. Aber auch in der Metaphysik der Vorsehung war der göttliche Weltgrund nicht als der kontingent Handelnde, sondern als Weltgesetz verstanden. So hat die Konzeption der Vorsehung, abgesehen davon, daß die von ihr vorausgesetzte Vorstellung Gottes als Bewußtseinswesen mit seiner Transzendenz unverträglich ist, den tiefen Gegensatz zwischen dem unveränderlichen Weltgrund und dem geschichtlich handelnden Gott doch mehr verdeckt als wirklich überbrückt.

b) Die Unveränderlichkeit der ersten Ursache führt auf den Gedanken ihrer Einfachheit. Wir sahen, daß nach Platon alles Zusammengesetzte auflösbar, mithin veränderlich ist. Unveränderlich kann also nur ein gänzlich einfaches Wesen sein. Auch dieses Postulat, das sich aus dem Ansatz der rückschließenden Frage nach dem letzten Ursprung ergibt, ist bei Philo¹²³ und in der frühchristlichen Theologie¹²⁴ übernommen worden. Aristides hebt die Einfachheit Gottes mit dem Hinweis hervor, daß Zusammensetzung das Merkmal des Geschöpflichen sei.¹²⁵ Dabei ist wohl an die Ansprache des Demiurgen an die Götter in Platons *Timaios* gedacht. Deutlicher wird das von Aristides angedeutete Argument bei Athenagoras formuliert: Als der Ungewordene und Affektlose ist Gott unteilbar (suppl. 8, 2). So folgt die Einfachheit aus der Unveränderlichkeit. Auch Tatian erwähnt die Einfachheit Gottes mehrfach.^{125a} In Justins Dialog benutzt der Platoniker die unterschiedslose Einfachheit des Ungewordenen als Argument dafür, daß es nur einen Gott geben kann.¹²⁶

Eine besonders bedeutsame Rolle spielt die Einfachheit Gottes bei Irenäus. Er wirft den Gnostikern vor, mit ihren Emanationslehren die Einfachheit Gottes zu verletzen. „Wer also vom Verstand Gottes spricht und diesen

¹²² Schon 1. Klem. 20 entfaltet ausführlich den Gedanken der Vorsehung (Der Begriff 24, 5). Justin Apol. I, 28 wendet sich gegen die epikuräische Leugnung der Vorsehung; andererseits verteidigt Justin aber I, 43 die Willensfreiheit des Menschen, um seine Verantwortlichkeit zu wahren, gegen den Fatalismus der Heimarmenelehre (vgl. auch Tatian or. VIII, 1 ff.).

¹²³ Hierzu Wolfson, Philo II, 98 ff. (vgl. aber oben Abschn. I., Anm. 38).

¹²⁴ Wegen der sogleich zu erwähnenden Belege ist es nicht möglich, die Einfachheit mit W. Philipp (Art. Eigenschaften Gottes in: RGG 3. Aufl. Bd. II, col. 358) als ein *specificum* nur der westlichen Gotteslehre zu behandeln.

¹²⁵ Aristid. Apol. I, 5: *forma ei non est, nec constitutio membrorum; cui enim haec sint, socius rerum creaturarum est.*

^{125a} Tatian or. V, 2 und XV, 2 (zum letzteren Beleg ausführlich Elze a.a.O. 66 ff.).

¹²⁶ Dial. 5, 5 f., vgl. 114, 3 und E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, p. 127 f., wo auch über die Stellung Justins zur Frage nach einer „Gestalt“ Gottes gehandelt wird.

Verstand ein besonderes Erzeugnis sein läßt, der predigt Gott als ein zusammengesetztes Wesen, als wenn Gott etwas anderes wäre als der ursprüngliche Verstand“ (II, 28, 5; vgl. 13, 5). Die Gnostiker übertragen die Vielheit auseinander hervorgehender geistiger Momente, wie sie beim Menschen als einem zusammengesetzten Wesen vorkommen, unbesehen auf Gott und verkennen damit seine Einfachheit, die ihn von den Geschöpfen unterscheidet (II, 13, 3) . . . et simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas, et totus ennoea et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum (ib.). Was die Gnostiker als Emanationen unterscheiden, das ist in Gott alles eins und nur in unserer Benennung verschieden.¹²⁷

Für Irenäus besagt der Begriff der Einfachheit Gottes, daß in ihm die Fülle aller Vollkommenheiten und Eigenschaften im Modus der Einheit verwirklicht ist. Das bedeutet doch nun aber zugleich, daß streng genommen keine dieser Eigenschaftsbezeichnungen auf Gott wirklich zutrifft, insofern jede Eigenschaft nur im Unterschied von andern ist was sie ist. Die schlechthin einfache Wesenheit Gottes ist daher nicht nur als Inbegriff aller Vollkommenheiten zu charakterisieren, sondern mit wenigstens dem gleichen Recht als eigenschaftslos, qualitätslos, — eine Konsequenz, die Irenäus freilich ganz fern lag. Daß der erste Ursprung wegen seiner Einfachheit qualitätslos (*ἁπλοῖος*) ist, geht der Sache nach auf Platon zurück.¹²⁸ Philo hat die Eigenschaftslosigkeit Gottes in dem Sinne, daß es in Gott keine einer Substanz anhaftenden sinnlichen Akzidenzien gibt, wiederholt erwähnt.¹²⁹ Die Eigenschaftslosigkeit Gottes schließt nach Philo auch ein Fehlen jeglicher Gestalt (*μορφῇ*) in sich.¹³⁰ In der frühchristlichen Theologie begegnet der Terminus *ἁπλοῖος* zunächst nicht.^{130a} Aber der Satz des Aristides, daß Gott weder Farbe noch Gestalt besitze,¹³¹ ähnelt der These Philos

¹²⁷ An diesen Gedanken über die Einfachheit Gottes bei Irenäus ist nur die antignostische Spitze original; die Substanz des Gedankens entstammt der philosophischen Tradition. Von einer „Einfachheit Gottes im Sinne einer lebendigen Persönlichkeit“, wie N. Bonwetsch (Die Theologie des Irenäus, 1925, 54) will, kann man nicht sprechen: Diese beiden Begriffe haben nichts miteinander zu tun. Zwar hat in der Tat Irenäus' Gottesgedanke durch die Hervorhebung des Willensmomentes stark personhafte Züge. Aber das steht zum Begriff der Einfachheit eher in Spannung, da die Einfachheit die Tendenz hat, jeden bestimmten Eigenschaftsbegriff zu transzendieren.

¹²⁸ Resp. VI, 509 b. Platon verwendet hier nicht den Terminus *ἁπλοῖος*; aber das berühmte *ἐπέκεινα οὐσίας* schließt die Bestimmungslosigkeit in sich. Vgl. Phaidr. 247 c.

¹²⁹ Wolfson Philo II, 104 ff.

¹³⁰ ib. 105 zu Immut. 11, 55—56.

^{130a} Der Begriff der Apathie (seit Ing. Eph. 7, 2; Pol. 3, 2) hat noch bei Iren. und Tert. nach Elert op. cit. 74 nur den Sinn der Leidensunfähigkeit, noch nicht den weiteren der Qualitätslosigkeit.

¹³¹ Apol. I, 5. Daß Gott keine Farbe, also keine sinnlichen Qualitäten, hat, sagt nur der armenische Text; der syrische beschränkt sich darauf, Gott Gestalt (Hennecke gibt als gr. Äquivalent *σχῆμα* an) abzusprechen.

von der Gestaltlosigkeit Gottes. Noch näher berührt sich der Satz des Aristides mit Platon Phaidros 247 c. Andresen hat gezeigt, daß diese Beschreibung der intelligiblen Welt des Wahren und Guten im mittleren Platonismus überall zur Charakteristik der Gottheit verwendet worden ist, so bei Plutarch und Kelsos.¹³² Auch in Justins Dialog gebraucht der Platoniker die Wendung, Gott sei ohne Farbe und Gestalt.¹³³ Damit ist festgestellt, daß Gott frei von sinnlichen Qualitäten zu denken ist. An derselben Stelle fährt Justin fort, daß es auch keine quantitativen Bestimmungen (*μέγεθος*) in Gott geben kann. Daß Justin diese platonischen Überzeugungen auch selbst geteilt hat, läßt seine Polemik gegen die Götterbilder, deren sinnliche Gestalt der Gottheit nicht angemessen ist, erkennen.¹³⁴ Mit der Ablehnung einer den Sinnendingen ähnlichen Gestalt leugnet Justin nun aber nicht jede Gestalt der Gottheit überhaupt; vielmehr wirft er den Götterbildern vor, daß sie „nicht die Gestalt Gottes“ besitzen (ib.). Und Theophilus spricht geradezu von einer unaussprechlichen, unbeschreiblichen und für leibliche Augen unsichtbaren „Gestalt“ Gottes (ad Autol. I, 3). Die Aussagen der Apologeten, daß Gott keine Farbe und (sinnliche) Gestalt habe, bringen also nur die Immaterialität Gottes und nicht¹³⁵ eine gänzliche Qualitätslosigkeit zum Ausdruck. Die Apologeten haben noch nicht die vollen Konsequenzen aus der Einfachheit in Richtung auf die gänzliche Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens gezogen, obgleich Justin einmal das *ἐπέκεινα οὐσίας* zitiert (Dial. 4, 1). Noch Origenes hat, wiewohl auch und gerade er alle sinnlichen Bestimmungen, „Farbe und Gestalt“, vom Begriff Gottes fernhielt, mit Betonung von Gott eigentümlichen Eigenschaften gesprochen (*ἰδία ποιότης*). Er hatte dabei besonders, wie Justin, die Güte Gottes im Blick.¹³⁷ Inzwischen war aber von Albinos bereits der Weg der radikalen Negation auch aller geistigen Bestimmungen in der Gotteserkenntnis beschritten worden. Albinos erklärte ausdrücklich (was man bei Philo

¹³² Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44, 1952/3, 166. Vgl. Plutarch de Iside 76; Kelsos frgm. VI, 64 (Bader).

¹³³ Dial. 4, 1. Vgl. zur Textgestalt des Satzes W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, in: Festschr. f. O. Regenbogen, 1952, 176 f. Daß der Satz, wie Schmid vorschlägt, als Verkürzung von Conv. 210 e—212 zu erklären sei, ist freilich wegen der z. T. wörtlichen Anlehnung an Phaidr. 247 c (welche übrigens auch den Verweis auf Phaid. 65 e überflüssig macht) nicht wahrscheinlich. Als Parallele verweist Schmid noch auf Maximus Tyr. or. 11, 11.

¹³⁴ Apol. I, 9, 1. Vgl. Philo, Leg. all. I, 15, 51 und III, 11, 36, wo zur Beschreibung des gleichen Sachverhaltes der Ausdruck *ἄποιος* angewendet ist.

¹³⁵ Anderes läßt sich auch für Philo kaum behaupten. Die von Wolfson II, 104 ff. angeführten Belege sprechen sämtlich von sinnlichen Akzidenzien, die Gott nicht zukommen können. Wolfson's Versuch, bei Philo ein Verständnis der Qualitätskategorie im stoischen Sinne (also als Ausdruck für jede Form überhaupt) nachzuweisen (106 f.), bleibt Hypothese. Die Anklänge an die stoischen Kategorienbezeichnungen Leg. all. II, 73, 206 decken sich, wie W. zugibt, nicht genau mit jenen, und selbst wenn das der Fall wäre, ließen sich aus einem so vereinzelter Befund kaum weitreichende Schlüsse ziehen.

¹³⁶ Orig. de princ. I, 1.

¹³⁷ Vgl. Hal Koch, Pronoia und Paideusis, 1932, 257 und 23. Justin dial. 4, 1.

noch vergeblich sucht), daß Gott weder *γένος*, noch *εἶδος*, noch *διαφορά* enthalte, und trieb die Jenseitigkeit Gottes über allen Gegensätzen so weit, daß er Gott auch weder schlecht noch gut nennen wollte.¹³⁸ Von hier aus versteht man die Zurückhaltung der christlichen Theologie und insbesondere des Origenes an diesem Punkte. Aber die Konsequenz aus dem allgemein übernommenen Gedanken der Einfachheit Gottes war unter den Bedingungen des Universalienrealismus unentrinnbar. Wenn die Beschreibung eines Gegenstandes durch verschiedene Aussagen eine reale Zusammengesetztheit desselben voraussetzt, dann verlangt die Einfachheit Gottes, ihn als eigenschaftslos zu denken.^{139a}

Mit dieser Konsequenz erreicht das Bewußtsein von der Andersartigkeit Gottes scheinbar eine äußerste Spitze. Aber diese Andersartigkeit Gottes kommt nicht in seinem unvorhersehbaren Handeln zum Ausdruck, sie ist nicht die Andersartigkeit seiner Freiheit. Während die letztere, weil sie sich im Handeln manifestiert, doch immer in Verbindung mit der menschlichen Lebenswirklichkeit bleibt, scheint Gott durch die eigenschaftslose Einfachheit in jene ferne, abstrakte Transzendenz gerückt, die von Kritikern des hellenistisch-altkirchlichen Gottesbegriffs beanstandet wird.¹³⁹

Aber diese Kritik, die gegen die „Ferne“ des „abstrakten“ Gottesbildes vom Menschen gerichtet wird, ist so allgemein gefaßt nicht stichhaltig. Der eigenschaftslose Gott kann als unanschaulicher Grund des Vorhandenen ganz nah sein. Er ist zwar nicht greifbar, aber alles beseelend gegenwärtig.¹⁴⁰

Man könnte weiter die Eigenschaftslosigkeit als Gefährdung des Zusammenhanges zwischen Wesen und Handeln Gottes beanstanden.¹⁴¹ Ein Handeln oder Wirken ohne Eigenschaften ist ja undenkbar.¹⁴² Daß Gottes Tätigkeiten durch bestimmte, unterschiedliche Eigenschaften gekennzeichnet sind, ist denn auch nie — auch von Philo nicht — bestritten worden. Aber Philo hat die Eigenschaften nicht unmittelbar dem göttlichen Wesen selbst, sondern den von Gottes Wesen doch wohl zu unterscheidenden „Kräften“ zu-

¹³⁸ Albinos Didask. 10, p. 165, 5 ff.

^{138a} Schon Klemens Alexandrinus hat diese Konsequenz entschlossen gezogen und Gott als gänzlich bestimmungslos (Strom. II, 6, 1) und jenseits aller Kategorien stehend (ib. V, 11) charakterisiert. Daß Gott nicht nur jenseits des Seins, sondern auch jenseits der Einheit selbst zu denken ist (Paedag. I, 8), hat schon Philo sagen können (Leg. alles. II, 3), ohne ausdrücklich die Freiheit Gottes von allen, auch rein intelligibeln Bestimmungen zu folgern.

¹³⁹ So z. B. G. Aulen, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930, 78 f.

¹⁴⁰ Vgl. etwa Plotin Enn. III, 8, 9, 22 f., 32 f. (ed. Henry Bd. I, 407).

¹⁴¹ In diesem Sinne wendet sich offenbar K. Barth dagegen, daß der Begriff der Einfachheit zum „Götzenbild“ erhoben wurde, das „alles Konkrete verschlingend“ die Vielheit der Eigenschaften zur Uneigentlichkeit herabdrückte (KD II/1, 370. Vgl. 365: Dort wird deutlich, daß Barth nicht den Zusammenhang des göttlichen Wesens mit seinem Wirken im allgemeinen, sondern mit seinem Offenbarungshandeln meint. Insofern darin die Kontingenz des göttlichen Handelns mitgedacht ist, werden wir diesen Einwand unten aufnehmen).

¹⁴² H. Cremer, Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, 1897, 16 f.

geordnet.¹⁴³ Ähnlich findet sich in der christlichen Theologie schon bei Theophilus eine prinzipielle Reduktion aller Aussagen, die wir über Gott machen können, auf seine Tätigkeiten; das hinter diesen befindliche Wesen Gottes (seine „Gestalt“) bleibt unfassbar (ad Autol. I, 3). Und doch bedeutet das keine Trennung des Wesens von den Tätigkeiten und den ihnen verbundenen Eigenschaften. Vielmehr äußert sich das Wesen durch seine Kräfte und Wirkungen, wenn auch nicht so, daß es in ihnen vollständig zum Ausdruck käme. Daher ist es von den Wirkungen und ihren Eigenschaften her auch nicht adaequat zu erfassen, sondern nur als ihr unanschaulicher Grund zu ahnen. Immerhin gestattet es die wenn auch unvollkommene Ähnlichkeit der Wirkungen mit ihrer Ursache, die Eigenschaften der ersteren auf die letztere superlativisch zu übertragen.¹⁴⁴ Durch diese Reflexion auf eine Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung wird die Andersartigkeit Gottes allerdings wieder eingeschränkt und ihrer Radikalität beraubt.

Nun ist die Reflexion auf die Ähnlichkeit der Wirkung mit der Ursache aber nur bei wesensnotwendig wirksamen Ursachen sachgemäß. Im Blick auf den Weltgrund, dessen Wesen darin aufgeht, die Welt aus sich zu entlassen, kann man eine Ähnlichkeit der Wirkungen mit jenem unanschaulichen, durch sie nur annähernd repräsentierten Grunde voraussetzen. Ist dagegen ein Wirken nicht notwendig im Wesen der Ursache begründet, sondern erfolgt kontingent, dann kann man aus der Wirkung auch nicht ohne weiteres auf das Wesen der Ursache schließen. Wenn Gott also kontingent wirkt, frei handelt, und wenn die Eigenschaften seiner Wirkungen von seinem Wesen verschieden sind, dann lassen die Eigenschaften des göttlichen Wirkens wegen dessen Kontingenz keine Reflexion auf eine Ähnlichkeit der Wirkungen mit dem Wesen Gottes zu, also auch keine Aussagen, die geschöpfliche Vollkommenheiten im Superlativ auf Gott übertragen. Unter Voraussetzung des Kontingenz des göttlichen Wirkens ist also die Andersartigkeit Gottes gegenüber seinen Geschöpfen radikal gewahrt. Dagegen läßt sich ein kausal begründeter Analogiezusammenhang der Wirkungen Gottes mit seinem Wesen nur unter Voraussetzung des griechischen Verständnisses von Gott als notwendig wirkendem Weltgrund aufrechterhalten, — unter

¹⁴³ Anders Wolfson Philo II, 126 ff. und bes. 134 ff. Obwohl die Eigenschaften Gottes mit seinem Wesen zusammenhängen, — durch die Wesenskraft des göttlichen Wirkens —, sagt Philo doch nicht (wie Wolfson ihn 138 interpretiert), daß sie mit Gottes Wesen identisch sind. Der Unterschied der dem Wesen Gottes eigentümlichen von den ihm nachgeordneten Kräften (hierzu Wolfson I, 219 ff.) wird von Philo selbst bei weitem nicht so scharf ausgedrückt wie in der Darstellung Wolfsons (z. B. I, 221; II, 138). W. selbst räumt ein, daß der Unterschied fließend ist, benutzt diese Überlegung jedoch, um alle „Kräfte“ auf die Seite des göttlichen Wesens zu stellen: „But even the powers as a property of the ideas, since they have bestowed upon the ideas by God, may be considered as only an extension of the powers as a property of God and may therefore be treated as a part of the eternal powers of God“ (I, 221). Im Blick auf Quod deus sit immut. 77—81 (vgl. Goodenough, *By Light Light* 32) wird man jedoch eher von einer Mittelstellung der „Kräfte“ zwischen Gott und Schöpfung sprechen als sie „identical with His essence“ nennen (so Wolfson I, 221).

¹⁴⁴ Vgl. Orig. de princ. I, 1, 7; c. Celsum VII, 188, 11.

dieser Voraussetzung sogar in dem Fall, daß das Wesen Gottes selbst als eigenschaftslos gedacht wird; denn die Ähnlichkeitsbeziehung der Wirkung zur Ursache bleibt bestehen, wenn auch die Weise, wie sich diese Ähnlichkeit im göttlichen Wesen realisiert, unerforschlich ist.

Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß Gottes kontingentes Handeln mit seinem Wesen nichts zu tun hätte. Aber der Zusammenhang ist ein anderer als bei einer notwendig wirkenden Ursache. Im kontingenten Wirken äußert sich nicht eine unbestimmt dahinter liegende Ursache ihr Wesen durch Teilgabe, sondern der Handelnde erwirbt sich Eigenschaften. Er erwählt sich selbst als den so Handelnden, indem er sich für ein solches, statt für ein anderes Wirken „entscheidet“. So ist der kontingent Wirkende ganz anders als eine notwendig wirkende Ursache selbst in seinem Wirken gegenwärtig. Der notwendig wirkende, sich mitteilende Weltgrund erscheint in seinen Wirkungen nur gebrochen, — insofern steht er selbst, trotz der Teilhabe der Wirkungen an seinem Sein, „fern“ hinter ihnen. Der kontingent wirkende biblische Gott ist in seinem Wirken nicht durch Teilhabe der Wirkungen am Ursprung, sondern „personal“ gegenwärtig, d. h. er entscheidet durch die Wahl seines Tuns über die Eigenschaften, die er durch eben diese Wahl sich verbindet. Derselbe Gegensatz läßt sich auch im Blick auf das Verhältnis der einzelnen Wirkungen zum Ursprung formulieren: Der allgemeine Weltgrund kann mit den einzelnen Wirkungen nicht eins sein, sondern erscheint in ihrer Vielzahl gebrochen. Der kontingent Handelnde aber erwirbt sich eine Eigenschaft, indem er „dieses“ bestimmte Tun in seiner Besonderheit wählt, es sich zueignet, so daß es nun wirklich Eigenschaft seines ewigen Wesens ist. So erweist der kontingent handelnde Gott der Bibel in seinem Tun sein Wesen, und daher ist sein Wesen nicht als eigenschaftslos hinter seinem Tun zu suchen.

Dadurch braucht die Einfachheit nicht ausgeschlossen zu sein. Voraussetzung impliziert in der Tat Auflösbarkeit und ist vom Urheber der Welt nicht denkbar. Aber daß Einfachheit Eigenschaftslosigkeit zur Folge hat, gilt nur für ein universalienrealistisches Verständnis vom Verhältnis unseres Erkennens zur Wirklichkeit. Wenn dagegen die Erkenntnis, indem sie verschiedenartige Momente zusammensetzt, nicht die Struktur des Gegenstandes abbildet, sondern nur ein Modell erstellt, welches diesen Gegenstand in seinem Zusammenhang mit andern für mein Bewußtsein repräsentiert, dann kann durchaus ein zusammengesetzter Begriff auch für einen einfachen Gegenstand stehen. Bei der in dieser Konzeption vorausgesetzten prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem zusammensetzenden Verfahren unseres Erkennens und der Konstitution des Gegenstandes findet die Andersartigkeit Gottes gegenüber den geschöpflichen Dingen keinen zureichenden Ausdruck mehr im Begriff der Einfachheit, sondern erst durch die Einsicht, daß es kein adaequates Erkenntnismodell von Gott gibt, unbeschadet dessen, daß jedes kontingente Wirken Gottes bestimmte Eigenschaftsaussagen veranlaßt.

Diese Überlegungen zeigen, wie eng Elemente des metaphysischen Gottesbegriffs mit Vorstellungen über die Struktur des innerweltlichen Seienden

und des menschlichen Erkennens zusammenhängen. Es stellt sich daher am Rande die hier nicht weiter zu verfolgende Frage, ob nicht die Vernachlässigung der Kontingenz, die für das griechische Gottesverständnis charakteristisch ist, in einer ähnlichen Weise auch die Alternative zwischen Universalienrealismus und einer nominalistischen Skepsis kennzeichnet, und ob nicht die diese Alternative durchbrechenden konzeptualistischen Entwürfe Odkhams und in seiner Weise auch des Kusaners mit einem durch die Kontingenz geprägten Wirklichkeitsverständnis zusammenhängen.

5. Umformungen und Behauptung des biblischen Gotteszeugnisses

Die nicht kritisch bewältigten Elemente des philosophischen Gottesbegriffs konnten nicht ohne Rückwirkung für das Verständnis des biblischen Gotteszeugnisses bleiben. Bestimmte Nuancen mußten sich hier verschieben.

So ist in den biblischen Gedanken der Ewigkeit Gottes als machtvoller Gegenwart zu aller Zeit der philosophische Ewigkeitsbegriff der Geschiedenheit von allem Zeitlichen eingedrungen. Schon Ignatius hat Gott als den Zeitlosen bezeichnet (Ign. Pol. 3, 2: *ἄχρονος*). Die Zeitlosigkeit hängt eng mit der Unveränderlichkeit zusammen: Für das immer sich Gleichbleibende¹⁴⁵ ist der Zeitfluß bedeutungslos. So konnte Justin die Prädikate unveränderlich und ewig zu einem Hendiadyoin verbinden (Apol. I, 13, 4). Aber die Ewigkeit des geschichtlich handelnden Gottes kann nicht wie die des fernen Weltgrundes als Zeitlosigkeit, sie kann nur als machtvolle Gleichzeitigkeit zu aller Zeit verstanden werden. Darin ist die Ewigkeit Gottes seiner Allgegenwart eng verwandt. Auch die letztere ist von Gottes machtvoller Freiheit her zu verstehen, nicht als zuständige Ausdehnung im Universum, sondern als machtvolle Herrschaft über den Raum, Ubivoliquität. Wie die frühchristliche Theologie bei der Allgegenwart aber die räumliche Zuständigkeit zu einseitig hat hervortreten lassen, so hat auch der Begriff der Ewigkeit ein eigentümliches Schillern zwischen der biblischen und der platonischen Bedeutung behalten.

Auch der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes erhielt unter dem Einfluß des philosophischen Gottesbegriffs ein verändertes Gesicht. Der biblische Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der Treue Gottes zu seinen Verheißungen und zu seinem Bunde geriet aus dem Blick. In den Vordergrund trat die griechische *iustitia distributiva*. Ansätze dazu wurden schon bei Justin und Athenagoras in der Beschreibung, wie Gott als Richter jedem nach Verdienst vergilt, sichtbar.¹⁴⁶ Der Gerechtigkeitsbegriff sollte auf dieser Linie

¹⁴⁵ Justin dial. 4, 1 nach der bestechenden Konjektur von W. Schmid (I. c. 176 f.), der durch Ersetzung eines τ durch ε die Wendung *ἀλλὰ τὶ ὅν* emendiert in *ἀλλ' αἰὶ ὅν*.

¹⁴⁶ Justin Apol. I, 17. Athen. de resurr. 22. Der hier statt des einfachen kata des häufig im NT zitierten Wortes Prov. 24, 12 (vgl. Mt. 16, 27; Röm. 2, 6; 2. Tim. 4, 14; Apc. 2, 23; 20, 12 f.) und anderer, noch weniger betonter Wendungen auftretende Analogiebegriff weist auf die platonische und aristotelische Definition der Gerechtigkeit zurück (Platon Leg. 757 b ff.; Arist. Eth. Nic. 1131 b 10 ff., 1132 a

immer entschiedener an einem zeitlosen Ordnungsgedanken (der Proportionalität), statt an der Geschichte lebenschaffenden Handelns Gottes mit der Welt orientiert werden.

Die Gefahr, die Geschichtshaftigkeit der durch Gottes schöpferisches Handeln je neu gestalteten Wirklichkeit preiszugeben an das Weltbild einer aus zeitlosem Ursprung notwendig begründeten kosmischen Ordnung mußte ihren kritischen Punkt beim Verständnis der Motivation des Schöpfungsaktes erreichen. Wenn Justin die Güte Gottes als Motiv der Weltschöpfung erwähnt (Apol. I, 10), dann mag man sich fragen, ob hier an die frei liebende Zuwendung des geschichtlich handelnden Gottes oder an die wesensnotwendig wie die Sonne sich mitteilende platonische Idee des Guten (Tim. 29, e) gedacht ist. Einige Formulierungen des 1. Klem. ergehen sich ganz in der stoischen Terminologie der wohlthätigen Fürsorge der Gottheit für den Kosmos (20, 11; 23, 1). Der unvermeidlichen Neidlosigkeit des Guten entspricht in dieser Konzeption, daß der göttliche Wohltäter „ohne Zorn“ dem Kosmos gegenübersteht (19, 3; vgl. Aristid. 1, 6). Doch an diesem Punkt hat die frühchristliche Theologie schließlich energisch widerstanden. Irenäus hat zwar ebenfalls und mit ausdrücklichem Hinweis auf Platon das Motiv der Schöpfung in der Güte Gottes erblickt (III, 25, 5), aber er hat doch auch, wie vor ihm schon Theophilus (ad Autol. II, 13), die gänzliche Freiheit der göttlichen Güte betont (II, 1, 1). Gott ist in seinen Entschlüssen völlig frei und keiner Notwendigkeit untergeordnet.¹⁴⁷ Noch genauer formulierte dann Klemens, daß Gott aus keiner ihm innewohnenden Notwendigkeit, sondern durch sein freies Wollen die Welt geschaffen habe (Strom. VII, 7).

Derartige Formulierungen fehlen bei den älteren Apologeten noch. Aber die die Freiheit Gottes betätigende Allmacht, die im römischen Bekenntnis hervorgehoben ist, hat auch der erste Klem. beschrieben (27, 4 f.). Aristides¹⁴⁸ und Tatian¹⁴⁹ haben sie wenigstens erwähnt. Justin berief sich für den Glauben an die Auferstehung des Fleisches darauf, daß „bei Gott nichts unmöglich ist“ (I, 18, 6) und wies hin auf das Wort Jesu: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott“ (I, 19, 6; vgl. Mt. 19, 26). Theophilus sah den Erweis der Allmacht Gottes besonders in der Schöpfung aus nichts (ad Autol. II, 4). In der Schau des Irenäus ist alles Wirkliche erfüllt vom allmächtigen Willen Gottes, den er das Wesen (substantia) aller Dinge nannte (II, 30, 9). Solche Überzeugung von der Allmacht Gottes konnte zu so bedeutsamen Einbrüchen in den philosophischen Gottesbegriff

29 f.). Die schon in der pseudoplatonischen Epinomis (990 e) vorliegende kosmogonische Anwendung dieses Gedankens, die für Philos Auffassung von der Ordnung der Schöpfung eine große Rolle spielte (Quis rerum divin. heres 145—160), begegnet in der christlichen Theologie erst seit Klemens Strom. VI, 10. Sie gibt dem Gerechtigkeitsbegriff endgültig den kosmologischen statt heilsgeschichtlichen Hintergrund.

¹⁴⁷ Iren. II, 5, 4; vgl. IV, 14, 1 und 20, 1.

¹⁴⁸ Aristides Apol. 13 (pantokrator). H. Hommel, Schöpfer und Erhalter, 1956, 112 f. spricht von einer „Doppelgesichtigkeit“ dieses Titels, insofern er außer dem at.lichen Element „allmächtig“ auch den stoischen Sinn „allerhaltend“ habe.

¹⁴⁹ Vgl. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, 1893, 29.

führen wie bei Gregor Thaumaturgos, der den freien Willen Gottes über seine „Natur“ und das in ihr begründete Apathieaxiom stellte.¹⁵⁰

Eine ähnliche Überzeugung von der freien göttlichen Seinsmacht dürfte auch die Kappadokier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa erfüllt haben, als sie einen positiv umgewerteten Begriff des Unendlichen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens in die Theologie einführten. Noch Origenes hatte Gottes Macht für begrenzt gehalten, da sie sonst ihm selbst nicht erkennbar sein würde (de princ. II, 9, 1). Diese Stellungnahme entsprach dem Geist der klassischen griechischen Metaphysik, die im Unendlichen eher das Gestaltlose, chaotisch Unbestimmte und keineswegs das eigentlich Seiende erblickt hatte. Schon Plotin muß das Eine als unendlich gefaßt werden, weil seine Dynamis unbegreiflich ist.¹⁵¹ Aber Plotin hätte wohl kaum mit den Kappadokiern die Unendlichkeit Gottes gegen die Argumentation des Eunomius geltend gemacht, daß die Agennesia Gottes zu der Annahme zwingt, alles aus Gott Hervorgegangene sei nicht Gott, weil nicht mehr agennetos, sondern als Geschöpf von ihm verschieden. Diese Argumentation war auf dem Boden des Rückschlußverfahrens der griechischen Gotteslehre unwidersprechlich. Jedenfalls gleichen Ranges mit der Gottheit des Vaters konnte die des Sohnes nicht sein. Die Unendlichkeit Gottes konnte bei Plotin nur als Attribut des ungewordenen Einen verstanden werden. Plotin hätte sie wohl kaum gegen die aus dem fundamentalen Begriff der Agennesie fließenden Konsequenzen geltend gemacht. Daß das bei den Kappadokiern geschehen ist,¹⁵² zeigt, daß für sie die Unendlichkeit Gottes die freie göttliche Seinsmacht in sich schloß. Durch diesen Gedanken der Unendlichkeit Gottes haben die Kappadokier das Rückschlußverfahren der philosophischen Theologie, das Eunomius gegen die Homousie des Sohnes mit dem Vater ins Feld geführt hatte, in seiner Grundvoraussetzung infrage gestellt.

* * *

Blicken wir nun zurück um zusammenzufassen. Wie hat die frühchristliche Theologie die Aufgabe, den philosophischen Gottesbegriff zu assimilieren, gelöst? Von einer Hellenisierung im Sinne einer Überfremdung, einer Verdrängung des christlichen durch einen „deistischen“ Gottesgedanken zu

¹⁵⁰ Hierzu W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 1957, 76 f.

¹⁵¹ Enn. VI, 9, 6; vgl. II, 7, 5. Hierzu J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, 1896, 59 f., sowie Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendl. Metaphysik, 3. Aufl. 61 ff. Daß H. schon bei Philo die Unendlichkeit Gottes ausgesprochen findet (66), ist terminologisch nicht gerechtfertigt.

¹⁵² Greg. Naz. or. 38, 7 spricht von Gott als „unendlichem Substanzozean“; Greg. Nyss. c. Eunom. (PG 45, 933 a) nennt die Unendlichkeit das Maß des göttlichen Wesens (i. Ggz. zur Agennesie). Die Unendlichkeit ist identisch mit der Voll-

sprechen, wie Harnack es im Anschluß an Ritschl getan hat, ist offenbar dem komplexen Sachverhalt nicht angemessen. Nicht nur muß die Anknüpfung an den philosophischen Gottesbegriff, wie sie von den Apologeten vollzogen wurde, als eine vom universalen Anspruch des jüdisch-christlichen Gottes her legitime Aufgabe anerkannt werden, sondern auch gegenüber der Durchführung dieser Aufgabe in der frühchristlichen Theologie ist ein differenzierteres Urteil nötig. Aufs Ganze gesehen wird man nicht von einer unkritischen Übernahme des philosophischen Gottesbegriffs sprechen dürfen, jedenfalls nicht bei Tatian, Theophilus, Irenäus, aber auch nicht ohne weiteres bei Justin. Der personale Charakter des Gottesgedankens gerade bei Justin ist mit Recht gegenüber entgegengesetzten Justindeutungen verteidigt worden.¹⁵³ Die allmächtige Freiheit des biblischen Gottes ist zwar nicht bei allen frühchristlichen Theologen in gleichem Maße, aber doch vielfach recht eindrucksvoll zur Geltung gebracht worden, so zur Verteidigung des Auferstehungsglaubens und besonders zur Durchsetzung der Formel der *creatio ex nihilo*. Man knüpfte nicht unbesehen an die verschiedenen Ausprägungen philosophischer Gotteslehre an, sondern wählte mit treffendem Urteil die der christlichen Botschaft am nächsten kommenden Lehrformen aus. Das zeigt Justins Aufnahme und Umdeutung des platonischen Erkenntnisbegriffs. Das zeigen in größerem Maßstab die Kombinationen platonischer Transzendenz mit stoischer Allgegenwart. Tieferdringendes kritisches Bemühen deutet sich in Tatians Distanzierung der Geistigkeit Gottes von der des Menschen an. Einen groß angelegten Versuch, unter Aufnahme der philosophischen Begriffe der Einfachheit und Unbegreiflichkeit ein geschichtliches Verständnis der gesamten Wirklichkeit vom frei handelnden Gott der Bibel her zu entfalten, bietet das Werk des Irenäus. Obwohl das Ziel einer theologisch-philosophischen Synthese nicht im Vordergrund seines Bemühens stand, hat Irenäus eine solche Synthese durch seine an Justin anknüpfende Schau der Heilsgeschichte als Abfolge von Ökonomien des unbegreiflichen Gottes vollzogen, in mancher Hinsicht eindrucksvoller als es der alexandrinischen Theologie, die doch viel eher bewußt eine solche Synthese anstrebte, gelingen sollte. In der Gesamtkonzeption des Irenäus kam der biblische Gottesgedanke in seiner irrationalen Freiheit zweifellos machtvoller zum Ausdruck als in der alexandrinischen Deutung der Heilsgeschichte als Vorsehungs- und Erziehungsprozeß. Dort ist die größere Geschlossenheit des Systems nicht ohne Einbuße an der Substanz des biblischen Gotteszeugnisses erreicht worden. Und doch wurde auf beiden Linien grundsätzlich die Metaphysik der Offenbarungsgeschichte untergeordnet, was sich auch in der Entwicklung der Trinitätstheologie und der Inkarnationschristologie zeigte. Die Leistung der altkirchlichen Theologie kann hier nur im Vergleich mit der hellenistischen Religionsphilosophie und dem hellenistischen Judentum

kommenheit Gottes (PG 44, 873 d). Vgl. W. Elert op. cit. 67 ff. 45 ff. Elert betont mit Recht, daß dieser Begriff des Unendlichen im Unterschied zu so vielen andern Begriffen der altkirchlichen Gotteslehre spezifisch christlichen Charakter habe (68).

¹⁵³ E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 1923, 136 ff. gegen Engelhardt.

gerecht beurteilt werden. Während etwa Plutarch die verschiedenen religiösen Überlieferungen als Symbole auf dieselbe metaphysische Wahrheit bezogen und sie so „synkretistisch“ einander gleichgesetzt hat, während Philo, obwohl er im Unterschied zu Plutarch die exklusive Bedeutung einer besonderen religiösen Tradition, nämlich der jüdischen, zu erweisen strebte, die biblischen Berichte nur als die vorzüglichste, den metaphysischen Wahrheiten einzigartig angemessene Symbolik deutete, hat die christliche Theologie die Freiheit Gottes über die „Natur“ Gottes (im verengten Sinne des philosophischen Rückschlußverfahrens) gestellt und so die Metaphysik wenigstens im Prinzip der Heilsgeschichte untergeordnet.¹⁵⁴

Eine abschließende kritische Verarbeitung der Begegnung des christlich-jüdischen Gotteszeugnisses mit der Philosophie ist nun freilich weder bei Irenäus, noch in der alexandrinischen Schule, noch überhaupt in der altkirchlichen Theologie gelungen. Insofern bleibt dem negativen Urteil Harnacks ein begrenztes Recht. Die kritische Durchdringung und Umschmelzung des philosophischen Gottesbegriffs im Feuer der geschichtsmächtigen Freiheit Gottes ist in dieser Zeit über bedeutsame Ansätze nicht hinausgekommen. Die Gedanken von Gott als Weltprinzip und als freiem Herrn der Geschichte blieben weithin unausgeglichen nebeneinander stehen. Die unterschiedliche Herkunft der Elemente des altkirchlichen Gottesbegriffs blieb daher aufdringlich sichtbar. Die großen, umfassenden Konzeptionen verknüpften die heterogenen Elemente doch nur oberflächlich. Die Möglichkeit der irenäischen Geschichtsschau einer Abfolge göttlicher Ökonomien blieb von der Transzendenz des platonischen Gottesgedankens her unverständlich. Und die alexandrinische Verbindung von Schöpfung und Heilsgeschichte durch den Vorsehungsbegriff war selbst zu sehr dem Gottesgedanken der archē verhaftet, als daß sie der freien Lebendigkeit des biblischen Gottes genügend Raum hätte bieten können. Das bloße Nebeneinander der heterogenen Elemente aber mußte vom biblischen wie auch vom philosophischen Gottesgedanken her unerträglich sein. Beide lassen sich, je selbst ein Ganzes, nicht als einander ergänzende Teilstücke behandeln. Die nicht völlig verschmolzenen Elemente des philosophischen Gottesbegriffs mußten daher zu Hindernissen für das Verständnis des göttlichen Geschichtswirkens werden. Die Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit, die Einfachheit, Eigenschaftslosigkeit und Namenlosigkeit haben den Gottesbegriff immer wieder in unüberbrückbare Ferne von den kontingenten Wandlungen der geschichtlichen Wirklichkeit, in der über das Heil der Menschen entschieden wird, gedrängt, und die Aussagen des Glaubens über Gottes geschichtliches Heilshandeln waren nur durch Verletzung der Strenge jener Eigenschaften zu erkaufen.

Die volle kritische Assimilation des philosophischen Gottesbegriffs hätte vorausgesetzt, daß der Weltgrund in allen Einzelheiten als der aus seiner Andersartigkeit heraus Neues Wirkende, Kontingente und also als der per-

¹⁵⁴ E. R. Goodenough, *By Light Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Ld. 1935, 47 hat in dem oben übernommenen Sinne Philo mit Plutarch einerseits, der frühchristlichen Theologie andererseits verglichen.

sönliche Herr verstanden worden wäre. Der Begriff der Unveränderlichkeit hätte von daher zur freien Unentwegtheit der Treue Gottes vertieft, die Zeitlosigkeit zur Herrschaft über die Zeit im Sinne allmächtiger Gleichzeitigkeit zu aller Zeit umgeprägt werden müssen. Daß die Andersartigkeit Gottes es verwehrt, ihn als Nus zu verstehen, dazu konnte sogar die Philosophie selbst noch vordringen, wie Plotin bald unter Beweis stellte. Sie hat damit das christliche Gottesverständnis des zweiten Jahrhunderts überboten, und der späteren Theologie dient es nicht zum Ruhme, daß sie in dieser Sache weithin, zumal im Abendland, noch hinter der Philosophie zurückgeblieben ist, indem sie darauf beharrte, Gott als ein überdimensionales Bewußtseinswesen vorzustellen. Das war freilich die Grundlage der theologischen Vorsehungskonzeption. Hätte die Theologie sich aber bereit gefunden, diese Konzeption preiszugeben, so hätte sie dafür die Andersartigkeit Gottes radikaler als die Philosophie, nicht nur als die Unbegreiflichkeit des Weltgrundes, sondern als alle Erwartungen und Planungen durchkreuzende und überbietende Andersartigkeit der Freiheit Gottes gerade in seinem Handeln verstehen können. Die Unbegreiflichkeit des Weltgrundes besagt doch immer nur, daß die Strukturen der bekannten Welt sich in ihren fernsten Ursprung hinauf nur ungenau verfolgen und nicht mehr vollständig begreifen lassen. Die Richtung, in der dieser Ursprung zu vermuten ist, kann aber nicht zweifelhaft sein, und daher läßt er sich trotz aller Unbegreiflichkeit wenigstens symbolisch vorstellen. Im radikalen Sinne erweist sich die Andersartigkeit des Welturhebers erst da, wo die Erwartungen und Weltbilder durch konkrete, kontingente Ereignisse über den Haufen geworfen werden. Gerade diese radikale, erst im Handeln Gottes sich erweisende Andersartigkeit führt nun aber nicht zur Konsequenz einer abstrakten Eigenschaftslosigkeit, wie sie dem Weltgrund in seiner fernen Allgemeinheit eignet. Sondern wie die Andersartigkeit Gottes in bestimmten, kontingenten Ereignissen mit einer konkreten Bedeutung für die beteiligten Menschen sich erst erweist, so eignet Gott seinem ewigen Wesen durch solches Tun Eigenschaften zu, indem er gerade diese und keine andern Ereignisse als Gestalt seines kontingenten Wirkens wählt. Gerade der in solchem Tun personhaft handelnde Gott ist der um seiner Freiheit willen „ganz Andere“.

Eine derartige Überbietung der philosophischen These der Unbegreiflichkeit Gottes hätte — nach allen Seiten durchdacht — der christlichen Gotteslehre vielleicht den Sprung zwischen dem unbegreiflichen Wesen und dem geschichtlichen Handeln Gottes, die eines das andere unmöglich zu machen drohen, ersparen können. Hätte man die Unbegreiflichkeit Gottes gerade und erst in seinem Handeln, als Offenbarung des göttlichen Wesens erst in Jesus Christus gefunden, dann wäre es nicht nötig gewesen, den Boden der geschichtlichen Offenbarung unter den Füßen zu verlieren, um die Einheit Jesu Christi und des mit ihm verbindenden Geistes mit Gott selbst zu erkennen. Man hätte nicht erst aus dem Begriff der Weltgrundes mit neupythagoreischen und neuplatonischen Mitteln eine kosmische Dreiheit zu konstruieren brauchen, die als Dreiheit gleicher göttlicher Würde dann

doch in Widerspruch zum philosophischen Begriff Gottes als des unbegreiflichen, anfanglosen Ursprungs geraten mußte und schließlich kompromißartig neben jenem Begriff vom „Wesen“ Gottes als eine zweite, gleichsam ergänzende Bestimmung des göttlichen Wesens stehen blieb.¹⁵⁵ Zu zeigen, daß die Andersartigkeit wie die Einheit Gottes noch nicht innerhalb der philosophischen Fragestellung, sondern erst als Einheit des Vaters mit dem Sohne und dem Geiste wahrhaft gedacht werden kann, so daß erst die Offenbarung des dreieinigen Gottes dem philosophischen Fragen echte Erfüllung bringt, ist christlicher Gotteslehre aufgegeben.

Diese Aufgabe kritischer Umschmelzung des philosophischen Gottesgedankens ist in der frühchristlichen Theologie nicht von Grund auf gestellt und nicht allseitig durchgeführt worden. Vielleicht rührt das daher, daß die Fragestellung, die dem philosophischen Gottesgedanken zugrundeliegt, den Menschen dieses hellenistischen Zeitalters so sehr selbstverständlich geworden war, daß sie gar nicht in der Lage waren, die darin enthaltenen Voraussetzungen kritisch zu durchleuchten. Vielleicht können die Selbstverständlichkeiten des philosophischen Rückschlußverfahrens überhaupt erst im modernen Zeitalter der Krise des metaphysischen Bewußtseins kritisch ins Auge gefaßt werden. Heute allerdings ist die Einsicht unvermeidlich geworden, daß bei der Umschmelzung des philosophischen Gottesbegriffs durch die frühchristliche Theologie erhebliche Reste zurückblieben, die in der Geschichte des christlichen Denkens zur Belastung geworden sind. Deswegen darf nun aber nicht kurzschlüssig die Beseitigung der metaphysischen Elemente aus dem christlichen Gottesgedanken gefordert werden; denn damit würde die Theologie zwangsläufig den universalen Anspruch Gottes auf alle Menschen preisgeben.¹⁵⁶ Aber eine Aufarbeitung jener nicht verschmolzenen Reste bleibt der Theologie aufgegeben. Sie ist gerade für die Aufrechterhaltung der Kontinuität mit der Theologie und insbesondere mit der Gotteslehre der Alten Kirche unerlässlich. Indem die Aufgabe der kritischen Rezeption des philosophischen Gottesbegriffs bejaht wird, kommt die Kontinuität mit der Arbeit der altkirchlichen Theologie zum Ausdruck; aber nur indem diese Aufgabe nach ihrer kritischen Seite hin radikaler gestellt und gründlicher zuendegeführt wird als es damals geschehen konnte, dürfte es möglich sein, die Kontinuität mit der altkirchlichen Theologie auch angesichts der modernen Krise der Metaphysik zu wahren und vielleicht sogar zur Überwindung dieser Krise, soweit sie den Gottesgedanken angeht, beizutragen. Es könnte ja sein, daß die Theologie heute, in der Weise einer kritischen Sichtung ihrer eigenen überlieferten Gotteslehre, das Erbe der Metaphysik mitzuverwalten hätte.

¹⁵⁵ Über das Unbefriedigende einer Unterscheidung zwischen der Lehre vom Wesen Gottes und der Trinitätslehre vgl. E. Schlink, Art. Gott VI. dogmatisch in: RGG 3. Aufl. Bd. II, 1732 — 41.

¹⁵⁶ Daher hat sich bereits Adolf Schlatter gegen die in Ritschls Metaphysikfeindschaft beschlossene Verengung des Gottesgedankens gewendet. Vgl. Schlatter, Das christl. Dogma, 2. Aufl. 1923, 27. 29 und dazu H. Beintker, Die Christenheit und das Recht bei A. Schlatter, 1957, 30, 31 f.

Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation *

Von Bernd Moeller

Kaum anderswo sind in den letzten Jahrzehnten die Vorstellungen der älteren historischen Wissenschaft so deutlich korrigiert worden wie bei der Erforschung jener geistigen Bewegung des 15. und anfangenden 16. Jahrhunderts, die man seit hundert oder hundertundfünfzig Jahren Humanismus zu nennen pflegt. Wir haben gelernt, die komplizierte Entstehungsgeschichte des Humanismus im 15. Jahrhundert besser zu verstehen, seine enge Verflochtenheit mit dem Mittelalter und der Scholastik, sein Verhältnis zur italienischen Renaissance des 13. und 14. Jahrhunderts. Wir wissen auch, daß man seine Eigenart nur vordergründig beschreibt, wenn man sie in festen Gedankenbildungen, etwa in der Liebe zum Altertum findet; daß sie vielmehr in der allmählichen Entdeckung eines neuen Welt- und Lebensgefühls besteht, in der frischen Begeisterung an der Kraft und Freiheit des Menschen, von da aus in der freudigen Bereitschaft zum Kennenlernen und zur Neugestaltung der irdischen Verhältnisse.

Für die Ausgänge der humanistischen Bewegung im 16. Jahrhundert, für ihren Zusammenhang mit der Reformation, fehlt uns eine ähnlich sichere Kenntnis. Die Reformatoren haben sich viel bewußter von der Vergangenheit abgesetzt als die Humanisten, und es liegt nahe, daß auch wir scharf herausarbeiten, inwiefern die von Luther ausgelöste Bewegung, jedenfalls in den äußerlich sichtbaren Wirkungen, einen tieferen und weitergreifenden Einschnitt bezeichnet als der Humanismus. Dennoch scheint unsere Einsicht in die Verschränktheit der geschichtlichen Zusammenhänge, in denen die reformatorische Bewegung steht, häufig in allzu starkem Maß gehemmt zu werden durch allerlei apologetische Interessen und Rücksichten oder dadurch, daß die Riesengestalt Luthers den Blick verstellt.

Wir wollen im folgenden versuchen, anhand der Quellenzeugnisse die Stellungnahme der Humanisten zu der reformatorischen Entdeckung Luthers im Zusammenhang darzustellen, wir wollen also dem Problem der histori-

* Dem folgenden Aufsatz liegt die Probevorlesung zugrunde, die der Verfasser anlässlich seiner Habilitation am 26. 7. 1958 vor der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg gehalten hat. Sie wurde an einigen Stellen verändert sowie mit Anmerkungen versehen.

schen Verklammerung der beiden Bewegungen Humanismus und Reformation nachgehen. Es ist charakteristisch, daß dieses Problem bisher merkwürdig wenig beachtet worden ist, im Unterschied zu der allgemeinen Frage, in welchem Verhältnis Humanismus und Reformation zueinander stehen, um die man sich in der älteren Forschung zeitweise leidenschaftlich gestritten hat, wobei dann gern mehr behauptet als bewiesen wurde. Übrigens beschränken wir uns bei unserer Untersuchung auf die deutschen Humanisten, weil sie Luther am nächsten stehen, obgleich allem Anschein nach die Beschäftigung mit der humanistischen Bewegung wenigstens in den romanischen Ländern unsere Ergebnisse im wesentlichen bestätigen würde.¹

Wir müssen zunächst versuchen, uns in groben Zügen ein Bild der humanistischen Bewegung um 1510 zu verschaffen.

Mir scheint, daß man zu diesem Zeitpunkt, bei aller Vorsicht vor Typisierungen, zwei Tendenzen innerhalb der humanistischen Bewegung unterscheiden kann. Auf der einen Seite stehen die eigentlich literarisch-wissenschaftlich interessierten Männer, ein Erasmus, Pirkheimer, Mutianus Rufus etwa, denen das humanistische Erbe der Wiederbelebung des Altertums, insbesondere der Sprachen, Beruf und Lebensinhalt ist, deren Ideal, in Mutians Lösungswort *beata tranquillitas* formuliert, nicht bloß die äußere Ungestörtheit zur ruhig-beschaulichen Hingabe an die *bonae literae* meint, sondern zugleich ein sittliches und religiöses Ziel bedeutet: die Ausgewogenheit und Lösung von den Affekten, die man gerade durch die Pflege der Wissenschaften erreichen zu können glaubt und die den wahren, vernünftigeinfachen, von allem Priesterzwang und Aberglauben befreiten Gottesdienst ermöglicht. Diese Männer werden begleitet von einem großen Schwarm begeisterter Literaten, von denen doch keiner originell ist, und bei denen die goldene Herrlichkeit der *bonae literae* in das Kleingeld schwatzhafter Alltagspoesie umgewechselt, das sittliche Ideal der *philosophia Christi* aber allzu gerne in die Auflösung aller moralischen Bande verkehrt wird.

Neben dieser ersten Gruppe von Humanisten, für die die Pflege der Altertumswissenschaft Selbstzweck oder Mittel zur Erreichung eines moralisch-religiösen Zwecks ist, kommt (wenn ich recht sehe: deutlich erkennbar erst nach 1500) innerhalb des Humanismus eine neue Tendenz auf, die die klassischen Studien in noch stärkerem Maß fruchtbar machen will, indem sie um die Anwendung der aus der Antike gewonnenen Erkenntnisse auf die Erscheinungen und Verhältnisse des gegenwärtigen und alltäglichen Lebens sich bemüht und diese nicht mehr nur kennenlernen, sondern auch gestalten will. Diese neue Tendenz drückt sich einerseits darin aus, daß der Humanismus sich wissenschaftlich jetzt nicht bloß für Medizin und Naturforschung, sondern insbesondere für die Jurisprudenz zu interessieren beginnt. Dabei ist es für uns nicht wichtig zu untersuchen, inwieweit er die Wissenschaften tatsächlich zu erneuern vermag — die heutige Forschung ist im allgemeinen geneigt, seinen Erfolg nur gering anzuschlagen, weil er durch seine grundsätzliche Rückwärtswendung zu den Autoritäten der Ver-

¹ Vgl. unten Anm. 47.

gangenheit noch im Mittelalter steht und ihm ein selbständiger Neuansatz nicht gelingt. Einen zweiten wichtigen Ausdruck findet die neue Tendenz darin, daß nun die Humanisten in die Politik eintreten. Es läßt sich nach 1500 allenthalben beobachten, daß in die entscheidenden Stellungen an den Fürstenhöfen und in den großen Reichsstädten humanistisch gebildete Männer einrücken oder daß die Inhaber dieser Stellungen sich nachträglich humanistisch bilden. Besonders auffallend ist, daß an den geistlichen Höfen, an denen das humanistische Element, wie später Aleander beklagen muß, besonders stark vertreten ist, sogar die Bischöfe selber häufig der neuen Bewegung huldigen. Man spürt bei den Humanisten um 1510 einen neuen starken Willen zur Bewältigung der Welt, den das 15. Jahrhundert in dieser Weise nicht gekannt hatte, auch wenn er von dem Aufsteigen des Bürgertums, mit dem die Frühgeschichte des Humanismus so eng verknüpft ist, zweifellos starke Antriebe empfangen hat.²

Man darf sich nun freilich die Trennung zwischen den beiden Spielarten des Humanismus, die wir zu charakterisieren versucht haben, am Anfang des 16. Jahrhunderts noch nicht zu scharf denken, auch wenn sie von einem Mann wie Zasius gelegentlich schon mit Betonung festgestellt werden kann.³ Oft entwickelt doch ein und derselbe Humanist — ich denke etwa an den Augsburger Konrad Peutinger — neben seiner politischen Aktivität tiefe literarisch-wissenschaftliche Gelehrsamkeit, sodaß man von einer „inneren Einheit von Bildungswelt und öffentlicher Tätigkeit“ sprechen kann.⁴ Charakteristisches Sinnbild dafür jener reizende Brief der Konstanze Peutinger, in dem sie ihrem Vater, als er 1521 seine Heimatstadt auf dem Reichstag in Worms vertritt, die Sehnsucht seiner Bücher nach der Heimkehr ihres Herrn beschreibt.⁵ Und in den Sodalitäten, den Humanistenkreisen, die an jedem Ort von einiger Bedeutung, in jeder wichtigeren Reichsstadt, an jedem größeren Hof bestehen oder sich jetzt bilden, finden sich Politiker wie Gelehrte zusammen. Und sie tauschen, in lockerer Geselligkeit, ihre Ideale aus und ihre Neuigkeiten, die von Stadt zu Stadt, von sodalitas zu sodalitas fliegen in Briefen, die von einer schier unerschöpflichen Mittelsamkeit diktiert sind, die doch das Große nicht kennt oder nicht sagt.

Es ist nicht unwichtig, zur Vervollständigung unseres Bildes hinzuzufügen, daß eben damals, um 1510, auch die Universitäten von der humanistischen Bewegung in stärkerem Maß berührt werden. Zwar hat der große Rudolf Agricola schon in den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts in Heidelberg einen Kreis um sich geschart. Und die typischen Humanistenlekturen für Poesie und für griechische und hebräische Sprache gibt es an den Hoch-

² Die alte Behauptung von E. Troeltsch, der Humanismus unterscheide sich dadurch von der Reformation, daß er „soziologisch völlig unproduktiv“ sei (Hist. Zs. 110 (1913) 534), gibt von der historischen Wirklichkeit kein getreues Bild.

³ A. Hartmann, Die Amerbachkorrespondenz 2 (1943) Nr. 503 a.

⁴ H. Lutz, Conrad Peutinger (Diss. München 1953) 148.

⁵ E. König, Konrad Peutingers Briefwechsel (Veröff. d. Komm. f. Erforsch. d. Gesch. d. Reform. u. Gegenreform. 1/1, 1923) Nr. 210.

schulen, die auf sich halten, schon seit längerem. Jetzt beginnt aber auch das neue praktische Interesse sich auszuwirken, und ein Mann wie der Jurist Zasius in Freiburg hat bei seinen Hörern lebhaften Erfolg.

Freilich bleibt der Einfluß des Humanismus auf das Leben der Universitäten zunächst nur unbedeutend, wie ja allgemein im 15. und anfangenden 16. Jahrhundert die Hochschulen in Europa geistig keineswegs auf der Höhe ihrer Zeit sind. Herbert Schöffler hat darauf hingewiesen, daß die großen Entdecker, Nikolaus von Kues und Kopernikus, Kolumbus und Gutenberg durchweg fern von den Universitäten gewirkt haben.⁶ Insbesondere in einer Fakultät herrscht die Scholastik noch fast unbestritten, bei den Theologen. Gerade in ihrer Mitte aber macht nun Martin Luther die umstürzendste aller Entdeckungen, indem er das Evangelium, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus neu verstehen lernt, und er reißt damit das ganze Gefüge der abendländischen Welt und damit auch den Humanismus in eine neue Entwicklung.

Bevor wir uns der Reformationsbewegung selbst zuwenden, wollen wir in einigen Sätzen festhalten, inwieweit Luther bis 1517 mit dem Humanismus in Beziehung steht. Es ist heute wohl allgemeine Überzeugung der Forschung, daß diese Beziehung nur sehr oberflächlich ist. Luther hat zwar schon vor 1517 mit einigen Humanisten korrespondiert, neben Spalatin mit Mutian und Scheurl; aber in beiden Fällen geht die Initiative zum Briefwechsel von den andern aus, und Luther äußert sein Minderwertigkeitsgefühl ihnen gegenüber viel spontaner und glaubwürdiger, als das unter Humanisten üblich ist. In seiner Erfurter Zeit hat er allem Anschein nach zu dem dortigen Humanistenkreis keine tieferen Beziehungen gehabt — man wird wohl so weit gehen dürfen zu sagen: nicht haben wollen. Den Fürsten der Humanisten nennt der Wittenberger zwar im März 1517 Erasmus nostrum, äußert sich aber schon ein halbes Jahr vorher kritisch gegen dessen Verständnis der iustitia.⁷ Daß Luther andererseits die philologische Forschung der Humanisten schätzte und sich für die Förderung der alten Sprachen an der Universität Wittenberg lebhaft einsetzte, ist ebenso bekannt wie seine eifrige Benutzung des griechischen Neuen Testaments des Erasmus. Er hat sich, wie Rückert sagt, „mit rührendem Fleiß auf die Höhe humanistisch-sprachlicher Bildung gebracht“.⁸ Doch war ihm all das nichts als Mittel zum Zweck, und für das eigentliche Herzstück des Humanismus, sein Lebensgefühl und die damit zusammenhängende Schätzung des Menschen, hatte er durchaus kein Verständnis. Und so ist denn auch Luthers reformatorische Entdeckung — wie immer sie im einzelnen auch zu verstehen sein mag; die Meinungen dazu sind bekanntlich sehr vielfältig — jedenfalls nicht zu erklären von der Gedankenwelt des Humanismus her; sie widerspricht ihr vielmehr; sehr viel eher könnte man sie die Entdeckung eines Mönchs nennen.

⁶ H. Schöffler, *Die Reformation* (1936) 82 f. ⁷ WA Br. 1, Nr. 35. 27.

⁸ H. Rückert, *Die Stellung der Reformation zur mittelalterlichen Universität* (1933) 22.

Mit Recht feiert man, da man ja irgend ein Datum haben will, als Termin des Anfangs der Reformation seit dem Jahr 1617 den Tag des Thesenanschlages an der Wittenberger Schloßkirche.⁹ Halten wir fest, weil es für unsere weiteren Ausführungen bedeutsam ist, daß dieses Ereignis, das am Anfang der großen Bewegung steht, eine normale Aktion im Rahmen des spätmittelalterlich-scholastischen Universitätsbetriebs ist, daß also die 95 Thesen nichts zu tun haben mit einem humanistischen Pamphlet wie etwa den Dunkelmännerbriefen.

Dennoch fanden sie, wie wir wissen, außerordentlichen Anklang. Luther hat später, in der Rückschau, gesagt, sie seien „schier in vierzehnen tagen durch gantz Deudsch land“ gelaufen;¹⁰ und wenn auch die relativ kleine Zahl von Nachdrucken diese Behauptung etwas einschränkt, so ist dennoch der Erfolg dieser scholastisch-wissenschaftlichen Schrift überaus merkwürdig. Leider läßt sich die Wirkung heute durch den Historiker nur noch sehr lückenhaft verfolgen. Soviel sich aber sehen läßt, war entscheidend für den Erfolg die Verbreitung der Thesen und die Zustimmung zu ihnen in den humanistischen Sodalitäten. Man wird sich vorstellen müssen, daß die Schrift auf ihrem Siegeszug von einem Humanistenkreis zum andern weiterempfahlen und -geschickt wurde. Z. B. scheint Christoph Scheurl in Nürnberg geradezu als Agent gearbeitet zu haben, er sendet die Thesen im Januar 1518 auch an Peutinger.¹¹ Und sie wurden sofort in Leipzig und Basel und vielleicht in Nürnberg nachgedruckt,¹² also in Zentren der humanistischen Bewegung.

Ganz offensichtlich findet Luther seine Anhängerschaft auch in den nächsten Monaten und Jahren in erster Linie in den Gemeinden der Humanisten. Das soll zwar nicht heißen, daß er nur bei ihnen bekannt gewesen wäre: Wir wissen, daß schon seine frühen Schriften aus den Jahren vor 1520 in

⁹ Übrigens hat H. Volz kürzlich nachgewiesen, daß der Thesenanschlag nicht am 31. Oktober, sondern am 1. November 1517 stattgefunden hat (Dt. Pfarrerbl. 57 (1957) 457 f.); wir haben also 350 Jahre lang das Reformationsfest am falschen Tag gefeiert! Vgl. dazu auch K. Algermissen in *Catholica* 12 (1958) 75—79.

¹⁰ 1541 in *Wider Hans Worst*, WA 51, 540. Ähnlich redet immerhin auch schon Oekolampad in der Schrift *Canonici indocti Lutherani* von 1519 von den Thesen, quae statim mira celeritate per Germaniam sparsae et singulari favore a doctissimis quibusvis exceptae sunt. E. Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads* (Quellen u. Forsch. z. Ref. gesch. 21, 1939) 110. — Die Vermutung von J. Luther, Vorbereitung und Verbreitung von Martin Luthers 95 Thesen (Greifsw. Stud. z. Lutherforsch. u. neuzeitl. Geistesgesch. 8, 1933) 38, die alten Zeugnisse für die rasche Verbreitung der Thesen meinten eigentlich den „Sermon von Ablass und Gnade“, paßt schlecht zu dieser Äußerung Oekolampads und erscheint auch aus andern Gründen nicht überzeugend. Vorsichtiger J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* 1 (3 1949) 250: Der Sermon hat die Thesen „verdrängt“.

¹¹ F. Frhr. v. Soden — J. K. F. Knaake, Christoph Scheurl's Briefbuch 2 (1872) Nr. 156. Übrigens hatte u. a. Eck durch Scheurl auch schon die sog. Güntherschen Thesen vom September 1517 erhalten (WA Br. 1, Nr. 46. 49), und vielleicht sind schon sie weiter verbreitet worden, als wir heute wissen. Ganz unbekannt war Luther jedenfalls nicht, als er gegen den Ablass schrieb.

¹² O. Clemen, *Luthers Werke in Auswahl* 1 (1933) 2 f.

außerordentlichem Maß verbreitet worden sind, und er war zweifellos schon damals der gelesenste religiöse Schriftsteller in Deutschland.¹³ Doch ist es nicht ohne Bedeutung, daß diese Popularität sich fast ausschließlich auf kurze, erbauliche Traktate gründete, nicht aber auf die polemischen Schriften,¹⁴ an denen hingegen die Humanisten, wie sie immer wieder schreiben, ihr besonderes Vergnügen fanden. Es gibt in jenen ersten Jahren noch keine eigentliche lutherische Bewegung im Volk, und nur von auffallend wenigen Flugschriften und Predigern hören wir, sie hätten schon damals Luthers Gedanken aufgenommen und weitergegeben. Luther ist hier noch nicht als Parteiführer, sondern als Seelsorger bekannt.

Anders bei den Humanisten. Sie begeistern sich seit dem Thesenanschlag für ihn, schließen sich mit ihm zusammen und machen seine Sache zur Parteiangelegenheit, sie treiben ihn durch ihren Beifall und durch ihre Beiträge vorwärts, sie tragen seinen Namen auch in die Ratsstuben und Fürstensäle, so daß er zuletzt, allerdings in größerem Ausmaß erst nach 1520, auch zu einem Faktor in der Rechnung der Politiker wird. Die Humanisten sind der einzige geschlossene Kreis von Menschen, der sich schon in den ersten Jahren hinter Luther stellt, und es kann keinen Zweifel darüber geben, daß sie, die damals, lauter als ihnen zukam, die öffentliche Meinung in Deutschland repräsentierten, entscheidenden Anteil daran haben, daß die reformatorische Bewegung, gegen Luthers Willen, aus der Obskurität der Winkeluniversität Wittenberg ans Licht getragen wurde. Luthers Sache wäre ohne die Zustimmung der Humanisten nicht zum Sieg gekommen.

Wie aber sah diese Zustimmung aus? Am stärksten fällt auf, wie umfassend und allgemein sie ist. Wir kennen kaum einen Humanisten, von den Großen der alten Generation, den Reuchlin, Erasmus, Wimpfeling, Zasius, Pirkheimer, bis zu den Jungen, der nicht in diesen ersten Jahren einmal mindestens ein freundliches Wort über Luther gesagt hätte. Und mit welcher Freude begrüßen ihn die Mosellan und Capito, Crotus Rubeanus und Adelmann, Beatus Rhenanus und Amerbach! Mit welcher Begeisterung schwören Bucer und Hutten ihm zu! Und mit welcher Wärme stimmen ihm

¹³ Vgl. dazu H. Dannenbauer, Luther als religiöser Volksschriftsteller (Samml. gemeinverständl. Vortr. u. Schriften 145, 1930). — Immerhin klingt die Behauptung von Scheurl, Luther sei der berühmteste Mann in Deutschland (v. Soden-Knaake a.a.O. Nr. 174), im November 1518 noch etwas übertrieben — Scheurl gibt eben wieder, was er bei seinen humanistischen Freunden gehört hat. Das gleiche gilt doch wohl auch für die Äußerung des Zasius vom Dezember 1519: *Helvecia tota, Constanctia, Augusta, bona pars Italie a Luthero pendet* (K. Giller's, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus (Geschichtsqu. d. Prov. Sachsen 18, 1890) Nr. 587), und, jetzt freilich nur noch hinsichtlich der Zahlenangabe, für die bekannte Meldung Aleanders vom Wormser Reichstag: „Neun Zehnteile (der Deutschen) erheben das Feldgeschrei: ‚Luther!‘, und für das übrige Zehntel, falls ihm Luther gleichgültig ist, lautet die Losung wenigstens: ‚Tod dem römischen Hofe!‘“ (Übers. von P. Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander (21897) 69).

¹⁴ Vgl. die Nachweise bei Dannenbauer a.a.O. 38 ff., dazu 31 f.

auch solche Männer bei, die bald bittere Gegner werden, wie Cochläus und Fabri.¹⁵

Kein Zweifel, sie halten Luther für einen der Ihren. Das haben sie oft genug ausgesprochen. In seinem berühmten ausführlichen Bericht vom 1. Mai 1518 über Luthers Heidelberger Disputation schreibt der junge Martin Bucer an Beatus Rhenanus über Luther: Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille duntaxat insinuat, hic (sc. Luther) aperte docet et libere.¹⁶ Und die Behauptung Huttens, würde der Wittenberger auch tausendmal umgebracht, es erstünden hundert neue Luther,¹⁷ wird 1521, als Luther verschwunden ist, von Albrecht Dürer in eigenartiger Weise aufgenommen: Er meint, nun müsse Erasmus von Rotterdam an die Stelle des Totgeglaubten treten.¹⁸

Um diese Urteile zu verstehen, ist es aufschlußreich, daß an Luther fast überall eine Eigenschaft gepriesen wird, manchmal keine andere als nur sie: seine Klugheit und Gelehrsamkeit. Man lese nur einmal die begeisterten Berichte Melanchthons oder Mosellans über die Leipziger Disputation¹⁹ oder höre, wie schon 1518 Franz Irenicus feierlich verkündigt: Omnibus . . . Germanis antesignanum Martinum Lutherum . . . appellare honoris gratia volumus ob egregiam eruditionem a tali viro aucupatam.²⁰ Und so kann denn auch bei der Betrachtung der Anhänger des Wittenbergers Bernhard Adelman in Augsburg geradezu doctus und Lutheranus identifizieren.²¹ Video mundum resipiscere, ruft Beatus Rhenanus aus,²² und der Konstanzer Domherr Johann von Botzheim, glühender Verehrer des Erasmus, preist Luther als den Mann, der nun, nachdem alle andern Wissenschaften schon erneuert sind, endlich auch die Theologie nachführt.²³

Dagegen ist eine Bemerkung wie die Oekolampads von 1519, Luther habe mit seiner Auslegung des Dekalogs bewirkt, ut . . . nos sublimius de Christo, sanctius de evangelio sentiremus . . . parum, imo nihil nobis, multum, imo omnia Christo deo tribueremus,²⁴ in der Frühzeit in Humanistenkreisen ebenso eine Ausnahme wie die Feststellung des Zasius, schon n a c h

¹⁵ Selbst Eck war ja zunächst nicht ganz und gar feindlich. Vgl. seinen Brief vom 13. 10. 1518 bei H. Ank w i c z v. K l e e h o v e n, Johann Cuspinians Briefwechsel (Veröff. d. Komm. z. Erforsch. d. Gesch. d. Reform. u. Gegenref. 1/2, 1933) Nr. 38.

¹⁶ A. H o r a w i t z — K. H a r t f e l d e r, Briefwechsel des Beatus Rhenanus (1886) Nr. 75.

¹⁷ Bei Aleander: Kalkoff a.a.O. 150.

¹⁸ F. L e i t s c h u h, Albrecht Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande (1884) 84.

¹⁹ Briefw. Melanchthons 1 (Corp. Ref. 1) Nr. 43. J. S c h i l t e r, De libertate ecclesiarum Germaniae (1683) 840 ff.

²⁰ Zit. bei K. B a u e r, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation (1928) 62.

²¹ Bei Bauer a.a.O. 63. Vgl. auch oben Anm. 10.

²² An Zwingli, 26. 12. 1518: Briefw. Zwinglis 1 (Corp. Ref. 94) Nr. 53 = Horawitz-Hartfelder a.a.O. Nr. 83.

²³ WA Br. 2, Nr. 264.

²⁴ In der oben Anm. 10 erwähnten Schrift. Staehelin a.a.O. 109.

seiner Abwendung von dem Reformator, Luther habe ihn immerhin gelehrt, aliquanto verius Christum sequi.²⁵ Was Luther eigentlich will, ist seinen humanistischen Anhängern damals selten auch nur sichtbar geworden. Und nur mit einem gewissen Befremden²⁶ registriert Bucer in jenem schon genannten Bericht aus Heidelberg, daß Luther in seinen Disputationsthesen, seinen Paradoxa, den freien Willen des Menschen gelegnet habe.

Dagegen gab es bestimmte Forderungen Luthers, die mit denen der Humanisten nah zusammenliefen und ihr Verwandtschaftsgefühl erklären. Ich hebe zwei heraus, die am häufigsten genannt werden. Einmal Luthers Verwerfung der Scholastik. Sätze des Reformators wie der in den Günther'schen Thesen: Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem,²⁷ oder in einem Brief an Lang von 1517: Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt . . . , Aristoteles descendit paulatim,²⁸ sind einem Humanisten aus der Seele gesprochen. Ist doch auch für Erasmus und seine Freunde der Kampf für die Einfachheit, Reinheit und Vernünftigkeit des Christentums ein bitterer Kampf gegen die Lebensfremdheit des scholastischen Systems, seine Dunkelheit und Quellenferne und die Borniertheit seiner zeitgenössischen Vertreter. So schreibt jetzt z. B. Mosellan in dem schon erwähnten, enthusiastischen Bericht über die Leipziger Disputation: Ille (Luther) Philosophiam Aristotelicam . . . ex theologorum theatro explodit,²⁹ und Melanchthon bezeichnet dieselbe Disputation als Kampf des Urchristentums mit Aristoteles.³⁰ Die Humanisten begeistern sich daran, daß Luther die Theologie aus der abstrakten Spekulation wieder zum Menschen und zum Leben selbst zurückführt.

Die zweite Neuerung Luthers, die die Humanisten für ihn in besonderem Maße einnimmt, ist mit der ersten verwandt: Es ist die Neuentdeckung und Verherrlichung der Heiligen Schrift. Es ist klar, daß sie die Männer, denen Erasmus das Ad fontes zugerufen hatte, in tiefer Weise begeistern mußte. Man wird aber umgekehrt auch sagen müssen, daß Luther sein Schriftprinzip, die Verwerfung der Berufung auf zwei Quellen, Schrift und Tradition, nur einer Zeit einleuchtend machen konnte, die durch die humanistischen Gedanken bereits vorbereitet war; fünfzig oder hundert Jahre vor Luther wären (und waren) entsprechende Reformvorschläge unverständlich geblieben.

Beide eben erwähnten Gedanken Luthers unterscheiden sich nun aber von den entsprechenden Forderungen der Humanisten in entscheidenden Punkten. Im Fall der Scholastik bemängelt der Reformator nicht so sehr die Verdunkelung der wahren Theologie durch die Philosophie des Aristoteles.

²⁵ Gillers a.a.O. Nr. 587. — Dasselbe gilt für Lazarus Spenglers Verherrlichung der Rechtfertigungslehre Luthers im Jahr 1519. Vgl. darüber H. v. Schubert, Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (Quellen u. Forsch. z. Ref. gesch. 17, 1934) 189 ff.

²⁶ Vgl. das Urteil von J. W. Baum, Capito und Butzer (Leben u. ausgew. Schr. d. Väter . . . d. ref. Kirche 3, 1860) 99.

²⁷ These 50. WA 1, 226. ²⁸ WA Br. 1, Nr. 41 ²⁹ Schilter a.a.O. 843.

³⁰ s. o. Anm. 19.

teles als vielmehr ihre Verkehrung in eine *theologia gloriae*. Und im Fall des Schriftprinzips ist das *sola scriptura* zweideutig: Für die Humanisten hat es einschließenden (nicht ohne die Schrift), für Luther ausschließenden Sinn (allein mit der Schrift); denn nicht ihre Altertümlichkeit macht dem Reformator die Bibel wert, sondern ihre Botschaft, durch die sie *verbum pro me* wird.

Aufs ganze gesehen wird man sagen können, daß die Humanisten, Luther gegenüber, auf dem Boden des mittelalterlichen Katholizismus stehen, und die alte Kirche wußte sicherlich ganz gut, weshalb sie die humanistischen Angriffe, im Gegensatz zu denen Luthers, immer mit einigem Gleichmut ertragen hatte, ja weshalb sie, indem ihre führenden Männer in ganz Europa selbst Humanisten wurden, sogar angefangen hatte, die humanistische Bewegung sich einzugliedern. Es ist ein tiefes Sinnbild für diese Zusammengehörigkeit von Humanismus und römischem Katholizismus gegen Luther, wenn Erasmus im Jahr 1516 seine Ausgabe des Neuen Testaments in der Widmung an Leo X. mit dem gewaltigen Bau des Petersdoms vergleicht — mit jenem Bau also, der die irdische Macht und Herrlichkeit der römischen Kirche aufs vollkommenste spiegeln soll und an dem doch, im buchstäblichen Sinn, die Einheit und Herrlichkeit dieser Kirche eben damals zerbricht.

Es ist ein produktives Mißverständnis, das die Humanisten zu Verehrern Luthers macht und damit, so wird man sagen dürfen, die Reformation aus der Sache eines einzelnen zu einer Umwälzung der Weltgeschichte. Luther selbst ist an diesem Mißverständnis nicht unbeteiligt. Er hat nach 1517 sich durchaus um Kontakt mit den Humanisten bemüht. Er unterzeichnet seine Briefe eine Zeit lang mit Eleutherius,³¹ er schreibt an Reuchlin und Erasmus.³² Dem Reformator wird der Abstand, der ihn von den Humanisten trennte, nicht klar gewesen sein. Das zeigt sich auch in seinem Verhältnis zu Melanchthon, nachdem dieser 1518 nach Wittenberg gekommen war: Luther hat es ja zweifellos ernst gemeint, wenn er gelegentlich erklärt hat, er müsse hinter jenem zurücktreten wie Johannes der Täufer hinter Christus.³³

Nichtsdestoweniger konnte das ungleiche Bündnis, so wie es war, keinen Bestand haben. Je mehr sich die neuen Gedanken festigten, je mehr Stücke des Alten, und nicht nur der Theologie, sondern auch der kirchlichen Praxis, Luther angriff und verwarf, je mehr andererseits die Vertreter der römischen Kirche ihre Position ausbauten und sicherten und damit schließlich Luther von sich abtrennten, desto deutlicher mußte es für die Humanisten werden, daß der Wittenberger doch nicht einfach ihr Parteigänger war und

³¹ Zum ersten Mal am 31. 12. 1516. WA Br. 1, Nr. 31 — nicht erst seit dem Thesenanschlag (so u. a. Bauer a.a.O. 133).

³² WA Br. 1, Nr. 120. 163.

³³ WA Br. 2, Nr. 327. Zugleich ist an der Stelle auf das Elia-Elisa-Verhältnis angespielt. — Vgl. auch Luthers Äußerung in Worms 1521, gegenüber dem Erzbischof von Trier: „Ich bin nur einer von den Kleinsten; es würden zwanzig andere für mich auftreten, die viel gelehrter wären...“ Zit. bei Lortz a.a.O. 51.

daß sich ihre bisherige Sympathie in Entscheidung für oder gegen ihn verwandeln mußte.

Genau genommen offenbart der Humanismus in dieser Situation erst sein eigentliches Wesen. Die evangelische Bewegung beginnt nach 1520, ihm zu entgleiten. Luther wird jetzt vom Volk und von den Politikern getragen. Der Humanismus vermag den Kampfpapieren der beiden großen Parteien aber auch keine dritte, mitreißende Losung entgegenzustellen: Die Liebe zur Antike hat keine Anziehungskraft mehr, die akademische Jugend schiebt, übrigens zum Entsetzen Melanchthons, die humanistischen Studien einfach beiseite,³⁴ für den vagabundierenden Poeten und Weltenbummler hat die neue Zeit, geradezu von einem Tag auf den andern, kein Verständnis und keine Verwendung mehr: Als selbständige Bewegung zerbricht der Humanismus, und nur an wenigen, besonders begünstigten Stellen, z. B. in Basel, aber auch in den Niederlanden, kann sich eine eigentlich humanistische Tradition durch die Jahrhunderte halten.³⁵ Des Erasmus Traum von dem herrlichen Reich der *bonae literae* ist für immer ausgeträumt. Aber indem die Humanisten sich nun auf die beiden großen Parteien verteilen, durchdringen sie diese, hier schwächer, dort stärker, mit ihrem Geist und beeinflussen deren weitere Entwicklung aufs nachhaltigste. So bleibt der Humanismus lebendig nicht als System fester Gedanken, aber durch seine geistige Grundhaltung, und er kann manches von dem weitergeben, was seine Eigenart ausmacht.

Unsere Aufgabe ist es, die Anfänge dieser Entwicklung nachzuzeichnen. Versuchen wir daher noch, die Gesetze festzustellen, nach denen diese Spaltung und Aufteilung der humanistischen Bewegung nach 1520 sich vollzog.

1. Bei vielen Humanisten bewährte sich, daß ihre religiösen Voraussetzungen letzten Endes katholisch waren. Keiner von ihnen war zwar mit der Theologie und dem Leben der römischen Kirche so vertraut gewesen wie der Mönch Martin Luther, aber keiner hatte ihr deshalb auch, trotz aller bösen Worte, so grundsätzlich abgesagt wie er. So brachten sie es jetzt fertig, alles, vieles oder wenigstens manches von dem zu widerrufen und zu verwerfen, was sie früher gegen die alte Kirche gesagt hatten, und anzuerkennen, was sie früher mit Hohn und Abscheu beschimpft hatten, und sie wurden nun tatsächlich noch gute oder halbwegs gute Katholiken. Ja, die alte Kirche gewinnt für viele von ihnen neue Tragfähigkeit, und bei manchen, z. B. bei Erasmus, hat man den Eindruck, daß sie erst jetzt schätzen lernen, was sie an der Kirche haben.

2. Denn die reformatorische Bewegung droht, so scheint es ihnen, schon seit Luthers umstürzenden Schriften des Jahres 1520, stärker noch seit den Schwärmerunruhen und endgültig seit dem Bauernkrieg in offenen Aufruhr

³⁴ Vgl. die interessanten Ausführungen dazu bei W. H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipps Melanchthons* (Beitr. z. Gesch. u. Lehre d. Ref. Kirche 9, 1957) 34.

³⁵ Vgl. W. Kaegi, *Humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter* (Schr. d. Freunde d. Univ. Basel 8, 1954).

auszuarten. Homo omnium sum quietissimus, hält Christoph Scheurl dagegen,³⁶ Erasmus empfiehlt Luther schon 1519 *civilis modestia*,³⁷ und Mutian stellt fest: *Ego phanaticos lapidatores non amo*.³⁸ Da verspricht die alte Kirche, vielleicht sogar mit Hilfe einer schönen Pfründe, doch immer noch mehr Muße für die Studien und ruhige Gelegenheit, das Christentum durch in der Stille tätigen, beharrlichen Einfluß zu reinigen. Und auch bei den Männern, die neben den hauptsächlich literarisch-religiös interessierten Humanisten stehen und das Studium der Antike für die Praxis fruchtbar machen wollen, tritt der Bereitschaft zur Tat der Widerwille entgegen, die alte Ordnung von Recht und Gerechtigkeit mit Gewalt umzustürzen. So bleiben gerade die Juristen und Politiker unter den Humanisten Luther gegenüber häufig auffallend spröde.

3. All das wird in einer überraschenden Weise beleuchtet, wenn man von Herbert Schöffler erfährt, eine wie große Bedeutung für die Geschichte der reformatorischen Bewegung das Generationenproblem hat. Luther war am Tag des Thesenanschlages ein durchaus junger Mann von knapp 34 Jahren; fast alle seine Anhänger aber, die in Wittenberg oder außerhalb hervortreten, sind jünger als er; Luthers katholische Gegner der ersten Zeit sind dagegen bis auf Eck durchweg älter als der Reformator. Die Dozentenschaft der Universität Wittenberg, die im großen und ganzen hinter Luther stand, ist während der Kampffahre, nach den Worten Schöfflers, „der jugendlichste Lehrkörper wohl der gesamten deutschen Universitätsgeschichte“; die theologischen Fakultäten der Universitäten Köln, Löwen und Paris, die Luther als erste verwerfen, sind dagegen überaltert.³⁹ Die Universität Wittenberg hat in den Jahren nach 1517 eine ständig wachsende Studentenzahl, und die Stadt beherbergt zeitweise beinahe soviel Studenten wie Einwohner: sie ist wohl, so meint Schöffler, „die allerjugendlichste Stadt, die jemals in der deutschen Geistesgeschichte das Wort ergriffen hat“;⁴⁰ sämtliche andern Universitäten im deutschen Sprachgebiet, von denen bekanntlich nicht eine einzige bereit ist, der Reformation beizutreten, erleben dagegen ein rapides Absinken ihrer Frequenz, müssen z. T. sogar ihre Tore schließen. Die Reformation erscheint als eine Aufstandsbewegung der jungen Generation gegen die alte.

Die Beobachtungen Schöfflers bestätigen sich, wenn wir die Spaltung des Humanismus durch die Reformation für sich ins Auge fassen. Fast nur solche Humanisten fallen Luther zu, die jünger sind als er; alle großen Männer der älteren Generation, Erasmus, Reuchlin, Zasius und Wimpfeling, Pirckheimer und Peutinger, wenden sich im Lauf der Zeit von ihm ab. Ein Mann wie der spätere Straßburger Reformator Capito, einige Jahre älter als Luther, zögert den Übertritt zu ihm außerordentlich lange hinaus, so daß er noch 1523 in Wittenberg als Judas beschimpft wird.⁴¹ Übrigens läßt sich der Satz:

³⁶ v. Soden-Knaake a.a.O. Nr. 214. ³⁷ WA Br. 1, Nr. 183.

³⁸ Gillers a.a.O. Nr. 620. ³⁹ Schöffler a.a.O. 37 f. ⁴⁰ a.a.O. 37.

⁴¹ P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* 5 (1924) Nr. 1374. Vgl. Nr. 1368.

Die Reformatoren sind die Jungen, nicht umkehren: Es gibt durchaus viele junge Humanisten, die nicht evangelisch werden.

Die Erklärung dieses Phänomens ist nicht schwer. Es liegt im Wesen der Revolution, daß sie von den Jungen gemacht wird und daß die Alten ihr mißtrauisch gegenüberstehen — weil sie gegen neue Ideale skeptisch sind, weil sie sich den Jüngeren nicht beugen wollen, weil sie die Ruhe lieben. In unserem Fall kommt, wie mir scheint, zweierlei hinzu. Einmal sind einige wichtige Gegenstände des Streits in der ersten Zeit gerade solche Fragen, um deretwillen junge Leute auf die Barrikaden steigen können: Freiheit von Klostersgelüben und Zölibat, Autoritätsgedanke und Erbsündenlehre.⁴² Zum zweiten erklärt sich die Art der Spaltung des Humanismus auch aus der Eigenart seiner Geschichte. Die humanistischen Errungenschaften, Neubelebung der Antike und Freiheit, sind von den Männern der alten Generation erobert worden. Die Jungen dagegen, ihre Schüler, haben meist nur gelernt, kaum noch selbst ernsthaft gekämpft. So liegen ihnen die humanistischen Ideale weniger am Herzen als ihren Lehrern, und sie geben sie leichter hin. Die Lehrer ihrerseits sind nicht bereit, ihre Eroberungen durch eine zweite Revolution aufs Spiel zu setzen.

4. So befällt denn auch keineswegs jeden Humanisten beim Anblick der Neuerungen der Reformation Angst um die Ordnung. Vielmehr ist Luthers Kampf gegen das Alte für viele junge Leute gerade ein Grund, sich dem Wittenberger endgültig anzuschließen. Sie lernen von Luther, daß die Kritik an dem römischen Wesen viel tiefer begründet werden kann als mit humanistischen Gedanken, und sie lernen, wie man vom bloßen Kritisieren zum erneuernden Handeln kommen kann. Das hat kein anderer als Zwingli einmal mitten in einer Abendmahlschrift gegen Luther ausgesprochen.⁴³ Es ist deutlich, daß Luther bei diesen Männern die Freude an der Praxis ansprechen kann, die wir als einen eigenartigen Zug im Bild des Humanismus nach 1500 feststellten, und daß der Reformator diese Humanisten, und zwar Literaten, Wissenschaftler und dann und wann auch Politiker, anziehen kann, weil er ihrem eigenen bewußten oder unbewußten Wunsch neue Kraft gibt.⁴⁴ Umgekehrt wird man sagen müssen, daß auch Luther, in seiner Forderung nach äußerer Neugestaltung von Kirche und Welt, fünfzig Jahre vorher, ohne die Vorbereitung durch den Humanismus, vermutlich wenig Gefolgschaft gefunden hätte. Daß Luther hier an eine bei seinen humanistischen Anhängern schon vorhandene Dynamik anknüpfen kann, zeigt sich ja daran höchst deutlich, daß die Reformation überall dort, wo ehemalige Humanisten sie bestimmen, das Alte besonders radikal umstürzt — man denke nur daran, daß im Winter 1521/22, als die Schwärmer in Wittenberg

⁴² Schöffler a.a.O. 39.

⁴³ In der *Amica exegesis* von 1527, Zwinglis Werke 5 (Corp. Ref. 92) 721 ff.

⁴⁴ Andererseits führen, wie neuerdings besonders W. Lipgens, Kardinal Johannes Gropper (Ref. gesch. Stud. u. Texte 75, 1951), herausgestellt hat, diejenigen jungen Humanisten, die sich für die alte Kirche entscheiden, diese über die bloße Neinsagerei der ersten Polemiker hinweg zur inneren Reform und zur Gegenreformation.

herrschen, Luthers Freunde dort, Melanchthon und Justus Jonas, mehr oder weniger deutlich mit den Propheten sympathisieren. Dabei weichen sie von den theologischen Gedanken des viel konservativeren Luther ebenso ab wie Zwingli in Zürich und die fast durchweg vom Humanismus herkommenden Reformatoren in Süddeutschland und der Schweiz, wenn sie gewaltsam und radikal Bilder und Messe beseitigen. Und einer der wichtigsten, theologischen Unterschiede zwischen der von Zwingli bestimmten Reformation und der Reformation Luthers ist die scharfe Betonung des Gemeindeprinzips bei dem Schweizer gegenüber der Herausstellung des Amtes in Wittenberg. Freilich werden diese Unterschiede zwischen Zürich und Wittenberg auch noch durch andere Gründe erklärt, die in der Eigenart der süddeutsch-schweizerischen Reformation als Stadt-Reformation im alten Kulturland gegenüber Luthers Werk als Universitäts-Reformation im Kolonialgebiet liegen. Aber das näher auszuführen, übersteigt die Grenzen unseres Themas.

Die Humanisten, die auf die Dauer evangelisch werden, lassen sich nun aber von Luther viel tiefer ergreifen als bei der ersten Begeisterung. Sie übernehmen von ihm nicht mehr bloß die Ergebnisse, sondern auch die Begründung, sie lernen, daß der Mensch im Glauben an Gottes Vergebung frei wird zum Tun. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß die meisten von ihnen zwischen 1518 und 1523 ihren Beruf oder wenigstens ihre Tätigkeit wechseln — übrigens im auffallenden Unterschied von Luther selbst, der von 1512 bis zu seinem Tod seinen Beruf nicht geändert hat. Im allgemeinen drängen sie ins Pfarr- und Predigtamt. Diese Feststellung ist, wie mir scheint, wichtig, denn sie zeigt, einen wie tiefen, umstürzenden Eindruck Luther macht. Es ist zwar richtig, daß keiner seiner Anhänger den Durchbruch vom Alten zum Neuen in solcher Tiefe durchlebt wie Luther; sicherlich hatte kaum einer unter den jungen und alten Humanisten dieselbe Sehnsucht nach dem gnädigen Gott, dasselbe Sündenbewußtsein wie Luther; und wer von ihnen konnte also die ganze Seligkeit der Entdeckung Luthers begreifen, daß Gott in Christus unsere Gerechtigkeit werde?! Dennoch kann uns die Bereitschaft dieser Männer, um des Evangeliums willen ihre alte Lebensordnung aufzugeben und eine womöglich gefährliche Tätigkeit aufzunehmen, davor warnen, die Kontinuität von Humanismus und Reformation zu übertreiben. Der Übergang zu Luther erscheint bei den meisten Humanisten als echte Bekehrung, als Anerkennung der majestätischen Autorität Gottes, begleitet von dem neuen Willen, Gott gehorsam zu dienen.⁴⁵

Wir stehen am Ende der historischen Untersuchung. Versuchen wir uns nun noch klar zu machen, welche Bedeutung ihre Ergebnisse haben.

⁴⁵ Das hat für Vadian sehr schön W. N ä f, Vadian und seine Stadt St. Gallen 2 (1957) 163, herausgearbeitet. Vgl. auch die allerdings m. E. etwas über das Ziel hinausschießenden Darlegungen von A. Rich, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis (1949).

Zunächst: Die reformatorisch-kirchliche Bewegung bietet um 1530 das erstaunliche, merkwürdigerweise m. W. bis heute noch nie deutlich gesehene Bild, daß ihre zehn oder zwanzig wichtigsten geistlichen Führer samt und sonders aus dem Humanismus herkommen, den einen Luther ausgenommen und — neben dem längst zur Randgestalt gewordenen Karlstadt — den Wittenberger Kollegen und ersten Anhänger Nikolaus von Amsdorf, der denn auch ein besonders geliebter Freund des Reformators wurde — und es wie kein anderer verstand, dessen Entdeckungen in die alten Formen der Scholastik zu gießen. Es liegt auf der Hand, daß die gelegentlich geäußerte Meinung, der Humanismus habe für die Reformation keine Bedeutung,⁴⁶ sich so schlechterdings nicht halten läßt. Luther hat bei den Humanisten die erste Resonanz und die dauernde Anhängerschaft gefunden, die seine Sache erst zur umfassenden Bewegung machte und ohne die er ebenso gescheitert wäre wie mancher andere, der vor ihm gegen die alte Kirche aufgestanden ist. Man wird scharf formulieren müssen: O h n e H u m a n i s m u s k e i n e R e f o r m a t i o n.⁴⁷

Selbstverständlich ist es für die Geschichte der reformatorischen Bewegung außerordentlich folgenreich gewesen, daß sie weithin von Humanisten getragen wurde. Wir wollen abschließend in groben Strichen noch einiges festhalten, wobei die Fernwirkung des Humanismus auf die Entstehung der protestantischen Orthodoxie — und, auf katholischer Seite, auf die Entstehung der Gegenreformation — wie auch seine Bedeutung für die Geschichte der Einigungsversuche zwischen den Parteien außer Betracht bleiben sollen.⁴⁸

Es liegt auf der Hand, daß die Reformation humanistische Gedanken aufgenommen hat. Wenn auch zweifellos die Bindung an die humanistische Gedankenwelt bei den einzelnen Reformatoren nach Art und Ausmaß ungleich war, so unterschieden sie sich doch darin von Luther, daß — ganz allgemein und möglichst ohne unzulässige Schematisierung gesagt — für sie alle, nicht aber für ihn, die Freude an der Kraft des Menschen einmal etwas bedeutet hat. Die neue Entdeckung der Barmherzigkeit Gottes und unserer Unfähigkeit vor Gott hat das humanistische Erbe gewiß nicht einfach ausgetilgt.

⁴⁶ So z. B. C. Neumann in Dt. Vjschr. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch. 12 (1934) 166.

⁴⁷ Am Rand sei vermerkt, daß die erste Aufnahme Luthers in den romanischen Ländern gleichfalls durch Humanisten erfolgte. Allerdings ist hier die erste Begeisterung, naturgemäß, nicht so allgemein wie in Deutschland.

⁴⁸ Dazu grundlegend R. Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (Schr. d. Vereins f. Ref. gesch. 160, 1936). — Auch auf die Frage nach der Beziehung der täuferisch-spiritualistischen Bewegungen der Reformationszeit zum Humanismus kann ich nicht eingehen. Vgl. dazu zuletzt, aber noch nicht erschöpfend, R. Kreider, Anabaptism and Humanism, in Mennon. Quart. Rev. 26 (1952) 123—141.

Vielleicht wirft diese Feststellung Licht auf die Tatsache, daß sozusagen alle andern Reformatoren der ersten Generation in bestimmten theologischen Fragen von Luther abweichen und, unbeabsichtigt, eine gemeinsame Front gegen ihn bilden. Das ist doch wohl an zwei Stellen deutlich der Fall: Einmal in der Rechtfertigungslehre, wo fast regelmäßig, bei aller grundsätzlichen Beibehaltung und Anerkennung des *sola gratia* und *sola fide*, das Interesse von der Justifikation wegrückt zur Heiligung. Und es ist charakteristisch, daß später, im majoristischen Streit, die extreme Formel, gute Werke seien schädlich zur Seligkeit, von keinem andern als Amsdorf vertreten wird. Die zweite Abweichung findet sich im Abendmahlsverständnis: Man wird wohl sagen dürfen, daß Luthers eigentliches Anliegen bei seinem Kampf für die Realpräsenz, nämlich die Gegenwart des lebendigen Christus festzustellen zum Trost für uns, von keinem Zeitgenossen, weder Freund noch Feind, wirklich begriffen worden ist.⁴⁹ Vielleicht läßt sich von hier aus der Unterschied der übrigen Reformatoren zu Luthers so zusammenfassen, daß sie, herkommend aus einer optimistischen, einigermaßen geordneten Daseinsunsicherheit, das Bedürfnis des Mönchs Luther nach Vergebung und Trost nicht bis in die Tiefe hinein begreifen und also auch die Tröstungen, die er in der Bibel gefunden hatte, nicht als so befreiend und gewichtig ansehen konnten. Freilich — viel ist mit dieser Antwort nicht erklärt; denn Luther hatte ja, zu einer Zeit, als ihm zweifellos die Möglichkeit geboten war, Humanist zu werden, das Kloster gewählt. Andererseits aber verließen die Humanisten ihre so sichere Ordnung und folgten ihm.

Wir haben also mit unserer Untersuchung die schwere Frage nach dem Ursprung der Reformation nicht beantwortet, wir sind ihrer Klärung in gewisser Hinsicht sogar ferner als vorher. Es läßt sich ja durchaus denken, daß alles ganz anders gekommen wäre; daß Luther lebenslang ein kleiner Professor geblieben wäre, der vielleicht mit der kirchlichen Behörde dann und wann aneinandergeriet, der aber doch außerhalb seiner Universität und seines Ordens kaum bekannt wurde; und daß umgekehrt die allgemeine Erregung am Anfang des 16. Jahrhunderts sich nicht um Luther konzentriert hätte, sondern daß sie auseinandergeflossen wäre, daß es da und dort soziale Aufstände, daß es sektiererische Separation der Frommen und neues Heidentum der Humanisten gegeben hätte und eine allmählich immer wei-

⁴⁹ Vielleicht bildet der Württemberger Johann Brenz eine gewisse Ausnahme. O. Fricke, *Die Christologie des Johann Brenz* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. 1/3, 1927), hat gezeigt, daß dieser Mann, der doch auch ein typisches Humanisten-Studium hinter sich hatte, Luther theologisch besonders nahegekommen ist. Das wird jetzt bestätigt durch den Aufsatz von F. W. Kantzenbach, *Die Bedeutung des Theologen Johannes Brenz für eine Theologie der Anfechtung*, in: *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart* (1957) 160—171, der auf die Bedeutung der Anfechtung für das theologische Denken Brenz' hinweist. Eine umfassende, moderne Brenz-Biographie scheint mir dringend erforderlich zu sein. Sie hätte auch die bisher vernachlässigte Frage nach den Beziehungen des schwäbischen Reformators zur spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit zu beantworten.

ter greifende Auflösung der mittelalterlichen Welt.⁵⁰ Daß es so nicht gekommen ist, daß vielmehr gerade Luther, der große Außenseiter und Unzeitgemäße, eine umfassende Bewegung auslöste, ihr Mittelpunkt wurde und ihr sogar weithin sein Gesetz aufzwang, bleibt eines der großen Rätsel der Geschichte. Es zeigt uns, wie verkehrt es wäre, sobald wir die Gedanken der beteiligten Männer kennen, eine geschichtliche Bewegung für durchschaut und also den Sieg der Reformation für ein Mißverständnis zu halten.

⁵⁰ Mir scheint, daß die bekannte, etwa von J. Haller, *Die Ursachen der Reformation* (1917) 30 f., vertretene Auffassung, Luthers Auftreten habe gewirkt wie der Funke in einem Pulverfaß, zu oberflächlich ist und auch dem historischen Sachverhalt nicht gerecht wird. Dagegen Neumann a.a.O. 170, in Auseinandersetzung mit W. Andreas: „Das ‚so konnte es nicht weitergehen‘ ist... ein gefährlicher Schluß ex eventu; wie lange sind die Dinge, trotz ‚aufgespeicherter Elektrizität‘, unendliche Male so weitergegangen!“ Vgl. auch die Erwägungen von K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 1 (1932) 14.

„Rechtfertigung“ und „Person Christi“ als dogmatische Glaubensfragen bei den Täufern der Reformationszeit

von Gerhard J. Neumann*

In der älteren und jüngsten Forschung ist dargelegt worden, daß und weshalb man keine oder keine umfangreichere und präzisere täuferische Dogmatik habe. So sah z. Zt.¹ Harnack bei den Täufern keinerlei besondere Doktrinen und Karl Müller stellte fest, daß sie sich nicht mit theologischen, sondern mit praktischen Fragen beschäftigt hätten. In diesen Angaben steckt auf jeden Fall ein Wahrheitskern.

Auch hinsichtlich einzelner, immerhin bemerkenswerter Vertreter sind derartige Urteile abgegeben worden. Lydia Müller² bemerkte z. B. zu Peter Riedemanns theologischem System: „Er ist auch hier mehr Prediger als Systematiker.“ Loserth³ äußerte sich zu Hubmaiers Schrift der „Zwölf Artikel“: sie „entbehrt des dogmatisch-polemischen Charakters“.

In neuerer Zeit sind mehrere amerikanische Forscher auf diesen Punkt eingegangen. J. C. Wenger⁴ schreibt unter Anführung der Gründe für das Fehlen der Dogmatik folgendes: „This may be accounted for by three factors: The severe persecution which proscribed the necessary leisure to produce an theology, the martyrdom of their first leaders, who alone were universal

* Weitere Fragen der Täufergeschichte behandelt der Verf. in folgenden Aufsätzen:

1. Von und nach Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jh.s, ARG 48 (1957) 75 ff.;
2. Predigt und Predigerstand in den Täuferdiskussionen der Reformationszeit, Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgesch. 10 (1958) 209 ff.;
3. Eschatologische und chiliast. Gedanken in der Reformationszeit, besonders bei den Täufern, Welt als Geschichte 10 (1959) 58 ff.

¹ Vgl. die Besprechung von Littell, Buch (unter Anm. 13) durch Harold S. Bender in Mennonite Quart. Rev., 27, 1953, Anm. 2. Im Text (S. 250) heißt es dort: „The Anabaptists consider themselves to be the group which is to do the regaining; they are the Church of Restitution in contrast to general Protestantism which is the Church of the Reformers“.

² Müller, L.: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. 1927, S. 23.

³ Loserth, J.: Artikel „Hubmaier“ i. Mennonit. Lexikon 2, 1937.

⁴ Wenger, J. C.: The Doctrinal Position of the Swiss Brethren as revealed in their Polemical Tracts. Mennonite Quart. Rev., 24, 1950, S. 65.

trained men and the disinterest which the Anabaptists had in theological system as such.“ C. Krahn⁵ ergänzt ferner sehr richtig: „Most of the doctrinal statements . . . are personal expressions of faith.“ R. Friedmann⁶ charakterisiert diesen Glauben, auf die Täufer bezogen, so: Es ist weniger nur „a faith believed“ als „a faith to be lived“! Im Hinblick darauf, daß Menno Simons seine eigene Druckerpresse gehabt habe — das betrifft ja nun allerdings eine etwas spätere Zeit —, will er der erwähnten Bedrückung und Verfolgung in dem hier behandelten Zusammenhang keine zu große Bedeutung beimessen, indem er meint: „Persecution rather stimulates than prevents literary testimonies.“ Im Hinblick auf systematische Arbeit dürfte aber doch E. Waltner⁷ den Kern treffen, wenn er schreibt: „As Anabaptist doctrine was forged in the heat of controversy and amidst the fire of persecution we can hardly expect to find it offering systematic and precise theological formulas.“

Bei einer mehr oder weniger mühsamen Sammel-Arbeit wird man nun aber doch ein gewisses System zusammenstellen können. Das haben auch andere Forscher getan. Wir wollen es hier kurz darlegen. Als Fr. Heyer⁸ meinte, er beginne „mit der dogmatischen Zusammenfassung“, lagen, allerdings abgelegener erschienen, schon einige Arbeiten in dieser Richtung vor.^{8a} Heyer legte sich auf den alten Begriff „Schärmer“ fest, also alles jenseits von Luther. Damit richtete er sich noch zu sehr auf Müntzer und Münster aus. Somit kennt er nur den Gegensatz von „revolutionären Täufern“, oder, wie wir im Hinblick auf Müntzer jetzt sagen müssen „Halb-Täufern“ und den „stillen“, also bei ihm in Richtung auf Menno Simons. Das s. Zt. meist noch nicht erschienene, reichere Quellen-Material öffnete ihm noch nicht den Blick auf die Schweitzer und Süddeutschen. Sie waren zwar in Haupt-Vertretern auch schon greifbar. Doch wenn man eben am Begriff „Schwärmer“ festhielt, so konnte man weniger ein Herausarbeiten der Unterschiede anstreben, dafür aber bei unangemessener Ausweitung dieses Begriffs sogar noch die Spiritualisten einbeziehen, wie es Heyer tat. Dazu geht bei ihm auch alles Dogmatische im „Kirchen-Begriff“ unter. So konnte W. Koehler⁹ hinsichtlich unseres Untersuchungsgebietes mehrmals auf ein Fehlen von historischen Dogmatik-Arbeiten aufmerksam machen. Es waren zu diesem Zeitpunkt aber schon drei größere Arbeiten mit dem erwähnten Ziel erschienen; die von S. Geiser,¹⁰ R. J. Smith¹¹ und L. v. Muralt,¹² denen jetzt das

⁵ Krahn, Corn.: Prolegomena to an Anabaptist Theology. Ebendort, S. 5.

⁶ Friedmann, R.: Anabaptism and Protestantism. Ebendort, S. 17. 13.

⁷ Waltner, E.: The Anabaptist Conception of Church. Mennonite Quart. Rev., 25, 1951, S. 6.

⁸ Heyer Fr.: Der Kirchenbegriff der Schwärmer. 1939, S. 3. 29. 32.

^{8a} Vgl. unter Anm. 10 u. 11.

⁹ Koehler, W.: Das Täuferium i. d. neueren kirchenhist. Forschung. 3. Teil. Arch. f. Ref.-Gesch., 40, 1943, S. 264. 260.

¹⁰ Geiser, S.: Die Taufgesinnten-Gemeinden. 1931.

¹¹ Smith, R. J.: The Anabaptists. 1935 London.

¹² v. Muralt, L.: Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer i. d. Reformationszeit. 1938.

Buch von Littell¹³ hinzugefügt werden könnte. Wir führen zur Erleichterung des Überblicks nun die „dogmatischen“ Fragen gesperrt an und die „Gemeinde-Fragen“ in gewöhnlichem Druck; die „weltlich-religiösen“ Probleme klammern wir ein. — Bei der ersten angeführten Untersuchung (S. Geiser) ergeben sich folgende Punkte: T a u f e, Bann und Gemeindegerechtigkeit, A b e n d m a h l, Absonderung, Gemeindeleitung, (Wehrlosigkeit), (Eid), Nachfolge Christi, freier Wille, Gesetz und Evangelium. — Smith sah als Prinzipien: Persönliche Verantwortung, Willensfreiheit, Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Schriftprinzip mit scharfer Unterscheidung des Alten und Neuen Testaments, (ablehnende Haltung zur Obrigkeit), (Eidverweigerung), G e d ä c h t n i s m a h l, C h r i s t o l o g i e, E s c h a t o l o g i e. — L. v. Muralt behandelt die Abschnitte: S ü n d e und G n a d e, E n d e r w a r t u n g, Glaube und neues Leben, Kirchenbegriff, T a u f e, Gemeindegerechtigkeit, A b e n d m a h l, Hirtenamt, (Gütergemeinschaft), (Obrigkeit). — Bei Littell finden wir schließlich: Believers baptism, spiritual government, community, Biblical authority, the Lords supper (und: authority of civil government); auch auf eschatology (und economic factors) wird eingegangen. Damit haben wir einen genügenden Überblick über das, was festzustellen möglich ist.

Da Grebel, Hubmaier, Denck, Marbeck, Simons immerhin zu den Gelehrten (z. T. ehemal. Priestern) und Feinsinnigen gehörten, könnten wir — so sollte man meinen — in unserer „dogmatischen“ Frage einiges wohl Durchdachte erwarten. Und so ist es auch. Ich nenne noch einmal von den bekannten Täufern, die immerhin mehr oder weniger systematisch-dogmatisch ausgerichtet sind, einige mit den in Frage kommenden Werken: Hubmaier (12 Artikel, 18 Waldshuter Schlußreden, Rechenschaft an den König: 27 Artikel) Pilgram Marbeck (Verantwortung. 1544 fg.), Peter Riedemann (Rechenschaft. 1545 fg.); daneben, für die Anfangszeit (1527) Jakob Kautz mit seinen 7 Artikeln oder Michael Sattler mit den Schleithheimer Artikeln. Man könnte bei diesen Haupt-Vertretern über die von ihnen nach Punkten vorgenommene gedankliche Ordnung hinaus immerhin wohl etwas von „Dogmatik“ sprechen.

Es ergab sich nun, daß durch das Frage-System der verhörenden Behörden auch einige der übrigen Täufer gewissermaßen zu „Zwangs-Systematikern“ wurden. Der Verfasser ist nun auch einmal so vorgegangen, daß er aus diesem „kleineren“ Material, auf das man zur Vervollständigung auch angewiesen ist, diejenigen Stücke besonders auswählte, wo man die Verhörs-Fragen und, bei Diskussionen, die Besprechungs-Themen nach Punkten anordnete. Dort ist im allgemeinen anzunehmen, daß man in der Reihenfolge nicht impulsiv-unüberlegt vorgeht, sondern nach der Wichtigkeit, welche man den einzelnen Punkten beimaß. Man bekommt also hier von der großen Auseinandersetzung der Täufer mit Theologen und Obrigkeit gewissermaßen das, was bei den Vögten

¹³ Littell, Fr. H.: The Anabaptist View of Church. 1952 N. Y.

und unteren geistlichen Amtsträgern wie bei den meist einfachen Täufern selbst ankam.

Will man die das Volk bewegenden und interessierenden Hauptsachen finden, so braucht man sich nur zu fragen: Welche Themen bzw. Themen-Gruppen wurden jeweils — wenn auch in verschiedener Anordnung und Stärke — bei den ersten sechs Fragen bzw. Frage-Komplexen angeschnitten und erörtert?

Man kann dann feststellen: An der Spitze des Interesses steht hier nicht die Tauf-Frage, sondern das, was wir schon „Gemeinde-Fragen“ nannten und bei Aufführung der Literatur mit den in Frage kommenden Stichworten kennzeichneten. Hierauf beziehen sich ungefähr $\frac{1}{5}$ bis $\frac{1}{6}$ aller ersten sechs Fragen und Fragenkomplexe.

Der verschiedene Gemeinde- oder Kirchen-Begriff (— Glaubens-Gemeinde oder Landes-Kirche nach dem Grundsatz „cuius regio, eius religio“ —) ergab sich selbstverständlich auch weitgehend aus der Einstellung zur T a u f e. In Häufigkeit und Intensität taucht dieser Punkt nicht ganz so oft wie der zuerst genannte auf. Immerhin blieb, wie einmal ausgesprochen worden ist,¹⁴ die Taufe der erwachsenen Gläubigen „die Fahne“, unter der die grundsätzlicheren und teilweise radikalen Reform-Kreise ihren Weg gingen.

Etwas weniger als die Tauf-Frage wird die S a k r a m e n t s - F r a g e an sich, in erster Linie im Zusammenhang mit dem Abendmahl erörtert.

In Verbindung mit der Taufe taucht die Frage nach der Erbsünde auf. Sie wurde in der folgenden Untersuchung mit den „guten Werken“ unter dem dogmatischen Stichwort „Rechtfertigung“ zusammengefaßt. Dabei ist dann schon die Erlösungstat Christi einbegriffen. Hierauf beziehen sich ca. 10 Prozent der erwähnten Fragen.

An fünfter Stelle würde dann das W o r t^{14a} stehen, also: Bibel, Predigt; oder auch Buchstabe und Geist.

Doch an diesem Punkt erscheint, dem Umfange nach beinahe gleichwertig, die Wirtschafts-Frage. Und nachgetragen muß werden, daß das Obrigkeits-Problem, als ein 8. Teil der gekennzeichneten Fragen, sich erheblich davor schiebt.

Nach den erwähnten weltlich-christlichen Problemen würde dann als beinahe letzte dogmatische Frage die nach der „Person Christi“ kommen.

Wir untersuchen im folgenden die zusammengefaßten und auch zusammengehörigen Fragen nach der „Rechtfertigung“ und nach der „Person Christi“. Hier war noch manches zu klären.

Dabei soll bei der „Rechtfertigung“ von einer Erörterung der „Erbsünde“ ausgegangen werden. Die Diskussion hierüber wurde wohl von den Gegnern der Täuferbewegung angeregt oder mindestens gern weitergeführt; sie brachte nämlich für die Täufer einen Unsicherheits-Faktor. Fühl-

¹⁴ Nach Zwingli. Vgl. J. Loserth.: Dr. Balthasar Hubmaier u. d. Anfänge der Wiedertäufer i. Mähren. (1893 Brünn) 1923 Schöneiche b. Berlin, S. 3.

^{14a} Gerh. J. Neumann: Predigt u. Predigerstand in den Täufer-Diskussionen der Reformationszeit. ZRel. u. Geist.G 10, 1958. S. 209—19.

ten sich die Täufer bei ihrem Eintreten für die Taufe der Erwachsenen nach Belehrung und errungenem Glauben gewiß und unerschüttert, so wurde es etwas anders, wenn man auf dem Umwege über die Erbsünde an das Tauf-Thema herankam. Ohne hier etwas Unzeitgemäßes hineinzutragen: der Gedankengang, obgleich es nirgends so präzise ausgedrückt ist, war folgender: Für das Kindes-Alter, aber vielleicht nur für die erste Zeit,¹⁵ hatte man ein Christus-Wort (Mat. 19, 14; Mark. 10, 14). Nahm man nur den ersten Teil „Lasset die Kindlein . . . zu mir kommen“, so konnte man ihn, obgleich er keine direkte Aufforderung zur Taufe enthielt und Christus die Kinder auch nicht taufte, doch etwas in dieser Richtung einsetzen. Nahm man den Nachsatz dazu „... denn ihrer ist das Himmelreich“, so brauchte man die Kinder-Taufe nicht vorzunehmen. So oder so war das Christus-Wort als Sicherung einzusetzen. Und doch taucht für das spätere Kindheitsalter der Gedanke auf: Geht ein beinahe erwachsenes Kind bei vorzeitigem Sterben ohne Taufe verloren?

In Bezug auf die Erbsünde werden in Täufer-Kreisen zwei Meinungen vertreten, ohne daß deshalb gerade ein großer Riß in Erscheinung träte. Immerhin ist der Unterschied auf dem Frankenthaler Gespräch von 1551 da, und Rud. Wolkan hat die beiden Richtungen auch in den verschiedenen Liedern herausgespürt.¹⁶

Die eine Gruppe wird einerseits von radikalen huterischen, zum andern von innerlichen und stillen mennonitischen Kreisen gestellt. Als Repräsentanten nehmen wir hier Riedemann. Er sagt: „Nun so bekennen wir, das alle menschen keinen (denn den einigen Christum) aussgenommen eine sündige art von Adam haben die sy von jm erben.“¹⁷ Riedemann bleibt also klar bei der Erbsünde. Und um noch einen unbekannteren Täufer zu nehmen: Ein Klaus Felbinger¹⁸ stellt z. B. fest: Alle Menschen sind der Erbsünde Adams teilhaftig und fähig. Er unterscheidet im übrigen zwischen Sünde „haben“ und Sünde „tun“.

Meist lassen die Täufer den Willen zur Sünde erst mit dem sich entwickelnden Verstand aufbrechen.¹⁹ P. Marbeck²⁰ formuliert folgendermaßen: Solange das Kind „in der schöpferischen Einfalt“ sich befinde, würde ihm weder Erb- noch andere Sünde zugerechnet. Doch wie lange dauert das? Mit dem Wissen um „gut“ und „böse“ fängt es an, so sagt Marbeck. Ein

¹⁵ Müntzer beschäftigte sich theoretisch mit einem Einschnitt für die Taufe im Kindesalter im 6.—7. Lebensjahr. Sh.: Vittali, O. E.: Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck. (Diss. Freiburg) 1932 Offenburg, S. 17.

¹⁶ Wolkan, R.: Die Lieder der Wiedertäufer. 1903, S. 54. 117 f.

¹⁷ Riedemann, P.: Rechenschaft unserer Religion, Leer und Glaubens. Mitt. aus d. Antiquar. Calvary, 1, 1870, S. 291.

¹⁸ Wiswedel, W.: Bilder u. Führergestalten aus d. Täufern. 2, 1930, S. 135.

¹⁹ Franz, G.: Urkundl. Quellen z. hess. Ref.-Geschichte. 4, 1951, S. 4. — Wappler, P.: Die Täuferbewegung i. Thüringen. 1913, S. 478.

²⁰ Loserth, J.: Quellen u. Forschungen z. Gesch. oberdt. Taufgesinnter. 1929, S. 28.

anderer drückt es so aus: „bis sie anfahren, sich zu schemen“.²¹ Irgendwie bleibt da eine Lücke. Diese Lücke überbrücken die meisten Täufer, indem sie sie ohne viel Worte übersehen oder ohne weitere Begründung das Vorhandensein der Erbsünde für das ganze Kindheits-Alter ablehnen. Auf dem schon erwähnten Frankenthaler Gespräch von 1551 bringen die „Schweizer Brüder“ ihren Standpunkt mit folgenden Worten vor: „Alle menschen muessen von ihrer eignen missethat vnd nit durch Adams vnghehorsam sterben“. Oder noch eindeutiger: „Wir bekennen, daß die Kinder, die jetzt geboren werden, der Erbsünd geledigt“ sind.²² Auf der Seite der „Schweizer Brüder“ stehen wohl die meisten Täufer. Eine Reihe von ihnen führte an, daß man seit Christus von einer Änderung sprechen müsse; seit diesem Zeitpunkt bestünde keine Erbsünde mehr.²³ Seit damals schade die Erbsünde den Kindern nur zum „zeitlichen“ Tod.²⁴ Nach der letzten Äußerung wurden also die Folgen der Erbsünde für die Kinder verkleinert.

Das besagt nun nicht — und es soll wenigstens gestreift werden — daß die Sünde von den Täufern etwa leichtfertig angesehen wurde. Im Gegenteil! Die Marburger Diskussion zwischen Schnabel und Butzer²⁵ zeigt z. B. vielmehr in den Erörterungen über „Tod-Sünde“ und über „Sünde wider den Heiligen Geist“ daß man in Täuferkreisen die Sünde schon ganz in ihrer Abgründigkeit sah.

Hier ergab sich also die Notwendigkeit, Christus zu ergreifen und den Glauben an ihn einzuschalten. Konnte man daneben etwa selbst etwas zur Errettung und Rechtfertigung tun?

Wir wollen hier die Frage nach den eigenen guten Glaubens-Werken behandeln. Bei der von der Täuferseite geforderten Frucht der Predigt können sie uns begegnen. Es sind also hier nicht Werke „zur“ Seligkeit, sondern mehr Werke „aus“ Seligkeit. Luthers Überbetonung des Glaubens gegenüber den Werken, mit denen die Seligkeit errungen werden könnte, brauchte auf der anderen Seite eine Ergänzung in den Werken aus dem Glauben.

Melchior Hoffmann stellte z. B. gegenüber Luther fest: „Die ganze Welt ruft: Glaube, Glaube, Gnade, Gnade, Christus Jesus!“ Ohne Bewährung sei aber die Hoffnung eitel. Hoffmann weist auf Jak. 2, 17 hin:²⁶ „Der Baum mit sehr schönen Worten oder grünen Blättern ohne Frucht ist verflucht von dem Herrn und würdig des ewigen Feuers, wenn auch hätte und wüßte er schon allen Glaubens“.²⁷ In den 18 Schlußreden Hubmaiers²⁸ für die Geistlichkeit Waldshuts erschienen am Anfang gleich nach dem Glauben die

²¹ Schornbaum, K. (I): Quellen z. Gesch. der Wiedertäufer. Bd. 2: Markgrafschaft Brandenburg. 1934, S. 339.

²² Wolkan 54.

²³ Bossert, G.: Quellen z. Gesch. der Wiedertäufer. Bd. 1: Herzogtum Württemberg. 1930, 163. 169. 297.

²⁴ Bossert (Quellen) S. 375. ²⁵ Franz 165 f., 213 f.

²⁶ Kawerau, P.: Melchior Hoffmann als relig. Denker. 1954 Harlem, S. 58; nach „Ordonnantie“ 165.

²⁷ Nach „Ordonnantie“ 166. ²⁸ Loserth, J. (Hubmaier; Buch) S. 37. 176.

„Werke“ der Bruderliebe, und unter den 27 Artikel seiner Rechenschaft für den König sind „Glaube und Werke“ der erste Punkt. Die „Werke“ befinden sich z. B. 1551 im Programm der Frankenthaler Gespräche; und auch gegen Ende unserer Periode sind sie, wenn auch am Schluß, bei dem internen Gespräch zu Emden 1578 immer noch ein erörterter Punkt.²⁹

Man muß feststellen: Trotz der noch weiter zu erörternden Haupt-Einstellung zu der behandelten Frage sinkt man hie und da, aber selten, in eine alte Betrachtung von „nötig“ und „müssen“ im Sinne von Werk-Gerechtigkeit und Gesetzes-Glaube zurück.³⁰ Die 1557 zu Worms versammelten gegnerischen Theologen wollten den Täufern folgende Einstellung uneingeschränkt in die Schuhe schieben: Sie stünden auf dem Standpunkt: „der mensch sei gerecht vor gott durch dise heilige widerteuffer werk und leiden und eigne erfüllung des gesetzes.“³¹ Ähnlich drückt es ein Mandat des Herzogs Christoph ein Jahr später aus.³²

Diese Formulierungen sind, uneingeschränkt, aber nicht richtig. 1536 sagt zwar z. B. in Wien jemand aus: Unsere Gewissen sind frei, rein und unbeschwert.³³ Doch aus einer solchen Äußerung könnte man nicht allzu viel in Richtung „Werk-Gerechtigkeit“ schließen wollen. Freilich, es gibt Täufer-Äußerungen, einerseits grundsätzlich fordernd, andererseits etwas überheblich, ja vielleicht pharisäerhaft-„sündlos“ in der Richtung: Das Gesetz ist vollkommen zu halten! Und es kann mit Gottes Hilfe gehalten werden!³⁴ Ein Melchior Hoffmann³⁵ vertritt den Standpunkt von der Möglichkeit des nie mehr Sündigens — die Taufe ist allerdings nur das Ende der ersten Stufe dazu. Es gibt solche, an denen „nichts Verdammliches mehr“ ist. Bei einfachen Menschen, die beim Ausfragen jeweils ein ganzes dogmatisches Glaubens-Gebäude nicht haben oder nicht ganz übersehen, sind selbstverständlich auch etwas unklare Standpunkte zu beobachten. Das wird z. B. in einem Protokoll unter dem gelehrten Stichwort „de iustificatione“ von einem Verhörten mit folgenden Worten angedeutet: „sagt, er will gerecht und selig werden durch eine volkomliche erfüllung des gesetzes, gibt ferner drüber unbeständige und widerwertige antwort, ob man sich in todes noten allein Christi ader eigner werke und verdienste getrösten solle.“³⁶

Nach Rottmanns Feststellung messen die Papisten der Erlösung durch Christus zu wenig zu, die Lutheraner zu viel.³⁷ Wenn die Täufer, zu Luther gewandt, sagen: Du sagst nur immer: „Glauben . . . glauben!“, und wenn nun wieder die Werke betont werden, so geschieht das doch unter einem anderen Licht und unter einem Gesichtswinkel, wie wir ihn schon andeuteten. Zwischen „nötig“ und „nützlich“ ist da ein Unterschied zu machen.

²⁹ Mennonitisches Lexikon 1, 1913, Abschnitt „Disputationen“, S. 455.

³⁰ Bossert (Quellen) 683. 1040. ³¹ Bossert 163. ³² Bossert 169.

³³ Müller, Lyd.: Glaubenszeugnisse oberdt. Taufgesinnter. 1938, S. 210 — Vgl.: Friedmann, Rob.: Anabaptism and Protestantism. Mennonite Quart. Rev., 24, 1950, S. 20.

³⁴ Wappler 496. 498. 507.

³⁵ Kawerau S. 52, nach „Verklaringe“ 197; S. 118, nach „Ordonnantie“ 151.

³⁶ Wappler 496. ³⁷ Heyer 63.

Freilich — selbst ein Hans Denck betont, Werke müßten sein. Doch nun nicht mehr in dem Sinne: nötig zur Seligkeit, sondern nötig, weil sie sich aus dem Glauben ergeben und diesen erweisen. Wenn die Täufer neben dem notwendigen Leiden und Kreuz eines Christen allgemein das praktische Verhalten betonen, so ist das allermeist kein gesetzmäßiges Müssen, um dadurch, durch das Halten von Geboten, das Ziel zu erreichen. Es geht ihnen um christliches Ausleben, um ein Nachfolgen-Müssen.

Gerechtfertigt „werden“ oder „sein“ — das kann ja theoretisch neben dem gerecht „erklärt werden“ immer ein gewisses „sich“ „gerecht“ machen hinein-spielen lassen. Man kann auch zugeben, daß der Ausdruck „Rechtfertigung“³⁸ von den Täufern etwas gemieden wurde. Sie sprachen dafür lieber z. B. von der Geburt Christi in der eigenen Seele. Ein Ambrosius Spittelmayer fragt: „Wann ist dir Christus ins Fleisch gekommen?“³⁹ Nähme man die Bibel-Worte Röm. 13, 14, Gal. 3, 27, Ephes. 4, 24 und Kol. 3, 10, so würde das mit dem hier gebrauchten Wort heißen: Wann hast du „Ihn angezogen“? Und das dem entsprechende Leben wäre dann gerade das Gegenteil von dem, was nach Urban Rhegius' Schrift („Wider den neuen taufforden“) die Meinung der Täufer war, nämlich, daß sie Christus allein als Lehrer des christlichen Lebens und nicht als Erfüller des christlichen Gesetzes in uns ansähen.⁴⁰ Christus „erfüllt“ das Gesetz in doppeltem Sinne, so möchte ich sagen: „für“ uns — davon wird gleich zu sprechen sein; und „in“ uns, in der Kraft zu einem Christus-gemäßen Leben.

Gesetz, Werke, Heiligung — das alles spielt bei den Täufern keine kleine Rolle. Aber es handelt sich in den allermeisten Fällen nicht um Werk-Gerechtigkeit! Wenn jemand in neuerer Zeit⁴¹ in diesem Zusammenhang von „Zwang zur Heiligung“ spricht, so kann das nur den von uns dargelegten richtigen Kern der Nachfolge betreffen. Wenn weiter gemeint wurde, die reformatorische Rechtfertigung ginge damit verloren, so stimmt das nicht. L. v. Muralt sagt zum Punkt „Sündlosigkeit“ im Hinblick auf die schweizerischen Aussagen abschließend: „Perfektionisten im strengen Sinne des Begriffs sind die Täufer nicht gewesen. Den Anspruch, nach der Buße und Taufe nicht mehr sündigen zu können, haben sie nicht erhoben.“⁴²

Damit komme ich zum Kern meiner Ausführungen. Wie sahen die Täufer das Erlösungs-Werk Christi? Peter Riedemann meint einmal: „Wie wohl viele wider uns schreien, daß wir durch unser eigen werk suchen fromm zu werden. Da sagen wir aber nein zu.“⁴³ Beim Durchsehen eines reicheren Materials bin ich nur einmal bei der Wiedergabe eines Verhörs von 1534 im Thüringischen auf eine überheblich-pharisäerhafte Einstellung gestoßen wie die: Er glaube „das Christus vor sich allein und nicht vor

³⁸ Wiswedel 1, 1928, S. 184; Wiswedel 2, 1930, S. 198 Anm. 10. S. 184.

³⁹ Wiswedel 2, 1930, S. 13. ⁴⁰ Loserth (Hubmaier i. Buch) 135 Anm. 2.

⁴¹ Heyer 60. ⁴² Muralt, L. v. 38.

⁴³ Riedemanns „Rechenschaft“ 274. — Vgl.: Wiswedel 1 S. 183 u. Heilmann, Fr.: Die Lehre von der Kirche u. Gemeinschaft der huterischen Taufgemeinde. (Nach Riedemanns „Rechenschaft“) 1927 Diss. Wien, S. 37.

uns gestorben sei.“⁴⁴ Es ist allgemein festzustellen, daß Christus in diesem Zusammenhang weitgehend richtig gesehen und geachtet wird. Das trifft eigentlich für alle Richtungen und Zeiten zu. Wir brachten schon eine Äußerung von Peter Riedemann. Bei der Diskussion Michael Sattlers mit Butzer und Capito in Straßburg zeigen die Äußerungen über Christus keine zu beanstandenden Merkmale.⁴⁵ Christus ist gekommen, um alle zu retten, die an ihn glauben. Auch ein Melchior Hoffmann (!) könnte hier mit seiner Mahnung angeführt werden: „daß ihr glaubt, das er allein euer Rechtfertigung sei, durch den ihr gerechtfertigt seid und werdet, aus Gottes Gnaden und nicht aus Verdienst, denn an unsern Werken müssen wir verzagen.“⁴⁶ Wir weisen noch auf einige andere Täufer-Vertreter mit wörtlichen Stellen hin. Die folgenden sind aus dem Glaubensbekenntnis von Tesch⁴⁷ von 1538 entnommen: „... und dis wirken des glaubens ist die andere gerechtigkeit (ein volstreckung des glaubens), deren sich die heiligen auch rühmen, doch in Christo, von welchem man die kraft hat glich der rebe aus dem weinstock.“ Oder: Wir „bekennen, das alle unsere gute werk gottes wirkung und geschenk in uns seind.“ Oder: „... , das wir entlich und genzelich all unseren trost und hoffnung der seligkeit auf die barmherzigkeit gottes und den verdienst Christi setzen müssen.“ In einem Verhör von 1564 steht unter dem Stichwort „de officio Christi“: er „hab uns mit seinem leiden und sterben erlost.“⁴⁸ Im Bekenntnis Kuchenbeckers (von 1578) heißt es demütig und dankbar: „durch den tod und das blut unsers herren.“⁴⁹ Und abschließend eine Äußerung aus einem Verhör von 1598: „Im Gesetz sei niemand selig geworden, bis Christus gekommen sei.“⁵⁰ Hier haben wir also eindeutige Formulierungen.

Wir wollen aber auch auf vereinzelte Verkleinerungen der Person Christi bzw. auf die von Gegnern erhobenen einzelnen Vorwürfe in dieser Richtung eingehen und dabei mehr eine Detail-Betrachtung walten lassen, welche aber an dem erarbeiteten Haupt-Ergebnis nicht allzu viel abstreichen kann.

In einer religiös aufgewühlten Zeit mußte man selbstverständlich auch auf die Person Christi zu sprechen kommen. Und wenn die Erörterungen hierüber nicht so im Mittelpunkt standen — nun sie brauchten, wie wir gesehen haben, auch nicht so ausführlich zu sein. Hier bestand im wesentlichen Klarheit.

Eine Frage wie die nach dem „freien Willen“ wurde von dem gelehrten Erasmus in die Diskussion geworfen.⁵¹ Eine andere, wie die nach der „Trinität“, wurde durch das 1531 in Hagenau gedruckte Buch von Servet „De trinitatis erroribus“ und durch sein späteres erst eigentlich ausgelöst. Das Interesse daran blieb mehr auf die gelehrten Kreise beschränkt. Beim

⁴⁴ Wappler 361.

⁴⁵ Bossert, jr., Gust.: Michael Sattlers Trial and Martyrdom, Mennonite Quart. Rev., 25, 1951, S. 203.

⁴⁶ Vgl. Kawerau S. 57; nach „Christl. Vermanung“ 16. ⁴⁷ Franz 250.

⁴⁸ Wappler 506. ⁴⁹ Franz 422. ⁵⁰ Bossert (Quellen) 683.

⁵¹ De libero arbitrio, 1524.

Aufwerfen der Fragen über dies schwierige Problem, das wir hier nur zu streifen haben, ist anzumerken, daß wir die Täufer nicht den Anti-Trinitariern zuzurechnen haben.⁵² Eben weil der Begriff „Trinität“ so inhaltsreich und kompliziert war, ließen ihn die einfachen Täufer beiseite. Und bei denen, die sich damit befassen, könnte man — und dies ja bei jedem, der darüber nachdenkt — allenfalls von auflockernden Ausdeutungen sprechen. Wir führen hier Peter Riedemann und Melchior Hoffmann an. Bei Riedemann⁵³ ist hinsichtlich der drei „Personen“ ein Vergleich mit „Feuer“, „Hitze“ und „Schein“ anzuführen. Wir finden bei ihm eine außerordentlich vergeistigte Auffassung, auf die wir in einem entsprechenden Zusammenhang noch am Schluß eingehen werden. Melchior Hoffmann⁵⁴ ordnet den drei „Personen“ der Trinität drei Zeitstufen zu.

Und nun zu Einzelheiten über Christus allein. Wir sahen, daß man gegenüber der Verneinung der Säuglings-Taufe mit dem Argument der „Erbsünde“ und der eventuellen Verlorenheit der ungetauften Kinder anrückte. Scheinbar hat man daraufhin auf seiten der Täufer, aber nur sehr vereinzelt, gesagt: Nun — dann gelte die Erbsünde aber auch für Christus.⁵⁵ Es geht dabei auch um die acht sog. „Nikolsburger Artikel“.⁵⁶ Schon Loserth⁵⁷ hatte gesagt, daß man diese Balthasar Hubmaier „irrigerweise zugeschrieben“ hätte. In neuerer Zeit hat Wiswedel⁵⁸ dies an mehreren Stellen unterstrichen.

Wenn man also in der Verhör-Bedrängnis der ersten Aussagen, aber ganz vereinzelt, Christus an der Erbsünde beteiligte und damit in die ganze Schlechtigkeit der Welt hineinzog, so verwarf Hans Denck umgekehrt die Vorstellung von der menschlichen Verderbtheit; jeder Mensch habe noch einen göttlichen Funken in sich. Auch dabei konnte sich eine Verkleinerung Christi ergeben, nun aber anderer Art, als wir sie im vorstehenden Abschnitt erwähnten. „Dencks emphasis was on Christ as an example rather than as a sacrifice.“⁵⁹ Der Erlösungs-Tod wird unausgesprochen nicht so betont.

Auch solche Äußerungen und Vorwürfe tauchen auf: „got sei im (d. h. Christus) erstlich feind gewest“ oder: Christus habe „nit genug getan für die sünd der ganzen welt.“ Dies finden wir auch nur wieder in Verhörs-Angaben der Anfangszeit⁶⁰ und in dem schon erwähnten,⁶¹ über Hubmaier

⁵² Vgl. hierzu: Friedmann, R.: Encounter of the Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarism. Mennonite Quart. Rev., 22, 1948.

⁵³ Heimann 32. 34. ⁵⁴ Kawerau 30. ⁵⁵ Schornbaum (I) 65: Aussage von 1524.

⁵⁶ Krebs M.: Quellen zur Gesch. d. Täufer: Baden u. Pfalz. 1951, S. 392: „Artikel, welche doctor Baltassar Hiebmeyr, sunst Pacimontanus genannt, ein wider-tauffer, halt und lernet in der Margravschaft Merhern“. (Ca. 1528) — Schornbaum (I) 65: „Acht artikel des predigers zu Nikelspur, des zum Lichtenstein, itzt gefangen zum Wien.“ (1527).

⁵⁷ Loserth (Hubmaier; Buch) 134.

⁵⁸ Wiswedel, W.: Die Nikolsburger Artikel. Zs. f. bayr. Kirchengsch., 13, 1938, S. 34—46; und ders. in Mennonitisches Lexikon 3, 1938 S. 260 f.

⁵⁹ Bossert (Michael Sattler) 202.

⁶⁰ Schornbaum (I) S. 65: Aussage von 1524 u. S. 74: Fragstück von 1528.

⁶¹ Vgl. unter Anm. 56.

irreführenden Dokument. Wenn vereinzelt diese oder eine ähnliche Äußerung getan wurde, so darf man auf der Täuferseite wohl folgendes annehmen: Es sollte damit nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Weg wahrer Nachfolge eben auch zu eigenem persönlichen Leid und Opfer führt. Ich habe nicht gefunden, daß der Apostel-Ausspruch Kol. 1, 24 angeführt wird: „Ich ergänze das, was an den Trübsalen Christi noch fehlt, in meinem Fleisch für seinen Leib, d. h. für die Gemeinde.“ Ein Täuferführer wie Hans Huth hatte sich bei den ihm vorgelegten Fragstücken auch in diesem Punkt zu wehren; es wird von ihm betont: „Er halt und glaub, das Christus fur aller menschen sünde genug getan habe.“⁶² Wir stellen fest: Die Hubmaier von Gegnern in den Mund gelegten Äußerungen stimmen nicht. Und auch ein Hans Huth weist einen entsprechenden Vorwurf zurück. Im übrigen verweisen wir noch einmal auf unsere breiteren Ausführungen über die „Rechtfertigung“ durch die Erlösungstat Christi.

Es wäre schließlich als ein weiterer Verkleinerungspunkt, der als Vorwurf in den Diskussionen angeführt wird, der Ausspruch zu nennen: Christus sei nur ein „Prophet“. Hier erscheint auch wieder Hubmaier in den verschiedenen Drucken.⁶³ Doch kann die Formulierung: Christus „si nit gott, aber allein ein prophet“, oder: . . . nit gott, sunder . . .“ in dieser ausschließlichen Form auch für eine mündliche Äußerung von ihm wohl nicht stimmen. Das Göttliche an Christus hat wohl kein Täufer gelehnet! Hubmaier selbst betont z. B. in den 18 Waldshuter Schlußreden: „Christus allein sei der Fürbitter.“⁶⁴ Maria allerdings wird von ihm anders eingestuft; das käme dann in den „Artikel“-Worten zum Ausdruck: Maria sei nicht Mutter Gottes, sondern allein Mutter Christi.⁶⁵

Zum Schluß sei noch auf eine Besonderheit eingegangen. Auf die Frage: „Wer war Christus?“ kann man z. B. sagen: der durch Maria geborene Gottessohn. Man kann aber auch als erstes herausstellen: Das Wort Gottes, das von Anfang an war. In Parallele zu der Auffassung vom „Wort“ der Heiligen Schrift wird nun in Täuferkreisen im Hinblick auf Christus, d. h. in Verbindung mit seinem Mensch-Werden die geistliche Linie öfter stark ausgezogen.⁶⁶ Eine klare Abgrenzung der Täufer gegen den Spiritualismus liegt, wie W. Koehler sagt,⁶⁷ nicht vor. Für Riedemann ist durch „Zusammenkummung“ des Heiligen Geistes mit dem Glauben Marias „das Wort“ Mensch geworden.⁶⁸ Aber obgleich Christus die menschliche Natur an sich genommen habe, sei die göttliche Natur völlig in ihm geblieben;⁶⁹ ja, nach Riedemann ist er ohne Neigung zur Sünde gewesen. Ganz eindeutig wendet sich Melchior Hoffmann gegen die Fleisch-Annahme

⁶² Schornbaum (I) S. 43. ⁶³ Vgl. unter Anm. 56.

⁶⁴ Loserth (Hubmaier; Buch) 37.

⁶⁵ Krebs 392; Schornbaum 65.

⁶⁶ Bossert (Quellen) S. XII spricht von einem Einfluß Schwendkfelds in der „Christologie“.

⁶⁷ Koehler, W.: Das Täuferturn i. der neueren kirchenhistor. Forschung. Arch. f. Ref.-Gesch., 37, 1940, S. 105.

⁶⁸ Heimann 34. ⁶⁹ „Rechenschaft“ 264.

von Maria her.⁷⁰ Ihm liegt daran, daß Christus „ein rein Fleisch ohne Makel ist.“⁷¹ Christus ist „aus Gottes unsinnlichem Wort ein sinnliches Wort geworden, ohne alle Vermengung irdischer Kreaturen.“⁷² Er ist nur „aus“ Maria geboren. „Der Geist wird Mensch, damit der Mensch Geist werde.“⁷³ Wäre Christus nicht „ohne Vermengung irdischer Kreaturen“ geblieben, so „wäre der Teufel mit seinem eigenen Gut bezahlt worden.“⁷⁴ Christus ist bei seiner Auferstehung „wiederum in Geisteskraft und Starkheit eingegangen aus der Unklarheit in die ewige Klarheit, und aus einem fleischlichen Wort ein geistliches geworden, aus einem Mondlicht eine klare Sonne, aus Metall Gold.“⁷⁵ Schnabel formuliert 1538 mit folgenden Worten: Empfangen „vom“ Heiligen Geist . . . geboren „aus“ (nicht „von“) Maria . . . das „Wort von Ewigkeit her“ . . . geboren „ohn alle vermischung irdischer creaturen“ . . . der „nur sich aus geist in fleisch verwandelt“ . . . das lebendige Brot, vom Himmel gekommen.⁷⁶ Im „Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen (von Kuchenbecker) wird 1578 hervorgehoben: „wort des vaters“ . . . „kraft und wirkung des heiligen geists“ . . . „aus Maria, der reinen junkfrawen.“⁷⁷ Hinsichtlich eines Verhörs von 1596 wird angemerkt: Daß Christus sein Fleisch und Blut von Maria angenommen habe, wollte er, (der Verhörte), nicht rundweg bekennen, sondern er habe entgegen gehalten: Christus sei vom Heiligen Geist empfangen. Der Betreffende dürfte wohl der Meinung Menno Simonis,⁷⁸ dessen „fundamentum“ er bei sich gehabt hätte, sein, nämlich, daß Christus seinen Leib aus dem Wesen des Heiligen Geistes an sich genommen und dann erst in den Leib der Maria gebracht habe.⁷⁹

Derartige Erörterung, wie wir sie z. T. anführten, lagen dem Großteil der stillen Täufer nicht. So wird dann auch in einem Verhör von 1536 das Mensch-Werden Christi als ein „unnötiger artikel“ bezeichnet, darüber „nicht zu disputieren“ sei.⁸⁰

Wir fassen in großen Zügen zusammen: Bei der Aussprache über die „Rechtfertigung“ erscheint die „Erbsünde“, von den Täufergegnern als abschwächendes Argument gegen die Taufe der erwachsenen Gläubigen verwandt. Die Täufer selbst bejahen z. T. die „sündige art von Adam“ her; meist aber wird von ihnen die Erbsünde für die Kinder übersehen oder u. a. im Hinblick auf Mat. 19, 14 abgelehnt oder in ihren Folgen verkleinert. Die eigenen guten Glaubens-Werke werden gegen-

⁷⁰ Kawerau 15.

⁷¹ Kawerau 47 nach Linden, Fr.: Melchior Hoffmann, 1885 Harlem, S. 441.

⁷² Kawerau 32 nach „Römerbrief“ 14 u. „Auszug“ 312. ⁷³ Kawerau 33.

⁷⁴ Kawerau 48 nach „Römerbrief“ 84 u. 148.

⁷⁵ Kawerau 32 nach „Auszug“ 312.

⁷⁶ Franz 227. 171 f. ⁷⁷ Franz 413—415.

⁷⁸ Krahn, Corn.: Menno Simons. Ein Beitrag z. Gesch. u. Theol. der Taufgesinnten. 1936 — Ders.: Menno Simons' Fundament Book of 1539/40. Mennonite Quart. Rev., 13, 1939.

⁷⁹ Bossert (Quellen) 683.

⁸⁰ Franz 96. — Auch ein Capito wollte „nicht fürwitzig“ fragen. Vgl. Gerbert, C.: Gesch. der Straßburger Sectenbewegung. 1889, S. 128.

über dem von Luther herausgestellten Glauben betont. Doch ist das dann keine gesetzmäßige Werk-Gerechtigkeit, sondern ein Nachfolgen-Müssen. Bei dem Bestreben, daß „Christus ins Fleisch kommt“, ist ein ernstes Christus-gemäßes Leben gemeint; doch wird bei dieser Heiligkeit allermeist keine Sündlosigkeit und kein Perfektionismus vertreten.

Als Hauptsache ergibt sich, daß im allgemeinen Christus und seine Erlösungstat im Glauben recht und voll gewürdigt wird! Wenn man sehr vereinzelt auftretende Verkleinerungen, etwa als auflockernde Ausdeutung der Trinität, herausucht, so können diese an der Haupt-Tatsache nicht ändern, ja sie mußten, was eine Anzweiflung an Christi Erlösungstat betrifft, als gegnerische Vorwürfe und Unterstellungen zurückgewiesen werden. Zu erwähnen war, daß hinsichtlich des Mensch-Werdens Christi etwas allgemeiner eine geistliche Linie vertreten wurde.

Johann Adam Steinmetz als Vermittler zwischen dem deutschen und amerikanischen Pietismus im 18. Jahrhundert

Von Peter Kawerau

Im Sommer des Jahres 1805 unternahm Goethe eine Reise nach Helmstedt, um den an der dortigen Universität wirkenden Hofrat und Professor der Medizin und Naturgeschichte Gottfried Christoph Beireis zu besuchen: dieser Mann, der wie ein geheimnisvoller Greif über außerordentlichen und kaum denkbaren Schätzen waltete, hatte schon längst auf Goethe beunruhigend gewirkt; der Dichter mußte sich schelten, eine so einzig merkwürdige Persönlichkeit, die auf eine frühere vorübergehende Epoche hindeutete, nicht mit Augen gesehen, nicht im Umgang einigermaßen erforscht zu haben. Über Bernburg gelangte Goethe nach Magdeburg, wo er sich vorzüglich mit den Altertümern des Domes beschäftigte und die plastischen Monumente betrachtete; aber auch „Stadt, Festung und, von den Wällen aus, die Umgegend ward mit Aufmerksamkeit und Teilnahme betrachtet; besonders verweilte mein Blick lange auf der großen Baumgruppe, welche nicht allzu fern die Fläche zu zieren ehrwürdig dastand. Sie beschattete Kloster Bergen, einen Ort, der mancherlei Erinnerungen aufrief. Dort hatte Wieland in allen konzentrierten jugendlichen Zartgefühlen gewandelt, zu höherer literarischen Bildung den Grund gelegt; dort wirkte Abt Steinmetz in frommem Sinne, vielleicht einseitig doch redlich und kräftig. Und wohl bedarf die Welt, in ihrer unfremden Einseitigkeit, auch solcher Licht- und Wärmequellen, um nicht durchaus im egoistischen Irrsaale zu erfrieren und zu verdürsten.“¹

Der Abt Johann Adam Steinmetz, dessen Goethe auf den Wällen Magdeburgs gedachte, stammte aus Schlesien. Er war am 24. September 1689 zu Groß-Kniegnitz im Fürstentum Brieg geboren. Sein Vater war dort Pfarrer gewesen, seine Mutter, Anna Barbara, war eine Tochter des Pfarrers Ohlemann in Schreibendorf bei Landeshut in Schlesien. Im Jahre 1710 begann der junge Steinmetz in Leipzig das Studium der Theologie, von 1715—1717 finden wir ihn als Pfarradjunkten in Mollwitz bei Brieg, jenem Dorfe, bei dem am 10. April 1741 Friedrich der Große im ersten Schlesischen Kriege seinen berühmten Sieg über die Österreicher gewann. Von hier ging Steinmetz 1717 als Pfarrer nach Töppliwoda, einem großen Dorfe bei Münsterberg; Ende des Jahres 1720 wurde er Oberprediger in Teschen. Seine Berufung dorthin war ein Werk der pietistisch gesinnten Grafen Henckel von Donnersmarck in Oderberg, die, um ihn zu gewinnen, persönlich mit ihm in Töppli-

¹ Goethe's Werke. Vollst. Ausg. letzter Hand, 31. Bd., Stuttgart 1830, S. 207—210.

woda verhandelt hatten.² Obwohl das Gemeindeleben unter Steinmetz einen Aufschwung erlebte, kam es doch bald zwischen ihm und den Predigern an der Teschener Gnadenkirche zu allerlei Mißhelligkeiten, durch die schließlich die österreichische Regierung zum Einschreiten gezwungen wurde: Steinmetz erhielt den Befehl, die kaiserlichen Erblände binnen sechs Monaten zu verlassen. Zu Ende des Jahres 1729 wurde dies Urteil vollstreckt; ein kaiserlicher Dragoner brachte Steinmetz über die Grenze. Mit ihm wurden die Pfarrer Johann Muthmann und Samuel Ludwig Sassadius, der Rektor Jerichovius und der Konrektor Sarganeck aus Teschen vertrieben.³

Als Pietist stand Steinmetz dem Kreis um August Hermann Francke nahe.⁴ Freundschaftliche Beziehungen verbanden ihn mit den Grafen von Stolberg-Wernigerode⁵ und mit Erdmann Heinrich, Grafen Henckel, Freiherrn von Donnersmarck auf dem Rittergut Pölzig bei Zeitz, einem Orte, wo man überhaupt manchen bekannten Pietisten antreffen konnte: Graf Ludwig von Castell weilte 1730 hier, drei Jahre später kam der Senior Urlsperger aus Augsburg zu Besuch, die Henckel'schen Verwandten aus Oderberg stellten sich ein, vor allem August Hermann Francke selbst kam mehrmals für längere Zeit nach Pölzig, um sich hier zu erholen. So ergab es sich von selbst, daß Steinmetz „nebst den übrigen Knechten Gottes“ sich von Teschen über Oderberg zunächst nach Pölzig wandten, wo Graf Henckel die Exulanten „als Engel Gottes“ freundlich aufnahm.⁶

Aber auch mit dem Grafen Zinzendorf stand Steinmetz seit Jahren in Briefwechsel: Zinzendorf habe, so berichtet sein Biograph August Gottlieb Spangenberg, den Herrn Steinmetz als das Werkzeug angesehen, dessen sich Gott bedient habe, um den ersten Exulanten aus Mähren den Sektengeist auszureden: denn er habe ihnen, wenn sie zu ihm nach Teschen kamen, das wahre Wesen der Gottseligkeit, auch, was eigentlich die Kirche Christi sei, nämlich die Menge der Menschen, die mit ihrem Herzen an Christo hängen und seines Geistes teilhaftig seien, so deutlich beschrieben, daß es ihnen unvergeßlich geblieben sei: und das sei dem Herrn Grafen, als er mit ihnen über die Religion zu reden hatte, sehr zustatten gekommen. Am 19. Dezember 1726 kam es zu einer ersten persönlichen Begegnung zwischen Steinmetz und Zinzendorf. Beide trafen sich in Görlitz und fuhrten gemeinsam nach Herrnhut. Welchen Eindruck die dortige Gemeinde auf Steinmetz machte, zeigt sich daran, daß Steinmetz trotz allen Zuredens bereits am 20. Dezember 1726 nach Dresden weiterreiste: der herzliche Briefwechsel zwischen beiden, der freundliche Besuch des „großen Theologus Steinmetz“ bei Zinzendorf, die bei dieser Gelegenheit entstandene Verbindung der Herzen zu redlicher Teilnehmung an Freude und Leid, das von dem Grafen auf diese seine Verbindung mit dem Herrn Steinmetz gemachte Gedicht „O Gott, der Liebe Wunderquell“,

² Hans-Walter Erbe, Zinzendorf u. d. fromme hohe Adel seiner Zeit, Leipzig 1928, S. 64—67; H. Holstein, Johann Adam Steinmetz, in Gesch. Blätter f. Stadt u. Land Magdeburg, Jg. 21, 1886, S. 296—304; Herm. Beck, D. relig. Volksliteratur d. ev. Kirche Deutschlands, Gotha 1891, S. 218; Albr. Ritschl, Gesch. d. Pietismus 2, Bonn 1884, S. 471—475; Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 36, Leipzig 1893, S. 1—5.

³ Joh. Georg Walch, Histor. u. theol. Einl. in d. Religionsstreitigkeiten der Ev.-luth. Kirche, Teil 5, Jena 1739, S. 333—376; vgl. Martin Schmidt, D. hallische Waisenhaus u. England, in Theol. Zeitschr. Jg. 7, Basel 1951, S. 46—47.

⁴ Vgl. Richard Kammel, August Hermann Franckes Auslandsarbeit, in Auslandsdeutschum u. ev. Kirche, Jahrbuch 1939, S. 145: allein aus der Zeit nach 1733 liegen 108 Briefe von Steinmetz an Francke vor.

⁵ Erbe (Anm. 2) S. 80. ⁶ Holstein (Anm. 1) S. 299; Erbe 28—29.

alles das, wovon Spangenberg so bewegt zu erzählen weiß, kann an der Tatsache nichts ändern, daß das Verhältnis von Steinmetz zu Zinzendorf immer ziemlich kühl geblieben ist.⁷

Das zeigte sich auch jetzt, als Steinmetz nach einer neuen Wirkungsstätte suchte; noch im Juli 1730 wurde er als Pastor primarius, Schulinspektor und Superintendent nach Neustadt an der Aisch in Franken berufen,⁸ und zwar auf Betreiben von August Hermann Francke. Zinzendorf, der sich gleichfalls um Steinmetz bemüht und für den mit ihm vertriebenen Pfarrer Muthmann sich beim Grafen von Gersdorf in Klix bei Bautzen verwendet hatte, zeigte sich verstimmt: wie es scheint, haben beide auf Briefe des Grafen nicht geantwortet, sodaß Zinzendorf am 10. August 1730 an den Grafen Hendel in Pölzig schrieb, daß „Herr Steinmetz und Herr Muthmann an mir gehandelt haben, wie man nicht pflegt mit natürlichen, vernünftigen Leuten, die es ehrlich mit einem meinen . . . geschweige mit Knechten Gottes umzugehen . . . Ich will mit ihnen nichts weiter zu tun haben“.⁹ Aber auch Steinmetz war verstimmt; in einem Briefe vom 11. Dezember 1733 an den Herzog Christian Ernst von Sachsen-Saalfeld sprach er von Zinzendorfs „Übereilung und Heftigkeit seines Gemüts“, von einem „verborgenen und ihm noch unbekannten Trieb des Hochmuts“ und warnte vor den separatistischen Neigungen und der Selbstüberhebung der Herrnhuter, deren größter Teil jedoch redlich und rechtschaffen sei.¹⁰ Zinzendorf wiederum klagte am 25. August 1734 in einem Brief nach Oderberg über „den sonst so teuren Steinmetz, der sich in fremde Bande hat hinreißen lassen“.¹¹ Doch ist Zinzendorf im August 1736 bei Steinmetz in Kloster Berge zu Besuch gewesen und hat dort den Grafen Friedrich Ludwig zu Castell-Rehweiler (1706-1772) getroffen, der eben von einer Reise nach Dänemark zurückgekehrt war.¹²

Bald nach seiner Ankunft in Pölzig hatte Steinmetz durch den Markgrafen Georg Friedrich Karl von Bayreuth den Ruf nach Neustadt erhalten und angenommen.¹³ Nachdem er dort noch kaum ein halbes Jahr gewirkt hatte, machte König Friedrich Wilhelm I. von Preußen (1713-1740) den Versuch, Steinmetz in den preußischen Staatsdienst zu ziehen: er hatte ihn in Meuselwitz bei dem Feldmarschall Grafen Friedrich Heinrich von Seckendorff (1673-1763), einem Vetter des lutherischen Kirchenhistorikers Veit Ludwig von Seckendorff (1626 bis 1692), kennengelernt. Jedoch gelang es erst zwei Jahre später, Steinmetz nach Preußen zu holen: am 16. März 1732 starb im Alter von 74 Jahren der Abt Joachim Justus Breithaupt von Kloster Berge, einer der führenden Pietisten Brandenburgs.¹⁴ Steinmetz wurde zu seinem Nachfolger berufen; am 12. Dezember 1732 fand die feierliche Amtseinführung des neuen Abtes statt.¹⁵

⁷ August Gottlieb Spangenberg, *Leben d. Herrn Nicolaus Ludwig Grafen von Zinzendorf*, Teil 3, 1772-74, S. 372 („Vom Jahre 1726“). Spangenberg weist l. c. Anm. 1 auf die „Beylagen zu den naturellen Reflexionen, S. 13 u. f.“ hin, wo über Steinmetz ein Mehreres zu finden sei; das Gedicht Zinzendorfs steht nach Spangenberg l. c. Anm. 3 „in seinen deutschen Gedichten Nr. 52“. Vgl. Gerh. Meyer, *Gnadenfrei*. Hamburg 1950, S. 67; L. Renner, *Lebensbilder a. d. Pietistenzeit*, Bremen 1886, S. 103; W. Bernhardi, *Joh. Ad. Steinmetz*, Berlin 1840, S. 59.

⁸ Walch (Anm. 3) 5, 364-365. ⁹ Erbe 95; vgl. 112.

¹⁰ Erbe 102; vgl. 115. ¹¹ Erbe 104.

¹² Erbe 234; vgl. Renner (Anm. 7) S. 103.

¹³ Holstein (Anm. 2) S. 299; vgl. Bernhardi (Anm. 7) S. 34-35.

¹⁴ Über ihn Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche 3, Leipzig 1897, S. 369 bis 372; Religion in Gesch. u. Gegenw. Bd. 1, 1957, Sp. 1394.

¹⁵ Holstein 299; 296.

Wie schon Abt Breithaupt ließ sich auch Steinmetz die Förderung der in Kloster Berge bestehenden Schule angelegen sein, die unter ihm zu der nächst Halle führenden pietistischen Schule Preußens sich entwickelte. Von Michaelis 1747 bis Ostern 1749 ist Christoph Martin Wieland (1733—1813) in Kloster Berge Steinmetz' Schüler gewesen: „Beim Abt Steinmetz in Klosterbergen war Wieland anfangs einer der erwecktesten und frömmsten Beter, und wenn Steinmetz (der seiner Anstalt auch den hallischen Pietismus einzupflanzen wußte) in seiner Salbung zwei Stunden lang in den Betstunden seinen Unsinn herplauderte, wurde niemand so sehr davon gerührt als der Knabe Wieland“; aber er lernte hier auch „brav lateinisch sprechen und schreiben, welches damals unter Abt Steinmetz wacker getrieben wurde“, und er studierte „jene damals allgelesenen Wochenschriften der Engländer, den Spectator, Tatler, und Guardian, die, selbst in Gottscheds Übersetzung, auch bei den Deutschen Beifall erhielten.“¹⁶ Wie denn Steinmetz nach dem Vorbilde August Hermann Franckes auch fakultativen Unterricht im Englischen und Italienischen in Kloster Berge erteilen ließ.¹⁷

Im Winter pflegte Abt Steinmetz an jedem Montag von 10—12 Uhr im Kloster mit den Geistlichen seines Bezirks Pastoralkonferenzen abzuhalten, aus denen eine periodische Publikation hervorging; es ist die Theologia Pastoralis Practica, die man als die erste der Pastoraltheologie gewidmete Zeitschrift bezeichnet hat; sie erschien in 80 Fortsetzungen von 1737—1756 in Magdeburg.¹⁸ Eine ähnliche Publikation hatte schon vorher Traugott Immanuel Jerichov erscheinen lassen; es war die „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes“ von 1731.¹⁹ Ihr ließ Steinmetz nach dem Tode Jerichovs (gest. 1734) eine „Verbesserte Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes“ folgen, deren erster Band in 8 Stücken 1737—1738 in Magdeburg gedruckt wurde.²⁰ In diesem Bande (7. Stück, 1738, Seite 827—840) nun teilte Steinmetz seinen pietistischen Lesern einige „Erbauliche Nachrichten aus Amerika“ mit: er berichtete über die Salzburgerischen Kolonisten, die nach Georgien ausgewandert waren, gab Nachricht von den Fortschritten der Indianermission in Neuengland und fuhr dann fort: „Außer diesen guten Nachrichten ist in dem letzten Teil des vorigen Jahres (=1737) noch etwas Erfreuliches durch den Druck in England bekannt gemacht worden, welches, wo es nicht die Veranlassung zu dem jetzt erzählten anscheinenden Bekehrungswerk der Heiden gewesen ist, doch gewiß zu dessen Förderung vieles beigetragen hat und noch beitragen wird“: zwei englische Gottesgelehrte, Isaac Watts²¹ und John Guyse²² hätten einen Brief drucken lassen, in dem ganz umständlich erzählt

¹⁶ C. W. Böttiger, Christoph Martin Wieland, in Histor. Taschenbuch, Hrsg. von Friedr. v. Raumer, 10. Jg., Leipzig 1839, S. 359—464, bes. S. 381—387. — C. M. Wielands Leben. Neu bearb. von J. G. Gruber. 1. Theil, Leipzig 1827 (= Sämtl. Werke Bd. 50) S. 19—29. Wieland bezeichnet hier Steinmetz als einen „guten alten schwärmerischen, aber grundehrlichen“ Mann (S. 25), der „bis zur Schwärmerei devot“ war (S. 20).

¹⁷ Renner 76.

¹⁸ Theologia Pastoralis Practica, oder Sammlung nutzbarer Anweisungen zur gesegneten Führung des ev. Lehramts, mitgeteilt von einigen Dienern des Evangelii. Magdeburg u. Leipzig Bd. 1—10, 1737—1756.

¹⁹ Realencykl. (Anm. 14) 24, 1913, 664.

²⁰ Verbesserte Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes. Bd. 1—4, Leipzig 1737—1743. Dazu Ritschl (Anm. 2) 2, 471 Anm. 1.

²¹ 1674—1748; über ihn Encyclopedia Americana Bd. 29, New York 1950, S. 113—114. Vgl. unten Anm. 43.

²² 1680—1761; über ihn Dictionary of National Biography 8, 1917 (Reprint 1937—1938) S. 837.

werde, wie mächtig sich Gott seit einigen Jahren an den Christen Neuenglands, und zwar besonders in der Grafschaft Hampshire bewiesen habe; seit den ersten Zeiten der christlichen Kirche habe man dergleichen nicht gehört, denn es seien in wenigen Monaten ganze Städte und Flecken nicht nur erweckt, sondern auch zu einem rechtschaffenen Ernst und Wesen des Christentums gebracht worden, sodaß von den Kindern bis auf die alten abgelebten Leute an manchen Orten kaum ein Mensch übrig geblieben sei, der sein Herz nicht dem Heilande Jesu Christo übergeben habe. Nun könne man sich denken, daß dieses Wunder der Gnade auch in unserm Deutschland vielen Menschen zum Nachdenken und zum Segen gereichen müsse, sofern es nur nach allen seinen Umständen bekannt gemacht würde. Deshalb sei, als uns die obgedachte Relation davon zu Händen gekommen, unverzüglich Anstalt gemacht worden, diesen Bericht in unsere Sprache übersetzen und drucken zu lassen. Auch sei dieser Brief voll der erbaulichsten Anmerkungen über das Werk Gottes an den Seelen der Menschen, sodaß Lehrer und Zuhörer viel Heilsames daraus würden lernen können: „und weil den meisten deutschen Lesern nicht bekannt sein möchte, was das für ein Christenvolk in Amerika sei, an dem Gott so große Barmherzigkeit getan hat, so soll in einer weitläufigen Vorrede die recht erbauliche Historie desselben beigefügt und auch solchergestalt der Nutzen dieser Schrift vermehrt werden. Sie dürfte wohl 14 bis 15 Bogen betragen und wird auf insehende Ostermesse zu Leipzig, Magdeburg und an andern Orten zu haben sein“.

Was Abt Steinmetz seinen Lesern hier mitteilte, war nichts anderes als die erste auf deutschem Boden veröffentlichte Nachricht von den Anfängen des Great Awakening in Amerika, das mit dem Namen des kongregationalistischen Pfarrers Jonathan Edwards (1703—1758) verknüpft ist. Edwards wirkte in den Jahren 1727—1750 in der Gemeinde Northampton am Connecticut River in Massachusetts,²³ und bei dem Bericht, von dem Steinmetz hier spricht, handelt es sich um einen Brief von Jonathan Edwards an den Pfarrer Benjamin Colman (1673—1747), der damals an der Brattle Street Church in Boston wirkte.²⁴ Edwards hatte diesen Brief am 6. November 1736 in Northampton geschrieben, und zwar auf Wunsch von Watts und Guyse in London, die durch Colman von Edwards' wunderbarem Bekehrungswerk in Northampton erfahren hatten und nun nähere Nachricht darüber erbat. Colman hatte sich unter dem 20. Juli 1736 an Edwards' Vetter William Williams gewendet, der das Schreiben Colmans an Edwards weitergab.²⁵ Ein Teil von Edwards' Brief ist noch im Laufe des Jahres 1736 in Boston als Anhang zu einer Erweckungspredigt Williams' gedruckt worden,²⁶ der vollständige Brief wurde im folgenden Jahre 1737 durch Watts und Guyse in London als selbständige Schrift unter dem Titel „A Faithful Narrative of the Surprizing Work of God . . . in Northampton . . . in New England“ veröffentlicht. Die beiden Herausgeber schickten der Schrift eine vom 12. Oktober 1737 in London datierte gemeinsame Vorrede voraus.²⁷ Dieses kleine Buch von etwa 150 Seiten

²³ In Northampton, gegr. um 1654, wirkten als Pfarrer: Eleazar Mather (1669—1671; Bruder von Increase M., vgl. unten Anm. 32); Solomon Stoddard (1671—1729); Jonathan Edwards (1727—1750).

²⁴ Über ihn *Encycl. Americ.* 7, 1950, S. 274; *Dictionary of American Biography*, Bd. 4, London 1930, 311. Lit. über Colman auch bei Edwin Scott Gaustad, *The Great Awakening in New England*. New York 1957, S. 148 Anm. 39 zu S. 50.

²⁵ Edwards, *Nachricht* (Anm. 29) S. 19—20.

²⁶ Der genaue Titel bei Thomas H. Johnson, *The Printed Writings of Jonathan Edwards*. A Bibliography. Princeton, N. J. 1940, Seite 4 Nr. 4.

²⁷ Johnson (Anm. 26) S. 5 Nr. 5.

Duodez war es, dessen deutsche Übersetzung Abt Steinmetz seinen Lesern für die Ostermesse 1738 in Aussicht stellte.²⁸

Diese erste auf deutschem Boden gedruckte Schrift von Jonathan Edwards erschien pünktlich zu Ostern 1738 in Magdeburg.²⁹ Ihr Übersetzer war ein nicht genannter Lehrer an der Klosterschule; Abt Steinmetz hatte ihr eine vom 18. April 1738 in Kloster Berge datierte unpaginierte Vorrede von 46 Seiten vorausgeschickt, in der er die angekündigte Übersicht über die Kirchengeschichte Amerikas gab; daran schloß sich die Vorrede von Watts und Guyse und Jonathan Edwards' „Glaubwürdige Nachricht von dem herrlichen Werk Gottes, welches sich in Bekehrung vieler hundert Seelen zu Northampton und an andern Orten in Neu-England geäußert hat“.

Bereits die ersten Sätze von Steinmetz' Vorrede geben uns einen Eindruck von der pietistischen Amerika-Begeisterung des 18. Jahrhunderts und deren Gründen: mein Gemüte, so sagte der Abt, wurde sogleich bei der ersten Durchlesung dieser Nachricht mit einer recht innigen Vergnügung überschüttet, und meine Hoffnung wurde vergrößert, es sei ein gewisser Nutzen für manche Seele daraus zu erwarten, wenn sie auch in unserer deutschen Sprache bekannt gemacht würde: denn müßte nicht mancher von unsern sogenannten Christen heilsamlich beschämt und zu einem ersprießlichen Nachdenken gebracht werden, wenn er lese, wie sich die Seelen in den äußersten Teilen der Erde so recht mit Haufen zu ihrem Heilande hinzudrängen? Müßte da nicht mancher auf den besorglichen Gedanken kommen, der Herr werde endlich seinen Leuchter aus dem undankbaren Europa fortrücken und den amerikanischen Wüsten den Schmuck Sarons und die Herrlichkeit Libanons geben, den uns die ewige Liebe ganze Jahrhunderte — und zwar größtenteils umsonst — dargeboten hat? Doch werde vielleicht die große Glückseligkeit, in die nicht nur einzelne Seelen, sondern ganze Familien und Orte durch die Bekehrung der Menschen versetzt seien, Vorurteile beseitigen und Nacheiferung erwecken. Vor allem aber möge die genaue Beschreibung der so unterschiedenen Vorfälle, die sich bei den erweckten Gemütern hervor getan hätten, den Pastoren nützlich sein bei der Führung der Seelen und ihnen Fehler vermeiden helfen, die den Gnadenzug Gottes hindern könnten. Vor allem aber zeige Edwards' Schrift, daß die Erweckung keineswegs eine Separation zur Folge haben müsse: „sie lehret, daß es keiner Absonderung von dem öffentlichen Gottesdienst und andern Mitteln der Gnade brauche, (wozu manche, auch sonst gutwillige Gemüter, in diesen Tagen allzu geneigt sind), wenn Seelen zu einem rechten Ernst des wahren Christentums und bis zur Vollendung gebracht werden sollen; sondern daß man sich derselben

²⁸ Steinmetz gibt auf S. 42 Anm. 9 seiner Vorrede den englischen Titel seiner Vorlage an.

²⁹ Jonathan Edwards: Glaubwürdige Nachricht / von dem herrlichen / Werk Gottes, / Welches sich / In Bekehrung vieler hundert / Seelen zu Northampton und an / andern Orten in Neu-England / geäußert hat, / Wie solche / von einem daselbstigen Lehrer, vermittelt / eines an Herrn D. Colmann in Boston erlassenen / Briefes, mitgetheilet, / und von Herrn D. Watts / und D. Guyens voriges Jahr zu London in / Englischer Sprache herausgegeben / worden, / Nunmehr mit einer kurtzen Einlei- / tung in die Geschichte der Christlichen Ge- / meinden in obgedachten Americanischen / Landen, und einigen Anmer- / kungen versehen, / von / Johann Adam Steinmetz, / Kön. Preuß. Consistorial-Rath, General-Superint. im Hertzog- / thum Magdeburg, und Abt zu Berga. / Magdeburg und Leipzig, / In Verlegung sel. Christoph Seidels Wittwe, und / G. E. Scheidhauers, 1738. / — Johnson S. 7. Ich habe die Exemplare der Westdeutsch. Bibl. Marburg u. d. Univ. Bibl. Halle (Saale) benutzt.

dabei zu seinem eigenen und anderer Seelen besten, aufs Ersprißlichste gebrauchen könne“.³⁰ Hier wird Jonathan Edwards von Steinmetz offensichtlich gegen den Grafen Zinzendorf ins Feld geführt: es wird sich, so fährt der Abt fort, vermutlich niemand darüber wundern, daß ich, sobald mir diese Schrift vor Augen gekommen war, die Veranstaltung gemacht, damit sie von einem unserer geliebten Mitarbeiter an dem hiesigen Kloster-Pädagogium in unsere Sprache übersetzt und durch den Druck ihrer vielen in die Hände möchte gebracht werden. Ich kann mir aber, sagt er weiter, hierbei leichtlich vorstellen, daß viele, denen diese Schrift in die Hände fallen wird, nicht wissen werden, was das für ein Christenvolk in Amerika sei, zu was für einer Kirche oder Religion sie sich bekennen, wie sie in die neue Welt gekommen seien und was dort seither mit ihnen vorgegangen sei: „weil ich nun besorge, daß dieser Mangel manchem etwas von dem Vergnügen sowohl, als dem Nutzen entziehen werde, der sonst aus der Lesung derselben entstehen könnte, so habe ich mich verbunden geachtet, solchen in dieser Vorrede zu ersetzen, und so viel die eilende Presse unter andern gehäuften Arbeiten verstattet, von den obangezeigten Punkten, wenigstens das Nötigste, zu berühren“.

Mit einer für pietistische Autoren keineswegs selbstverständlichen Genauigkeit gibt Steinmetz seinen Lesern nun zunächst Rechenschaft über die Quellen, aus denen er seine Darstellung der amerikanischen Kirchengeschichte gewonnen hatte³¹: wir haben, sagt er, außer mancher kleineren Schrift über die christlichen Gemeinden in Neuengland zwei Hauptbücher, welche die ganze Geschichte derselben vorstellig machen: das eine sind die *Magnalia Christi Americana* von Cotton Mather, 1702 in London gedruckt³²: „ich muß gestehen, daß mir nie eine erbaulichere Kirchenhistorie vorgekommen ist als diese. Denn man findet darinnen nicht nur allgemeine Nachrichten von Errichtung und Erhaltung dieser amerikanischen Gemeinden, von ihren Kirchenversammlungen, Einrichtungen und dergleichen, sondern ganz besondere, und zwar recht umständliche Erzählungen von ihren gottseligen Obrigkeiten, Lehrern, Studenten, Kindern etc., von den wunderbarsten Werken der göttlichen Vorsorge, wie sich solche unter ihnen . . . offenbaret hat . . . Es ist nur schade, daß das Buch, wegen allzu vieler untergemengter Auszierungen, welche dem Herrn Verfertiger sein fruchtbares Ingenium und große Belesenheit an die Hand gegeben, zu weitläufig geworden ist. Ich habe daher allbereits vor einiger Zeit den Vorsatz gefasset, den Kern daraus zusammenfassen und . . . in unserer Sprache dem Druck zu überlassen“. Das zweite Hauptbuch über die Kirchengeschichte Amerikas ist die *History of New England* von Daniel Neal, 1720 in 2 Bänden in London erschienen³³: „dieses Werk gehet nach der Zeitordnung

³⁰ Eine ähnliche anti-separatistische Bemerkung macht Steinmetz S. 34 Anm. d.

³¹ Vorrede Steinmetz' S. 8—9 Anm. a, S. 16—17 Anm. b, S. 38 Anm. m, S. 43 Anm. q, S. 44 Anm. r.

³² *Magnalia Christi Americana: Or, the Ecclesiastical History of New-England* (1620—1698). London 1702. — Cotton Mather (1663—1728), ältester Sohn von Increase (Crescentius) Mather (1639—1723); biobibliograph. Angaben über die Familie Mather bei Leroy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, Bd. 3, Washington 1946, S. 124 ff., 147—155, 775—776. *Encycl. Americ.* 18, 1950, 435—436. *Dict. of Americ. Biogr.* 12, 1933, 386—395. — Kenneth B. Murdock, *Clio in the Wilderness: History and Biography in Puritan New England*, in *Church History* Bd. 24, Chicago 1955, S. 221—238.

³³ *The History of New-England, containing an impartial Account of the Civil and Ecclesiastical Affairs of the Country to the Year 1700.* 2 Bde., London 1720. — Über Daniel Neal vgl. *Encyclop. Americ.* 20, 1950, S. 21: geb. 1678, gest. 1743, setzte die von John Evans begonnene, bis 1689 reichende *History of the Puritans*

und gibt zu erkennen, was von der ersten Pflanzung der neuenglischen Kolonien in Amerika bis zum Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts bei und mit denselben vorgegangen, ingleichen wie ihr gegenwärtiger Zustand beschaffen. Man findet auch darinnen viel Gutes, doch kommt es in Ansehung der besonderen und erbaulichen Nachrichten der Historie des Matheri nicht gleich. Und dieser beiden Werke werde ich mich in der vorhabenden kurzen Erzählung von den Gemeinden, von welchen unsere gegenwärtige Schrift handelt, hauptsächlich bedienen. Welches zu erinnern ich nötig finde, damit der Leser wisse, woher solche genommen sind, und an ihrer Wahrheit umsoviel destoweniger zweifeln dürfe.“³⁴

Die nun folgende Darstellung der Kirchengeschichte Amerikas beginnt Steinmetz mit der Erzählung von den Pilgervätern, jenen am 1. Mai 1629 nach Amerika aufgebrochenen 350 Puritanern: „die barbarischen Einwohner, welche sich damals in den Gegenden aufhielten, wo sie sich niederzulassen wünschten, waren ihnen anfangs sehr entgegen, und sie mußten in steter Furcht stehen, von ihnen überfallen und hingerichtet zu werden. Allein der Herr stritt für sie. Er ließ die Indianer nicht nur untereinander in Krieg geraten, sondern schickte auch die Pocken unter sie, welche dergestalt wütheten, daß kaum der Zehnte von denselben übrig blieb.“ Um dieses Unheil näher zu verdeutlichen, vielleicht auch, um nicht selbst mit der Verantwortung für das Folgende belastet zu sein, fügt Steinmetz an dieser Stelle eine Anmerkung ein: „Der fromme Matherus, der mit großer Sorgfalt die Werke Gottes bemerkt, hat bei der Nachricht von der Vertilgung der Indianer durch die von Gott unter sie geschickten Krankheiten auch folgenden sehr merkwürdigen Umstand aufgezeichnet: „Kurz vorher, ehe unsere englischen Kolonisten in Amerika anlangten, fiel ein Franzose durch Schiffbruch den Indianern in ihre Gewalt, und wurde von ihnen gefangen genommen: als derselbe unter ihren Händen sterben mußte, so bezeugte er ihnen: Gott wäre ihrer äußersten Gottlosigkeit wegen über sie erzürnt und würde sie nicht nur vertilgen, sondern ein anderes Volk an ihrer Statt aufkommen lassen, welches nicht auf eine so viehische Art wie sie leben sollte, etc. Ob nun wohl die Indianer damals darüber auf eine gotteslästerliche Weise spotteten und sagten: Gott könne sie nicht töten; so erinnerten sie sich dessen doch, da sie die Hand des Allmächtigen empfinden mußten, und diejenigen, welche etwa noch am Leben blieben, wurden durch dessen Andenken in Furcht und Schrecken gesetzt.“ Wahrlich, rief Steinmetz aus, wir haben einen Gott, mit dem sich's nicht scherzen läßt!

Einen besonderen Abschnitt widmete Steinmetz dem Werk der Indianerbekehrung, das mit dem Namen von John Eliot (1604—1690)³⁵ verknüpft ist: „Man findet die Lebensgeschichte dieses vortrefflichen Mannes nicht nur in des Matheri mehr angezeigten Kirchenhistorie von Neuengland, L. III, p. 172 f., sondern es

fort, die 1732—1738 erschien; Steinmetz weist S. 17 Anm. b auf die bis 1736 erschienenen ersten drei Bände hin, die er selbst besaß, vgl. unten.

³⁴ S. 8—9 Anm. a. — Als Quelle für seine Darstellung der Anfänge der amerikanischen Kirchengeschichte nennt Steinmetz S. 16 Anm. b noch Edmund Calamy, A Letter to a Divine in Germany, giving a brief Account of the Protestant Dissenters in England, London 1736. Über Calamy (1671—1732) und seine zahlreichen Publikationen Dict. of National Biogr. 3, 1917 (Reprint 1937—38) 683 bis 687; vgl. Encyclopedia Britannica 4, 1951, 544.

³⁵ Über ihn Relig. in Gesch. u. Gegenw. 2, 1958, 428; Encycl. Amer. 10, 1950, 243; Dict. of American Biogr. 6, 1931, 79—80. Seit 1646 als Indianermissionar tätig; verfaßte zwei für den ökumenischen Gedanken bedeutungsvolle Schriften: The Christian Commonwealth, London 1659, und The Communion of Churches, 1665.

ist dieselbe auch mehrmals besonders gedruckt und wäre gewiß würdig, daß sie in unsere deutsche Sprache übersetzt würde, weil man darin ein rechtes Muster eines evangelischen Lehrers antrifft.“³⁶

Zum Schluß seines Überblicks über die Geschichte der christlichen Gemeinden in Neuengland wies Steinmetz darauf hin, daß der Leser an manchem, was Jonathan Edwards auf den nachfolgenden Blättern schreibe, vielleicht Anstoß nehmen könne: die Meinungen, die Schreibart und die erzählten Umstände, auch die dem jugendlichen Verfasser fehlende volle Einsicht und Erfahrung in der Führung von Seelen möchte nicht einem jeden Leser gefällig sein: „Allein, sollte um solcher menschlichen Gebrechen und Schwachheiten willen ein so herrliches Gnadenwerk Gottes verschwiegen bleiben?“ Der vernünftige und besonders der christliche Leser werde sich nicht Menschen zum Vorbild nehmen, sondern alles nach Gottes Wort prüfen; vor allem werde er sich nicht nach den hier gegebenen Beispielen der Seelenführung formen wollen, vielmehr alles der weisen Gnade des Herrn überlassen: dazu aber könnten dergleichen Exempel heilsamlich dienen, daß man aus ihrem Schaden und Vergehen klug werde, sich durch ihre Treue ermuntern, durch ihren redlichen Kampf und Sieg mutig machen lasse. Wolle endlich jemand daran Anstoß nehmen, daß Steinmetz hier Vorgänge in einer von der lutherischen durch manche Lehrsätze unterschiedenen Kirche als ein herrliches Werk Gottes bezeichnet und kundgemacht habe, so möge der wissen, daß Steinmetz zwar der in den Symbolischen Büchern nach Gottes Wort festgestellten Wahrheit von Herzen zugetan sei und bleibe, sich aber doch schämen würde, den großen Gott und Heiland mit seiner allgemeinen Gnade in gewisse Grenzen einzuschließen. Im übrigen hätten schon Watts und Guyse in ihren Vorreden darauf hingewiesen, daß Gott dieses amerikanische Werk hauptsächlich angefangen und fortgesetzt habe durch solche Wahrheiten, welche der gesamten protestantischen Kirche gemein sind, und daß also dadurch nicht etwa gewisse Sätze besonderer Parteien, sondern die Lehren, die auch wir bekennen, bestätigt werden: übrigens hätte sowohl die bischöfliche Kirche wie auch die von ihr dissentierenden Gemeinden in Alt- und Neuengland jederzeit sich gefreut, wenn sie vernommen hätten, daß sich Gott in unserer Kirche mächtig und gnädig bezeugt habe. Es könne dies durch manche Zeugnisse bestätigt werden: „ich will aber nur zweier hierbei gedenken. So schreibt Edmund Calamy in seinem oben angeführten Briefe p. 15³⁷ von den puritanischen Gemeinden in Alt- und Neuengland: ‚Sie umfassen sowohl die, welche Luther als Calvin in der Lehre folgen, mit brüderlicher Liebe. Sie sind bereit, mit ihnen in Gemeinschaft zu treten; sie seufzen und verlangen inniglich nach der Zeit, da eine genauere und mächtigere Liebe hervordringen soll unter allen, welche unserm Herrn Jesu Christo aufrichtig anhangen‘ etc. Wie lieblich besonders die neuenglischen Christen gegen unsere Kirche gesinnt sind, und wie herzlich sie sich freuen, wenn Gott derselben etwas Gutes schafft, ist zu ersehen aus des seligen Anton Wilhelm Böhmens³⁸

³⁶ S. 36 Anm. 1; weitere zeitgenöss. Schriften über die Indianermission S. 38 Anm. m. — Die Eliot-Biographie deutsch unten Anm. 41.

³⁷ Oben Anm. 34.

³⁸ 1673—1722; über ihn Walch, Einleitung (Anm. 3) 5, 111—114. Hier ein Verz. seiner Schriften (4 Bde.: 1—2.1731.3.1733.4.1734). Seine Vorrede zu den Reliquis Ludolfianis London 1712 in Theologia Pastoralis Practica (Anm. 18) Bd. 6, 865 ff. Vgl. Relig. in Gesch. u. Gegenw. 1, 1957, 1340 (Lit.); W.O.B. Allen und Edmund McClure, Two Hundred Years: The History of the Society for Promoting Christian Knowledge, 1698—1898. London 1898, S. 230—233 druckt Briefe des Sekretärs der Gesellschaft, Henry Newman, an Benjamin Colman und Cotton Mather ab, in denen über Boehmes Tätigkeit und Tod berichtet wird.

erbaulichen Briefen p. 107. 204. 471 f., ingleichen aus Herrn Professor Calenbergs *Narratio Epistolica ad Cott. Matherum* pag. 2 f., worinnen gemeldet wird, daß nicht nur Matherus nebst andern seinen Mitarbeitern ein gar besonderes Vergnügen finde an den Schriften unserer Gottesgelehrten, Arndts, Spencers, Franckens und anderer, sondern daß die gesamten Gemeinden in Neuengland mit der größten Vergnügung Gott gepriesen, da sie die Nachricht erhalten, was Gott bei den Hallischen Anstalten des Waisenhauses, und sonst durch seine Knecht daselbst gewirkt; wie sie denn auch ihre Liebe durch tätigen Beitrag gegen jetzt gedachte Anstalten erwiesen.“³⁹ Würde man es nicht als einen Mangel an Liebe ansehen müssen, wenn sich bei uns nicht ein Gleiches finden sollte? Man begnüge sich darum nicht mit dem bloßen Schreien: Hier ist des Herrn Tempel; sondern, wenn man in dieser Schrift Edwards' lesen werde, wie die Gemeinden in dem entlegenen Amerika dem Herrn zufallen, so forsche man fein, ob man auch gesucht habe, dessen wirklich teilhaftig zu werden, was wir für allgemein erkennen. So schließt Steinmetz seine Vorrede zu Jonathan Edwards mit der Bitte, der Herr möge durch diese Erzählung besonders in unserm Deutschland an allen Orten eine recht gesegnete Frucht schaffen, daß auch hier bald ganze Gemeinden vor dem Herrn aus- und eingehen.

Während der Ausarbeitung seines Abrisses der amerikanischen Kirchengeschichte war Steinmetz der Wunsch gekommen, dem deutschen Leser die Lebensgeschichte des Indianermissionars John Eliot in Übersetzung zugänglich zu machen.⁴⁰ Nicht lange nachdem zu Ostern 1738 seine deutsche Ausgabe von Edwards' *Faithful Narrative* erschienen war, hat er auch jene in deutscher Sprache bekanntgemacht. Sie erschien in vier Fortsetzungen in Band 3 seiner Zeitschrift *Theologia Pastoralis Practica* unter dem Titel „Die erbauliche Lebens-Geschichte Johann Eliots, weyland Predigers zu Roxburg in Neu-Engeland, und Evangelisten der Indianer“ 1740/41 zu Magdeburg und Leipzig.⁴¹ Auch hier gab Steinmetz seine Quelle an: „Wir liefern es aber, wie es der fromme Cotton Mather in seiner Kirchenhistorie von Neuengland verzeichnet hat; welches darum zu wissen nötig ist, damit man eines und das andere, was er nach seinen Einsichten und Religionsätzen hat mit einfließen lassen, nicht uns zumessen möge.“⁴² Der deutsche Leser lernte hier Eliots Art kennen, den Indianern die Geheimnisse des Evangeliums zu eröffnen, er erfuhr von Eliots Übersetzung der Bibel und anderer gottseliger Bücher in die indianische Sprache, von der Gründung der Kirche zu Natick, von den Hindernissen, die der Teufel Eliot bereitet hatte, und von den heiligen und öffentlichen Übungen, welche

³⁹ Über den Briefwechsel zwischen August Hermann Francke und Cotton Mather vgl. Kuno Francke, *Cotton Mather and August Hermann Francke*, in: *Studies and Notes in Philology and Literature*, Bd. 5, Boston 1896, S. 57—67; derselbe, *Further Documents concerning Cotton Mather and August Hermann Francke*, in: *Americana Germanica*, Bd. 1, New York u. Berlin 1897, Nr. 4, S. 31—66; derselbe, *The Beginnings of Cotton Mather's Correspondence with August Hermann Francke*, in: *Philological Quarterly*, Bd. 5, Iowa City 1926, S. 193—195; Ernst Benz, *Pietist and Puritan Sources of Early Protestant World Missions* (Cotton Mather and A. H. Francke), in: *Church History* Bd. 20, Chicago 1951, Nr. 2, S. 28—55. Johann Heinrich Callenberg, *Narratio epistolica ad Cott. Matherum Theologum Anglicanum Ecclesiae et Academiae Bostoniensis in America directa*. Halle: Institutum Judaicum 1735.

⁴⁰ Vgl. oben S. 83.

⁴¹ *Theologia Pastoralis Practica* (Anm. 18) Bd. 3, 1740/41, S. 16—56; 137—162; 253—305; 389—415.

⁴² Bd. 3, S. 17 Anm. a.

in den indianischen Versammlungen angestellt worden waren. So ließ Steinmetz seine Leser wohl hundert Jahre in die amerikanische Kirchengeschichte zurückblicken. Jedoch vernachlässigte er darüber die Gegenwart nicht: im 20. Stück seiner Verbesserten Sammlung, das 1740 erschien, gab er „Einige Nachrichten vom Reich Gottes aus Trankbar in Ostindien und aus Neu- und Alt-England“ bekannt. Die amerikanischen Nachrichten stammten aus einem Briefe von Isaac Watts vom 21. Januar 1740 und besagten, daß die im Great Awakening in Neuengland sichtbar gewordenen Wirkungen der Gnade beständig und dauerhaft seien: „denn obgleich die außerordentlichen Bewegungen der Gemüter durch den Heiligen Geist nicht über ein halbes Jahr gewährt, so wandeln doch diejenigen, die damals bekehrt worden, . . . dem Evangelio würdiglich, und zwar in allen Städten und Orten, wo sie sich befinden.“ Ohne Zweifel werde sich dieses Gnadenwerk noch vermehren, je näher die verheißene herrliche Endzeit heranrücke.⁴³

Der Graf Zinzendorf, der seit 1736 gelegentlich nach Kloster Berge zu Abt Steinmetz kam und um diese Zeit bereits über eigene Verbindungen nach Amerika verfügte, wird hier von Jonathan Edwards gehört haben.⁴⁴ Unter seinen holländischen Freunden befand sich ein Kaufmann und Schriftsteller namens Isaak Lelong, der 1734 in Amsterdam mit Spangenberg bekannt geworden war.⁴⁵ Zinzendorf sagte von ihm, er sei unförmig genug, um tüchtige Geschäfte zu machen, und förmig genug, niemanden zu betrügen.⁴⁶ Wie wir wissen, hat Lelong seit 1734 sich als Übersetzer von allerlei Verteidigungsschriften, Erklärungen und Dokumenten der Brüdergemeine ins Holländische betätigt; er ist wohl auch selbst Mitglied der Brüdergemeine geworden.⁴⁷ Wir wissen auch, daß Zinzendorf in Briefen an Lelong das Kloster Bergen und den lieben Abt Steinmetz erwähnt hat⁴⁸: so wird es Zinzendorf gewesen sein, der seinem Freunde Lelong ein Exemplar der von Steinmetz herausgegebenen „Glaubwürdigen Nachricht“ Edwards' nach Amsterdam schickte. Zwei Jahre nach der deutschen erschien im Jahre 1740 zu Amsterdam eine holländische Übersetzung, die Isaak Lelong nach Steinmetz' deutscher Ausgabe angefertigt hatte; es ist dies, soweit bekannt, die erste in Holland erschienene Schrift von Jonathan Edwards.⁴⁹

Etwa um die gleiche Zeit, da Isaak Lelong in Amsterdam an der holländischen Übersetzung Edwards' gearbeitet haben mag, erlebte in Neuengland ein junger Mann seine Wiedergeburt; er hieß David Brainerd, war eben 21 Jahre alt ge-

⁴³ Verbesserte Sammlung (Anm. 20) Bd. 3, Stück 20, S. 513. Von Isaac Watts (Anm. 21) hatte Steinmetz schon früher veröffentlicht: Ansprache an Lehrer u. Zuhörer (= *An Humble Attempt towards the Revival of Practical Religion among Christians*, 2. Ed., London 1735) in *Theologia Pastoralis Practica* Bd. 2, 1739, S. 227—253; 339—354; 467—487. Das engl. Original in Steinmetz' Bibliothek vgl. unten S. 88.

⁴⁴ Vgl. Martin Schmidt, England u. d. deutsche Pietismus, in: *Ev. Theologie* 13, 1953, S. 218—219; hier über die Rivalität zwischen Halle u. Herrnhut auf nordamerikan. Boden. Selbstverständlich erwähnt Steinmetz mit keinem Wort die Indianermission Zinzendorfs (1734—1765), die in dieser Zeit mit den Namen Christian Heinrich Rauch u. David Zeisberger verknüpft ist. Vgl. Nuttal (Anm. 62) S. 84—85.

⁴⁵ Isaak Lelong, geb. 19. April 1683 in Frankfurt/Main, gest. nach 1762 zu Hanau (?). Über ihn *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* 8, Leiden 1930, 1023—1028; W. Lütjeharms, Twee Hernhutters, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, N. S. 28, 's-Gravenhage 1936, 107—122; vgl. Oskar Pfister, D. Frömmigkeit d. Grafen v. Zinzendorf, 2. Aufl. Leipzig 1925, S. 131.

⁴⁶ Erbe 232—233. ⁴⁷ Lütjeharms (Anm. 45) S. 108. ⁴⁸ Erbe 234.

⁴⁹ Der genaue Titel bei Johnson Nr. 11; vgl. Johnson Nr. 16.

worden und wurde am 12. Juli 1739 plötzlich bekehrt.⁵⁰ Noch im gleichen Jahr begann er das Studium der Theologie am Yale College in New Haven. Doch weil er, vom Geist getrieben, zu einem seiner Lehrer gesagt hatte, er besitze nicht mehr Gnade als ein Stuhl, wurde er 1742 noch vor Ablegung seines Examens vom College verwiesen, jedoch gab man ihm die Erlaubnis zu predigen, und die Society for the Propagation of Christian Knowledge sandte ihn als Indianermissionar in die Gegend von Stockbridge in Massachusetts. Im Jahre 1744 wirkte er unter den Indianern am Delaware und Susquehanna, doch war seine Arbeit so wenig erfolgreich, daß er nach der Gegend von Newark in New Jersey übersiedelte. Hier soll er 78 Indianer, Erwachsene und Kinder, getauft haben. Seine von ungeheuren Strapazen geschwächte Gesundheit trieb ihn im Frühjahr 1747 nach Boston und weiter nach Northampton: hier fand er im Hause von Jonathan Edwards Aufnahme. Am 9. Oktober 1747 ist er in Northampton, von Edwards' Tochter Jerusha bis zum Tode gepflegt, an der Schwindsucht gestorben.

Ein Teil von Brainerds Tagebuch, die Zeit vom 19. Juni 1745 bis zum 19. Juni 1746 umfassend, war noch im Jahre 1746 im Auftrage von Brainerds Gesellschaft bei William Bradford in Philadelphia unter dem Titel *Mirabilia Dei inter Indicos* im Druck erschienen.⁵¹ Eine deutsche Übersetzung dieses Tagebuches erschien im Jahre 1749 zu Frankfurt am Main im 3. und 4. Teil der Pastoral-Sammlungen, die von dem Frankfurter Hauptprediger Johann Philipp Fresenius (1705—1761)⁵² herausgegeben wurden; ihr Titel lautete: „*Mirabilia Dei inter Indicos. Oder der Anfang und Fortgang des merkwürdigen göttlichen Gnaden-Werks unter einer ziemlichen Anzahl Indianer in denen Ländern (oder Provinzien) von Jersey und Pensilvanien, in einem Diario, welches auf Befehl der Löblichen Gesellschaft (in Schottland) de propaganda cognitione Christi ist gehalten und verfertigt worden, mit einigen beygefüigten allgemeinen Anmerkungen, nach der Wahrheit vorgestellt von David Brainerd, Dienern des Evangelii und Missionario der vorgemeldeten Societät. Durch den Druck gemein gemacht von denen Ehrwürdigen Correspondenten besagter Gesellschaft, nebst einer Vorrede von denenselben. Philadelphia. Gedruckt und zu finden bey Wilhelm Bradford in der Second-Strase (oder Gasse). Aus der Englischen in die deutsche Sprache übersetzt von Hern. Friedrich Wilhelm Berchermann, Hochfürstlich-Hessen-Darmstädtischen erstern Hof-Predigern und Assessore Consistorii zu Darmstadt.*“⁵³

Die Lektüre der Beschreibung dieser Missionsversuche, vor allem der Versuche Brainerds, sich die Sprache der Indianer anzueignen, hat für den modernen Leser etwas Beklemmendes, ja Bestürzendes, und es nimmt sich wunderlich genug aus, wenn die Korrespondenten der Gesellschaft in ihrem Vorwort die Hoffnung aussprechen, daß das, was in dem nachfolgenden Tagebuch an Evangeliumsverkündigung und Geistausgießung zu lesen sei, gleichsam die Morgenröte sei jenes hellen und vollen Tages, da die Sonne der Gerechtigkeit in ihrem vollen Glanze scheinen

⁵⁰ Über Brainerd *Encycl. Americ.* 4, 1950, 407; *Dict. Amer. Biogr.* 2, 1929, 591—592.

⁵¹ Johnson S. 47. ⁵² Über ihn *Relig. in Gesch. u. Gegenw.* 2, 1958, 1126—27 (Lit).

⁵³ Pastoral-Sammlungen 3, 155—313; 4, 1—323. Über Friedrich Wilhelm Berchermann (1679—1754) vgl. Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- u. Schriftstellergeschichte, Bd. 1, Göttingen 1781, S. 349 ff., vgl. Bd. 4, 529, Bd. 5, 524; Wilh. Diehl, Kirchenbehörden u. Kirchendiener in d. Landgrafschaft Hessen-Darmstadt (= *Hassia Sacra II*), Darmstadt 1925, S. 57—61. Die im Text genannte Übers. Berchermanns wird von Diehl kurz gewürdigt. — Ich verdanke die Mitteilungen aus Strieder u. Diehl der Liebenswürdigkeit von Herrn Studienrat Gerhard Feuerherdt in Darmstadt.

und von einem Ende des Erdbodens bis zum andern leuchten werde, jenes Tages, da nach der Sprache des Propheten die Heiden zu seinem Lichte kommen und darin wandeln würden. Am Ende von Brainerds Tagebuch hatte der Herausgeber Fresenius noch eine Nachricht angefügt, die er Londoner Zeitungen vom 15. April 1749 entnommen hatte: danach wäre jetzt zwar Herr David Brainerd gestorben, allein das Missionswerk werde unter seinem Bruder Johann Brainerd mit vielem Segen fortgesetzt; sollten fernere Nachrichten über die Fortschritte der Indianermission eingehen, so würden diese in den Pastoral-Sammlungen mitgeteilt werden. Inzwischen fügte Fresenius als Erläuterung zu Brainerds Tagebuch eine kürzlich eingetroffene Nachricht eines nicht genannten Verfassers über die Indianer Pennsylvaniens bei, die den Titel hatte: „Eine Beschreibung von den Indianern in America auf unserer Nachbarschaft. Von ihrer Religion, Gouvernement oder Regierung: von ihrer Lebens-Art, von ihren Zaubereyen, von ihren Kriegsleuten, was sie vor Alliierte haben, mit denen sie in Freundschaft stehen auf ihrer Nachbarschaft, und von ihren Begräbnissen: Beschrieben von einem, der viele Jahre unter ihnen gelebt hat.“⁵⁴ Im übrigen mußte Fresenius davon absehen, Brainerds Tagebuch „hin und wieder mit nützlichen Anmerkungen zu bereichern“, weil der Text selbst zu viel Raum einnahm. Nur zu Anfang hat er gelegentlich Fußnoten beigelegt, in denen er sich etwa über die drei Stufen der erweckenden, bekehrenden und heiligenden Gnade oder auch über den bei unvorbereitetem Predigen zu erwartenden Gnadenbeistand Gottes äußerte.⁵⁵

Brainerds Verlobte Jerusha Edwards folgte ihrem Bräutigam am 14. Februar 1749 im Tode nach. Ihr Vater teilte dies in dem biographischen Berichte mit, den er um diese Zeit über Brainerd abfaßte. Er benutzte dabei das Tagebuch und andere private Aufzeichnungen Brainerds, soweit diese nicht schon anderweitig veröffentlicht waren, und fügte auch eine Reihe von eigenen Mitteilungen bei. Diese Schrift erschien im Jahre 1749 in Boston im Druck.⁵⁶ Auch von diesem Buche hat Abt Steinmetz einige Jahre später eine deutsche Übersetzung veröffentlicht; sie erschien 1756 im 10. Bande der *Theologia Pastoralis Practica* unter dem Titel: „Auszug aus dem Lebens-Lauf eines presbyterianischen englischen Predigers, Namens David Brainerd, welchen die löbliche Gesellschaft de propaganda Cognitione Christi, in Schottland, unter die Indianer der americanischen Lande in Philadelphia und Neu-Jersey gesandt, aus dessen Tage-Buche, herausgegeben von Jonathan Edwards, Prediger zu Northampton und zu Boston in Neu-England, 1749 gedruckt.“⁵⁷ In einer einleitenden Anmerkung erinnerte Steinmetz daran, daß Fresenius im 3. und 4. Teile seiner Pastoral-Sammlungen bereits ein *Diarium* Brainerds in deutscher Übersetzung mitgeteilt habe; aus dem hier gebotenen Auszug aus der Lebensgeschichte Brainerds nun könne der Leser ersehen, wie sich der Herr dieses vortreffliche Werkzeug der Gnade zubereitet habe: möchten doch alle zukünftigen Arbeiter im Weinberge des Herrn sich erst einmal der Wirkung des Heiligen Geistes zu einer gründlichen Bekehrung überlassen, wie das Herr Brainerd getan habe; es sei doch überaus nötig, zur Erfahrung der Gnade zu gelangen, bevor man sich unterwinde, einen Lehrer abzugeben.⁵⁸

Als Steinmetz diese Worte schrieb, war das Zeitalter des Pietismus schon fast vorüber. Im Jahre 1758 starb in Amerika Jonathan Edwards, 1760 verschied in Herrnhut der Graf von Zinzendorf, und 1762 ging in Perster bei Magdeburg auch

⁵⁴ I. c. 4, 325—339. ⁵⁵ I. c. 3, 202—204, 271—277; 4, 1 ff.

⁵⁶ Der genaue Titel bei Johnson Nr. 136.

⁵⁷ Dieser Auszug aus dem Lebenslauf umfaßt Bd. 10, 1756, 36—77; 128—202; 502—530; 615—647. Fehlt bei Johnson.

⁵⁸ Bd. 10, S. 36—37 Anm. a.

der Abt Steinmetz aus dieser Welt. Sein Grabstein kam, als das Kloster, acht Jahre nach Goethes Besuch, 1813 von den Franzosen abgerissen wurde, in die Kirche von Buckau, seine Bibliothek, die er der Klosterschule vermacht hatte, kam über Magdeburg zuletzt an die Universitätsbibliothek in Halle an der Saale.⁵⁹ Noch ist der handschriftliche Katalog vorhanden: *Catalogus alphabeticus Bibliothecae b. Abbatis Jo. Ad. Steinmetz, quem denuo compingi curavit M. Jo. Fr. Aug. Kinderling A. 1771. 214 Bl. fol.*⁶⁰ Er zählt auf Blatt 1—184 die stattliche Zahl von 4300 Bänden in alphabetischer Reihenfolge auf. Daran schließt sich auf Blatt 185 bis 211 ein alphabetisches Verzeichnis, das ausschließlich englische Bücher enthält, die einst zur Bibliothek des Abtes Steinmetz gehörten.⁶¹ Hier finden wir zunächst manchen deutschen Pietisten in englischem Sprachgewande: Arndt, *True Christianity* (Bl. 185 b); Anton Wilhelm Boehm, *Sermon upon the Death of the Prince George* (Bl. 187 a); Zinzendorf, *Sixteen Discourses on the Redemption of Man by the Death of Christ*, und *An Account of the Doctrine, Manners, Liturgy and Idiom of the Unitas Fratrum* (Bl. 211 a). Die große Mehrzahl der Titel stammt aber natürlich von englischen Autoren; ich nenne wenigstens einige der bekanntesten von ihnen: Richard Baxter, *Life, Works, and Call to the Unconverted* (Bl. 186 b); John Bunyan, *Works* (Bl. 188 a); Edmund Calamy, *Letter on the Protestant Dissenters* (Bl. 189 a); Philip Doddridge, *Sermons*, und anderes (Bl. 191 a)⁶²; David (sic) Neal, *History of the Puritains*, und *History of New England* (Bl. 200 b); Isaac Newton, *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (Bl. 200 b); Isaac Watts, *Sermons, Discourse of the Love of God*, *Humble Attempt towards the Revival of Practical Religion*, und vieles andere: seine Schriften füllen 1½ Seiten des Katalogs.⁶³ Zu den deutschen und den englischen gesellen sich die amerikanischen Autoren: Jonathan Edwards, *Letter of the Conversion in Northampton* (Bl. 192 b),⁶⁴ *The Christian History, Containing Accounts of the Revival and Propagation of Religion in Great Britain and America für die Jahre 1743 und 1744* (Bl. 196 a), in der 1744 Auszüge aus Jonathan Edwards' *Faithful Narrative* erschienen,⁶⁵ ferner *A Faithful Narrative of the Surprizing Work of God in the Conversion of many hundred souls in Northampton* (Bl. 200 b).⁶⁶ Von Cotton Mather finden sich u. a.: *Magnalia Christi Americana*, ein Band *Tracts and Sermons, The Life and Death of Mr. Eliot*, endlich seine *Biographie, Life*, by Dav. Jennings (Bl. 199 b). Überblickt man diese Liste, so wird man urteilen dürfen, daß Abt Steinmetz eine Kenntnis der amerikanischen Theologie und der amerikanischen Kirchengeschichte besessen hat, wie sie seitdem bei uns nicht so bald wieder erreicht worden ist. Und gewiß hat er das Seinige getan, sie seinen deutschen Lesern zu vermitteln.

⁵⁹ Bernhardi 41; Holstein 303—304; H. Holstein, *D. Bibliothek d. Klosters Berge*, in: *Gesch. Blätter f. Stadt u. Land Magdeburg*, 18. Jg. 1883, S. 30—34; briefl. Mitt. d. Ev. Konsistoriums Magdeburg vom 22. Jan. 1958 an mich.

⁶⁰ Beschrieben von Holstein, *D. Bibliothek* (Anm. 59) S. 30—31.

⁶¹ Von diesen Blättern 185—211 des Kinderling'schen Katalogs liegt mir durch die Liebenswürdigkeit der Univ.Bibl. Halle eine Photokopie vor. Der Katalog hat die Signatur Handschrift Yg 12 2°, Univ.- u. Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle-Saale. Die Veröffentlichung erfolgt mit Genehmigung der Bibliothek.

⁶² In *Theol. Past.Pract.* 5, 5 ff. findet sich eine Predigt von Doddridge, *The Evil and Danger of Neglecting the Souls of Men*, London 1742. Ebenda S. 7—9 Anm. a ein Verz. erbaulicher Schriften D.s. Doddridge stand seit 1737 stark unter dem Einfluß von Jonathan Edwards: Geoffrey F. Nuttal, Philip Doddridge 1702—51. *His Contribution to English Religion*. London 1951, S. 82—84.

⁶³ Vgl. Beck (Anm. 2) S. 195. ⁶⁵ Johnson Nr. 13. ⁶⁴ Johnson Nr. 4 ff.

⁶⁶ Wohl Johnson Nr. 6 wegen des Oktav-Formats.

Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung und Absicht

von Christian Walther

Innnerhalb der neueren Theologiegeschichte ist etwa seit dem zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts sowohl hinsichtlich der wissenschaftlichen Methode wie auch hinsichtlich der Fragestellungen eine starke Veränderung im Gegensatz zum 19. Jahrhundert zu bemerken. Das hängt ohne Zweifel damit zusammen, daß die Theologie sich einerseits aus den Fesseln spekulativer Überfremdung gelöst, andererseits aber auch sich von dem im wesentlichen gegen eine spekulative Theologie gerichteten Historismus entfernt hat. Man wird sagen dürfen, daß sich die Theologie auf dem Wege einer wissenschaftlichen Neuorientierung befindet. Diese steht vor allem unter dem Gesichtspunkt der Kirche und ihrer Verkündigung.¹

Wenn hier die theologiegeschichtliche Veränderung unter dem Aspekt einer Hinbildung der Theologie zur kirchlichen Wissenschaft gesehen wird,² so kann das nicht bedeuten, daß damit schon ein allgemeiner Konsensus über die Art und Aufgabe der Theologie als Wissenschaft konstatiert werden darf. Vielmehr wird richtig sein, was O. Weber feststellt: „Die Lage der evangelischen Dogmatik zeigt alle Kennzeichen einer tiefgreifenden Verwirrung und kein Merkmal eines werdenden Consensus“.³ Das gilt mutatis mutandis auch für die anderen Disziplinen. Dennoch wird es erlaubt sein, von einem geschichtlichen Wandel der Theologie in Richtung auf ein neues Verständnis der Kirche und ihrer Verkündigung zu sprechen.

Von diesem Wandel scheint jedoch die Dogmengeschichte bisher ausgenommen gewesen zu sein. Zwar hat es nicht an kritischen Stimmen gefehlt, die auf eine

¹ Vgl. dazu H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, München 1951. Ders. *Dogmatik*, München 1955. G. Wingren, *Die Methodenfrage der Theologie*, Göttingen 1957. — Einen guten Überblick über die Entwicklung der neueren Dogmatik gibt O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Neukirchen 1955, S. 145 ff.

Wichtig ist für diesen Zusammenhang auch R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*. In: *Glauben und Verstehen* I, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 1 ff. Vgl. dazu jedoch R. Bultmann, *In eigener Sache*. ThLZ 82. Jg. (1957), Sp. 241 ff., wo B. von sich sagt, daß es seine Absicht gewesen sei, „die entscheidenden Erkenntnisse der sog. dialektischen Theologie mit dem Erbe der sog. liberalen Theologie zu vereinen“. (Sp. 241 f.) — Hinzuweisen ist auch auf den Aufsatz von G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*. ZThK 47. Jg. (1950) S. 1 ff.

² Bereits 1839 hat Th. Kliefoth, *Einleitung in die Dogmengeschichte*, darauf hingewiesen, daß die „beginnende dogmatische Entwicklungsperiode ihre besondere Aufgabe in der Lehre von der Kirche haben werde“. (a.a.O. S. 99).

³ Weber a.a.O. S. 181, Kliefoth a.a.O. S. 181. Vgl. auch H. Diem, *Dogmatik*, S. 6

Erneuerung der Dogmengeschichte gedrängt haben, aber eigentlich neue Gesichtspunkte sind erst in letzter Zeit von E. Wolf geltend gemacht worden.⁴ Das grundlegend Neue, das hier vorgetragen wird, besteht einmal darin, daß die Überwindung des Gegensatzes von Dogmatik und Dogmengeschichte angestrebt und die Dogmengeschichte „der Aufgabe der Dogmatik und der kritischen, sichernden Funktion dogmatischer Sätze zugeordnet“ wird,⁵ sodann aber auch darin, daß das Wesen der Dogmengeschichte „als Geistesgeschichte am Evangelium im geschichtlichen Rahmen der kirchlichen Verkündigung“ bestimmt wird.⁶ Die Dogmengeschichte hat „die zeitbedingten Grenzen ebenso wie die Leistungen in dem Bemühen um die theologische Klärung und Begründung der von der Kirche je ihrer Zeit wahrgenommenen Verkündigung des Evangeliums in ihren verschiedenen Zusammenhängen festzustellen und zu erhellen und den Prozeß der ständig versuchten Umwandlung des Evangeliums zu einer Religion des Menschen kritisch zu durchleuchten . . .“⁷

Gegenüber einer solchen grundsätzlichen Neubessinnung auf das Wesen und die Aufgabe der Dogmengeschichte bleiben ältere Kritiker im wesentlichen doch nur in der Beanstandung von Einzelheiten verhaftet und eröffnen damit keine neue Sicht der Dogmengeschichte.

So zieht Kolde⁸ einerseits nur in Zweifel, daß die Dogmengeschichte mit der nötigen Objektivität betrieben werden kann, die sie nun einmal erfordert.⁹ Andererseits macht er vor allem gegen Loofs, Seeberg und Harnack geltend, daß „diejenige Definition des Dogmas, welche die formelle Fixierung oder Anerkennung durch die organisierte Kirche zu einem wesentlichen Faktor des Dogmas macht, dem Tatbestande nicht entspricht und viel zu eng ist“.¹⁰ Aber seine eigene Definition des Dogmas: „das Dogma ist das, was die Kirche jeweils als Niederschlag ihres Glaubensbewußtseins anerkannt hat“,¹¹ bleibt doch auch noch ganz in den Schranken des Dogmenbegriffs der lutherischen Dogmengeschichtsschreibung, wie er von Kliefoth und Thomasius ausgebildet worden ist. Neu ist bei ihm nur die Wendung gegen eine Überschätzung des „intellektualistischen Interesses der Christenheit“¹² und die daraus folgende Verankerung des Dogmas im „kultischen Bedürfnis“: „Das kultische Handeln ist das Rückgrat der Dogmengeschichte“.¹³ Es bleibt eben dabei, daß das Dogma einem menschlichen Bedürfnis entspringt, — also anthropozentrisch und nicht theologisch-kerygmatisch begründet wird.

Auch O. Scheel¹⁴ verläßt mit seiner Kritik an der Dogmengeschichtsschreibung nicht die traditionellen Bahnen. Zwar stellt er fest, daß die Dogmengeschichte die einzige theologische Disziplin ist, „die eine der gegenwärtigen Lage des Protestan-

⁴ E. Wolf, Kerygma und Dogma? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte. In: Antwort. Festschrift f. K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, S. 780 ff. — Vgl. ebda. H.-J. Iwand, Vom Primat der Christologie, wo für unseren Zusammenhang wichtige Aussagen gemacht werden. — In gleicher Weise wie E. Wolf äußert sich W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte. ZThK Bd. 48 (1951), S. 63 ff. — vgl. bes. S. 86 ff. — zu einem Neuansatz der Dogmengeschichte, vgl. auch K. Aland, Art. Dogmengeschichte RGG³ II, Sp. 230 ff.

⁵ Wolf a.a.O. S. 805. ⁶ ebda. S. 805. ⁷ ebda. S. 805 f.

⁸ Th. Kolde, Dogma und Dogmengeschichte, in: Neue kirchliche Zeitschrift hrsg. v. Engelhardt, XIX. Jg. (1908), S. 485 ff.

⁹ Kolde a.a.O. S. 488. ¹⁰ ebda. S. 509. ¹¹ a.a.O. S. 516. ¹² a.a.O. S. 503.

¹³ ebda. S. 526.

¹⁴ O. Scheel, Stillstand und Neubildung in der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung. ThRdsch. 14 Jg. (1911), S. 47 ff. 97 ff.

tismus nicht mehr entsprechende Fragestellung methodisch rechtfertigt“.¹⁵ Aber auch er versucht diesem Mangel nicht mit einer grundsätzlichen Neubestimmung der Dogmengeschichte abzuweichen, sondern nur durch eine Erweiterung der in die Dogmengeschichte einzubeziehenden Räume. Von hier aus fordert er, daß die Dogmengeschichte über die Reformation hinaus betrieben werden muß, weil sich in dem „breiten, tiefen und ungeachtet aller Hemmungen unaufhaltsam vorwärtsdrängenden Strom der großen internationalen Bewegung des Protestantismus“¹⁶ bereits dogmengeschichtliche Ereignisse abgespielt haben, die „eine vom alten Protestantismus ablenkende Bewegung“ darstellen, die zu neuen dogmatischen Fixierungen geführt haben und deswegen in die Dogmengeschichte einzubeziehen sind.¹⁷ Er möchte damit zugleich den Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Theologiegeschichte aufheben.¹⁸ Darüberhinaus aber fordert er auch — und das mit einem gewissen Recht — die Einbeziehung des Neuen Testaments in die Dogmengeschichte.¹⁹

Scheel geht es also im wesentlichen um eine nach vorwärts und rückwärts verlängerte Dogmengeschichte, wobei für ihn die Dogmengeschichte nichts anderes ist als „das Werden und die Bildung eines neuen Bekenntnisses in, neben und über dem alten Dogma . . .“²⁰ In gewisser Weise radikalisiert er damit noch die Frage nach der Abgrenzung der einzelnen Perioden, indem er im neueren Protestantismus bereits eine neue Periode sehen will, wenngleich er deren Charakter auch nur negativ als Außerkraftsetzung der „alten Symbole und lehrgesetzlichen Bestimmungen“ beschreiben kann.²¹ Aber den Boden der Ritschl-Krügerschen Auffassung der Dogmengeschichte hat er nicht verlassen. Dogmengeschichte bleibt auch für ihn „die Geistesgeschichte des Christentums“, d. h. „die Geschichte der begriffsmäßigen Ausprägung seines Offenbarungsinhaltes von den Zeiten des Rabbi von Tarsus und des großen Unbekannten, dem Gott das Wort war, bis auf unsere Tage“.²²

Schließlich sei in diesem Zusammenhang noch auf W. Elert²³ hingewiesen, der ebenfalls den Versuch einer Neuorientierung der Dogmengeschichte unternimmt. Aber etwas wirklich Neues vermag auch er nicht an die Stelle des von ihm kritisierten Alten zu setzen. Ihm geht es um die Kontinuität in den „Bekenntnisakten“, die er in scharfen Gegensatz zu der modernen Forderung nach einer „Aktualität der reinen Lehre“ stellt.²⁴ Diese Aktualität bedeutet für ihn Auflösung der Einheit des dogmengeschichtlichen Geschehens „in eine Reihe von diskontinuierlichen Bekenntnisakten“, sie bedeutet Auflösung des Kirchenbegriffs schlechthin,²⁵ und eben die „Einheit der Kirche“ will er auf dem „Weg der Dogmengeschichte“ wiederfinden.²⁶ Aber die Dogmengeschichte wird ihm dabei doch nur zu einer „fortschreitenden Explikation theologischer Sachgehalte . . .“²⁷ Mit der Aufnahme des Entwicklungsgedankens erneuert er zugeständenermaßen nur die Position der im wesentlichen doch vom Hegelianismus beeinflussten lutherischen Dogmengeschichtsschreibung, wie sie Kliefoth ausgebildet hat.²⁸

Scheels These, daß die Dogmengeschichte „eine der gegenwärtigen Lage des Protestantismus“ unangemessene Fragestellung vertritt, wird also auch von anderen Kritikern bestätigt. Damit ist aber zugleich auch die Notwendigkeit einer Neu-

¹⁵ a.a.O. S. 106. ¹⁶ a.a.O. S. 98. ¹⁷ a.a.O. S. 105 f. ¹⁸ a.a.O. S. 107.

¹⁹ a.a.O. S. 112. ²⁰ S. 107. ²¹ S. 105 vgl. auch S. 62. ²² a.a.O. S. 100.

²³ W. Elert, *Die Kirche und ihre Dogmengeschichte*, München 1950. Wiederabgedruckt: *Ausgang der altkirchl. Christologie*, S. 313 ff. Berlin 1957.

²⁴ a.a.O. S. 11. ²⁵ ebda. S. 11. ²⁶ a.a.O. S. 13. ²⁷ S. 15 vgl. auch S. 20.

²⁸ Zur Kritik an Elert vgl. E. Wolf a.a.O. S. 800 f.

orientierung der Dogmengeschichte als theologisches Problem gestellt. Dieses Problem ist gesehen worden, nur hat man versucht, es von jeweils verschiedenen Voraussetzungen und Ansätzen her zu lösen. Es hat sich aber auch gezeigt, daß die älteren Versuche doch nur auf eine Modifikation oder Restauration einer jeweils bestimmten dogmengeschichtlichen Grundkonzeption hinauslaufen. Daraus ergibt sich für uns die grundsätzliche Frage, ob nämlich eine Neuorientierung der Dogmengeschichte überhaupt auf dem Boden der alten Dogmengeschichtsschreibung möglich ist, oder ob sie nicht vielmehr von einer ganz neuen Konzeption der Dogmengeschichte, wie sie etwa E. Wolf vorgetragen hat, her versucht werden muß.

Wir wollen dieser Frage nachgehen, indem wir die Voraussetzungen und Absichten der Kritik am Dogma bei A. Ritschl, G. Krüger und A. v. Harnack prüfen. Dadurch soll die Struktur und Tendenz ihrer Auffassung der Dogmengeschichte deutlich gemacht werden. Erst wenn diese Dinge klargestellt worden sind, wird sich eine Antwort auf die Frage finden lassen: ob die Dogmengeschichte der Theologie, nämlich Kerygma und Prüfung des Kerygmas auf seinen Grund und auf die Angemessenheit des Zeugnisses an diesen Grund zu sein, gerecht geworden ist oder nicht? Außerdem hat diese Schule noch eine verhältnismäßig starke Nachwirkung in der Gegenwart,²⁹ so daß sich von hier aus bestimmte Entwicklungszüge der neuen Theologiegeschichte besser verstehen lassen werden.

Da diese Schule selbst auch wieder nur innerhalb des geschichtlichen Horizonts der Dogmengeschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts erscheint, zeigen wir zunächst die Strukturen und Tendenzen der Dogmengeschichte bis auf Ritschl, Krüger und Harnack auf. Das hat auch den Vorteil, daß sich auf diese Weise die uns beschäftigende Schule in dem, was sie Neues bringt und in dem, worin sie die einmal betretenen Bahnen nicht verläßt, leichter aufschließt.

1. *Die Dogmengeschichtsschreibung bis auf Ritschl, Krüger und Harnack.*

Zwei Momente haben von Anfang an die Dogmengeschichtsschreibung nachhaltig beeinflußt: das autonome Selbstbewußtsein und die Anwendung einer naturgesetzlichen Betrachtungsweise auf die Geschichte.

Die Dogmengeschichte hat ihren eigentlichen Ausgang vom Rationalismus der Aufklärung genommen, sie „ist ein Kind der deutschen Aufklärung“.³⁰

Hier hat Lessing die entscheidenden Gedanken geformt mit seinem vernünftigen Verständnis des Christentums.³¹ Die Anschauung, daß jedes Individuum seinen eigenen, unverlierbaren Anteil an Gottes Vollkommenheit hat, bildet dafür den Ausgangspunkt.³² Dieser Anteil, der des Menschen eigene Vollkommenheit ausmacht, ist gleichsam die unabdingbare Voraussetzung für seine Vernünftigkeit, seine Religiosität und seine Moralität.

Die Religion ist damit zu einer allgemein menschlichen Eigenschaft erklärt, sie ist ihrem Wesen nach immer natürliche Religion. „Einen Gott erkennen, sich die

²⁹ Vgl. dazu etwa: F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953, bes. S. 101 f. — Harnack hat, wenngleich auch von einem anderen Ansatz her, ähnlich geurteilt. Vergl. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 5. Aufl. Tübingen 1931, S. 25. Vgl. auch ders. *Das Wesen des Christentums*, 54. Tsd. Leipzig 1906, S. 93, und R. Bultmann, *Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert*, Universitas 10. Jg. (1955), S. 701 ff.

³⁰ Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* hrsg. v. K. Aland, 1. Teil, Halle 1950, S. 1 Vgl. auch ders. *Art. Dogmengeschichte* PRE IV³ S. 755.

³¹ Vgl. G. E. Lessing, *Werke* 20. Teil, Theol. Schriften I hrsg. v. Zscharneck, S. 107 ff.

³² Vgl. a.a.O. S. 107.

würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen, ist der vollständigste Inbegriff aller natürlichen Religion. Zu dieser natürlichen Religion ist ein jeder Mensch, nach dem Maße seiner Kräfte, aufgelegt und verbunden“.³³

Das will aber nicht heißen, daß Gott damit zu einem Produkt menschlicher Religion gemacht wird. Auch bei Lessing bleibt Gott der Schöpfer, der vor aller Kreatur ist.³⁴ Vielmehr meint er, daß die natürliche Religion das Begreifen des menschlichen Anteils an der göttlichen Vollkommenheit darstellt, daß aber Gott auch nur da richtig erkannt werden kann, wo dieses Bewußtsein herrschend geworden ist. So fallen die Erkenntnis Gottes und die Bewußtwerdung der eigenen menschlichen Vollkommenheit zusammen. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird dadurch zwangsläufig verwischt. Aber Lessing liegt auch nichts an einer klaren Fassung dieses Unterschiedes. Ihm geht es allein um die Ausbildung der individuellen Vollkommenheit und das aus ihr folgende Handeln.³⁵

Die Freiheit des Individuums, nur dem „Gesetz“ der „individualischen Vollkommenheiten gemäß“ zu handeln, steht über allem.³⁶ Etwas, was dieses Prinzip der Subjektivität einschränken könnte, kann Lessing nicht anerkennen. Aber er ist sich auch dessen bewußt, daß es einen allgemeinen Zustand der Vollkommenheit aller damit zunächst noch nicht geben kann. Vielmehr wird es vorerst nur „verschiedene Grade des Bewußtseins dieser Vollkommenheit“ geben können.³⁷ Doch ist bei ihm auch der Optimismus vorhanden, wie er ihm in seinen Thesen zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ Ausdruck verleiht,³⁸ daß sich im Fortschreiten der geschichtlichen Entwicklung ein einheitliches Bewußtsein der menschlichen Vollkommenheit herausbilden wird und damit die Verschiedenheiten wegfallen werden.

Das Wesentliche seiner Auffassung ist nun, daß die Entwicklung zu menschlicher Vollkommenheit wohl allein auf der natürlichen Religion beruht, daß diese aber ohne „positive oder geoffenbarte Religion“ nicht auszukommen vermag.³⁹ Die geoffenbarte Religion stellt aber nichts anderes dar als eine Modifikation der natürlichen Religion „in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit“ hin. Daß sie aber auch nichts anderes sein kann als orts- und geschichtsgebundene natürliche Religion, das nennt er ihre „innere Wahrheit“.⁴⁰

Hier wird nun bereits die Überordnung der natürlichen Religion über die geoffenbarte deutlich, denn im Grunde ist diese ja aus jener hervorgegangen und ihr Wahrheitsanspruch beruht deswegen auch nicht auf der Person ihres Stifters, sondern allein auf ihrem Gehalt an natürlicher Religion. „Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.“⁴¹ Damit ist nun nichts anderes ausgesprochen, als daß die geoffenbarte Religion nur Vehikel der natürlichen Vernunftreligion sein kann. Sie soll nur sicherstellen, daß der Mensch auch wirklich seinen eigenen Anteil am Göttlichen ergreift und zu seiner individuellen Vollkommenheit ausbildet.

Nichts anderes meint Lessing bei Jesus festzustellen, wenn er sagt: „Man veröonne mir, daß ich ihn hier nur als einen von Gott erleuchteten Lehrer ansehen darf. Waren seine Absichten etwas anderes, als die Religion in ihrer Lauterkeit wiederherzustellen und sie in diejenigen Grenzen einzuschließen, in welchen sie desto heilsamere und allgemeinere Wirkungen hervorbringt, je enger die Grenzen

³³ ebd. S. 193. ³⁴ S. 107. ³⁵ Vgl. S. 109. ³⁶ ebd. S. 109. ³⁷ S. 109

³⁸ Vgl. dort bes. §§ 80 ff. ³⁹ a.a.O. S. 193 f. ⁴⁰ S. 194 ⁴¹ ebd.

sind? Gott ist ein Geist, den sollt ihr im Geiste anbeten! Auf was drang er mehr als hierauf?“⁴²

So steht es denn für Lessing fest, daß die wahren religiösen Menschen solche sind, die sich „ihrer Vollkommenheiten“ als Anteile am Göttlichen auf unmittelbare vernünftige Weise bewußt werden und ihren Einsichten gemäß zu handeln vermögen. Sie „heißen moralische Wesen“.⁴³ Deswegen muß er die Dogmen ablehnen, denn sie verbauen eine unmittelbare Gotteserkenntnis, indem sie fordern, daß nur durch den Glauben an sie und ihre Anerkennung Gotteserkenntnis vermittelt werden kann. Das deutlichste Beispiel für eine solche negative Wirkung der Dogmen bietet für Lessing die Kirchengeschichte. Sie macht recht eigentlich deutlich, daß die Dogmen das Produkt einer Entartung der Christenheit sind.⁴⁴

Dieser Gedanke, daß die Dogmen dem autonomen Selbstbewußtsein nicht gerecht werden, weil sie dessen Autonomie auch in Fragen der Gotteserkenntnis in Frage stellen, wie ihn Lessing ausgesprochen hat, kehrt auch in der rationalistischen Periode der Dogmengeschichtsschreibung wieder.

Auch bei Semler gehören Autonomie und dogmatische Religion zusammen. „Eine Religion, welche darauf vornehmlich Rechnung macht, daß ihre Anhänger blindlings, ohne weitem Gebrauch ihres Vermögens zu richtiger Erkenntnis, sie annehmen und auch so blind ausüben sollen: muß uns schon verdächtig sein.“⁴⁵ Die Anerkennung einer solchen Autorität der Religion würde dazu führen, daß der Mensch aufhört, „das eigentliche Subject seiner entstehenden Vorstellungen zu seyn . . . wonach der Mensch also sich nicht moralisch dabey verhalten könnte“.⁴⁶

Für Semler folgt daraus, daß auch die Bibel zu einer moralischen Schrift erklärt werden muß, deren Inhalt sich jeder selbst auf vernünftige Weise aneignen und befolgen soll: „ . . . was Gott mittelbar oder unmittelbar saget oder haben wil, ist ein Stück der Erkenntnis, die wir von Natur . . . haben und haben sollen.“⁴⁷ Deswegen kann er auch dem „Vortrag . . . der Mittelpersonen der schriftlichen Offenbarung“ nur eine bedingte Autorität beilegen, handelt es sich doch auch bei ihnen nur um den Niederschlag subjektiver Erkenntnisse.⁴⁸ Darauf allerdings, daß man immer das Subjekt seiner Erkenntnisse und Handlungen bleibt, kommt es nach Semlers Meinung alleine auch nur an und jeder Versuch, diese Subjektivität einzuschränken, wird im Namen der autonomen Vernunft abgewiesen.⁴⁹

Diese Einstellung ist für die Bewertung des Dogmas und der Dogmengeschichte von Bedeutung, denn aus ihr folgt eine dogmenfeindliche Haltung. Zwar sind zunächst auch die Dogmen für Semler notwendige „Hilfsmittel“ des kirchlichen Lehramts. Aber „diese Stücke (sind) nicht zu allen Zeiten so gut und so nützlich gewesen“.⁵⁰ Nur als zeitbedingte Hilfen sind sie zu vertreten. Sie werden aber dort sofort zu einer schädlichen Einrichtung, wo sie zur Ausübung einer Macht über die Erkenntnisfreiheit des Menschen ausgebildet werden und ausgebildet wor-

⁴² a.a.O. S. 100. ⁴³ S. 109.

⁴⁴ „Allein sobald man müde wurde, sie zu verfolgen, sobald wurden die Christen müde, tugendhaft zu sein. Sobald sie (sc. die Kirche) Frieden bekam, sobald fiel sie darauf, ihre Religion auszuschnücken, ihre Lehrsätze in eine gewisse Ordnung zu bringen und die göttliche Wahrheit mit menschlichen Beweisen zu unterstützen“. A.a.O. S. 101.

⁴⁵ J. S. Semler, Vorrede zu Baumgartens Evangelische Glaubenslehre, Bd. I, Halle 1759, S. 40.

⁴⁶ a.a.O. S. 36. ⁴⁷ a.a.O. S. 48 ⁴⁸ a.a.O. S. 40 f.

⁴⁹ Vgl. J. S. Semler, Geschichte der christlichen Glaubenslehre, in: Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Halle 1762, S. 15 ff.

⁵⁰ Semler, Vorrede a.a.O. S. 133.

den sind: „... so mußte nun jedermann seine Vernunft, nicht unter den Gehorsam des christlichen Glaubens, der wirklich uns von Gott versicherten Wahrheiten ... sondern unter den Gehorsam ehrgeiziger, eigennütziger, an Verstand und Willen ungebesserter Leute gefangen nehmen.“⁵¹

Die Dogmengeschichte wird damit notwendig zu einer Geschichte der Ausbildung subjektiver Meinungen und deren Verabsolutierung im Sinne eines Glaubenszwangs und einer Einschränkung des Prinzips der Subjektivität. Sie wird zu einer Geschichte der Depravation wahren Christentums. Das wird deutlich, wenn Semler kritisiert: „das man andere Menschen ... mit äußerlichen Nebeln belegt hat, um sie zu eben dem Urtheil über Lehrsätze zu bringen, als man selbst hatte, da es doch unleugbar ist, daß die Annahme einer Religion und des Grundes dazu frey seyn und bleiben mus, wenn man sie nicht zu einem bloßen äußerlichen Instrument machen wil. Dies ist unleugbar nach und nach seit dem 4ten Jahrhundert erst geschehen, von welcher Zeit an wir so gewalthtätige schändliche Mittel zur Behauptung der wahren Lehre ... antreffen ...“⁵²

Von diesem Verständnis des Dogmas ist dann schließlich auch die Aufgabe der Dogmengeschichte bestimmt. Formal wird diese zunächst als eine „Absicht“ ausgesprochen, „die Geschichte des Inhalts der Bibel, oder der für daraus erweislich gehaltenen Glaubenssätze unter den Christen aus den dazu gehörigen Quellen mehrerer, zumal der vorigen Jahrhunderte, mit erforderlichem Fleis zu sammeln, und auf die Mannigfaltigkeit der Ursachen, Gründe und Gelegenheiten zu sehen, woher eben diese Geschichte der Lehren ihren Stoff und Materie bekommen hat ...“⁵³ In ähnlicher Weise wie Semler haben Ziegler,⁵⁴ Lange⁵⁵ und Christian Wilh. Walch⁵⁶ die Aufgabe der Dogmengeschichte bestimmt.

Die Absicht dieser Periode war aber eine ganz andere. Sie wird am deutlichsten von Joh. Christ. Wundemann ausgesprochen, wenn er sagt: „Überhaupt lehrt die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte ... daß es ... in der Theologie vorzüglich auf den successiven Fortgang menschlicher Einsichten ankomme ... daß es nie weder thunlich noch nützlich sey, durch vorgeschriebene Concilienbeschlüsse, Glaubenssymbole und irgend eine Art von Consistorialdogmatik eine gewisse allgemeine und auf alle Zeit geltende Lehrform erringen zu wollen ... Den Genius der Vernunft legen doch keine Machtsprüche in Fesseln. Weise Concessionen und Nachgiebigkeit gegen den Geist der Zeit, sind eben so sehr die dienlichsten Mittel, dem Zwist vorzubeugen ... als sie an sich selbst billige Forderungen sind.“⁵⁷ Die Destruktion des Dogmas zu Gunsten einer freien Entfaltung des „Genius der Vernunft“, das ist die Absicht der Dogmengeschichte in ihrem Anfangsstadium gewesen.

Gegen die rationalistische Betrachtung der Dogmengeschichte hat sich unter Aufnahme der Hegelschen Geschichtsdiagnostik Ferd. Christ. Baur gewendet.⁵⁸ Er kriti-

⁵¹ a.a.O. S. 137. ⁵² Semler, Geschichte ... S. 23. ⁵³ a.a.O. S. 12 f.

⁵⁴ Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, Neues theologisches Journal, Jg. 1798 Bd. 12, 1, S. 328.

⁵⁵ Ausführliche Geschichte der Dogmen, 1. Teil Leipzig 1796, S. VI. — „Eine ausführliche Dogmengeschichte muß ... das allmähliche Entstehen des späteren kirchlichen Lehrbegriff recht anschaulich machen.“

⁵⁶ Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, Göttingen 2. Aufl. 1764, S. 28 und 127 ff.

⁵⁷ Joh. Christ. Wundemann, Geschichte der christlichen Glaubenslehre. I. Teil, Leipzig 1798, S. 535 ff.

⁵⁸ Vgl. Ferd. Christ. Baur, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 2. Aufl. Tübingen 1858. Vgl. dazu auch K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 2. Aufl. Zürich 1952. S. 450 ff.

siert den Empirismus dieser Epoche, weil dieser in der Dogmengeschichte nur das „stets wechselnde Spiel des Zufalls und der Willkür“ gesehen habe.⁵⁹ Die Geschichte wurde nach dieser Methode zu einem „Aggregat der zufälligsten Meinungen“.⁶⁰ Dabei mußte sie sich in „Einzelheiten“ auflösen, „in unendlich viele Causalitäten- und Individualitäten“.⁶¹ Ein die Geschichte selbst in ihrem ständigen Wechsel zusammenhaltendes und ihr Einheit verleihendes Moment hat der Rationalismus nicht gesehen. Deswegen verliert er sich in Äußerlichkeiten, denen er, wie z. B. den „menschlichen Interessen, Triebfedern und Leidenschaften“, mehr Bedeutung zukommen läßt, als sie verdienen.⁶² Vor allem aber hat nach Baur's Urteil die rationalistische Dogmengeschichtsschreibung etwas „dogmatisch Feststehendes“ nicht anerkannt.⁶³ So gelangt er zu dem Schluß: „Der Rationalismus kann sich zur Geschichte des Dogmas nur negativ verhalten“.⁶⁴

Auch Baur geht es um das „subjective Bewußtsein“. Aber im Gegensatz zu Semler u. a. meint er, daß die Vollendung des Bewußtseins nicht auf dem Wege einer bloßen Entfaltung des in der Vernunft gegebenen Anteils am Göttlichen innerhalb der Sphäre der Subjektivität erreicht werden kann, sondern dazu bedarf es eines der Subjektivität vorgegebenen objektiven Inhalts, den das subjektive Bewußtsein erst in einem dialektischen Prozeß in sich aufnehmen und ihm sich angestalten muß.⁶⁵

Das bedingt eine völlig andere Einstellung zum Dogma und zur Dogmengeschichte. Im Dogma ist der „absolute Inhalt der christlichen Wahrheit“ ausgesprochen.⁶⁶ Es ist selbst wesentlich „geistiger Natur“, denn in ihm wird der absolute Geist gegenständlich.⁶⁷ Diese Objektivierung der christlichen Wahrheit im Dogma erfolgt jedoch nur, um dem subjektiven Bewußtsein den Inhalt vorzustellen, den es in sich ausbilden soll. Es soll das „Dogma in sich aufnehmen und mit ihm sich Eins wissen“.⁶⁸ Immer aber geht die Objektivität der Subjektivität voran. Die Entwicklung des Christentums kann nur auf diesem dialektischen Wege vorsichgehen, indem das subjektive Bewußtsein sich dem Objekt seines Glaubens akkommodiert, eine Einheit mit ihm bildet und doch immer wieder vom Dogma in Frage gestellt wird und deswegen den Prozeß wiederholen muß.

Das ist der Grund, warum das Dogma sich auch in viele einzelne Dogmen aufspaltet, ja aufspalten muß.⁶⁹ Die einzelnen Dogmen sind dann gewissermaßen Teilziele auf dem Wege der Einswerdung des subjektiven Bewußtseins mit dem absoluten Inhalt des Christentums. Aber in aller „Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Formen“ bleibt das Dogma immer mit sich identisch.⁷⁰

Damit ist auch schon Entscheidendes über das Wesen der Geschichte gesagt. Die Geschichte wird nicht durch ein bloßes äußeres Geschehen zur Geschichte. „Was die Geschichte zur Geschichte macht, ist . . . der Zusammenhang des Geschehenen, die geschichtliche Bewegung, deren Einheit das bewegende Princip der Geschichte ist“.⁷¹ Deswegen fordert Baur eine objektive Geschichtsbetrachtung, die die geschichtlichen Erscheinungen „auf höhere über das Individuum hinausliegende Ursachen“ zurückführt.⁷²

Die Aufgabe der Geschichte ist die Hervorbringung der Einheit des Subjektiven und Objektiven. „Aber eben in diesem Einswerden des Subjects mit dem von ihm unterschiedenen Object besteht die ganze Arbeit der Geschichte, der harte

⁵⁹ Baur a.a.O. S. 8 f. ⁶⁰ a.a.O. S. 37. ⁶¹ a.a.O. S. 39.

⁶² Vgl. a.a.O. S. 21 und 43. ⁶³ S. 39 f. ⁶⁴ S. 44. ⁶⁵ S. 9 f.

⁶⁶ Vgl. a.a.O. S. 4. ⁶⁷ S. 9 f. ⁶⁸ ebda. S. 9 f. ⁶⁹ Vgl. a.a.O. S. 6 f.

⁷⁰ Vgl. E. Wolf a.a.O. S. 789. ⁷¹ Baur a.a.O. S. 20. ⁷² S. 8 und S. 20 f.

Kampf, in welchem das wissende Subject seinem Object das Wissen um dasselbe erst abringen muß . . .⁷³

Was hier ganz allgemein von der Geschichte gesagt ist, gilt im besonderen Maße von der Dogmengeschichte. Sie hat es „mit dem so vollständig als möglich explicirten Inhalt der christlichen Lehre“ zu tun.⁷⁴ Ihr Gegenstand „ist das in seine Unterschiede eingehende, mehr und mehr sich spaltende und theilende, seine Bestimmungen als einzelne Dogmen aus sich herausstellende und in ihm selbst wieder auf verschiedene Weise sich modificirende Dogma“.⁷⁵ Dieser Prozeß kommt nicht zum Stillstand, denn es „kann die einmal begonnene Arbeit des Geistes nie ruhen, sie hat ihr treibendes Princip in sich selbst, der Begriff muß sich durch alle seine Momente hindurchbewegen, und das Bewußtsein des Subjects kann nur da sich frei und mit sich Eins wissen, wo Inhalt und Form, Object und Subject sich zur Einheit zusammenschließen“.⁷⁶

Das Dogma ist aber auch als der der „Person Jesu . . . identische substantielle Inhalt des christlichen Bewußtseins . . . der unwandelbare Grund aller geschichtlichen Bewegung“.⁷⁷ Eine wirkliche und „bedeutende Veränderung“ ist daher nur auf seiten des subjektiven Bewußtseins möglich. Die Dogmengeschichte ist darum im wesentlichen nur der „fortgehende Process des denkenden Bewußtseins mit dem Dogma“.⁷⁸

Diese Anschauung Baur's ist von großer Bedeutung. Sie besagt, daß in jedem Stadium der Geschichte das denkende subjektive Bewußtsein die Aneignung des im Dogma vorgegebenen objektiven Inhalts des Christentums neu vollziehen muß.⁷⁹ Eine für alle Zeiten gültig vollzogene Aneignung gibt es nicht: „Denn vergeblich ist es . . . was einmal in der inneren Werkstätte des denkenden Bewußtseins sich abgelöst hat . . . in Formen festhalten zu wollen, zu welchen der in ihnen sich selbst äußerlich gewordene Geist kein inneres Selbstvertrauen mehr haben kann . . .“⁸⁰

Aus diesem Grund kann es auch keine dauernd gültige Dogmatik geben. Zwar ist Dogmatik als geschichtlicher Niederschlag des „aus seiner Bewegung zur Ruhe gekommenen Flusses der Dogmengeschichte“ notwendig.⁸¹ Aber es ist „das Schicksal der Dogmatik, immer wieder der Dogmengeschichte anheimzufallen“.⁸² Troeltsch's Urteil, daß bei Baur die „Glaubenslehre ganz überflüssig“ wird, weil sich die „ganze Kraft und Fülle des Christentums gerade in seiner Geschichte“ offenbart, wird anzuerkennen sein.⁸³

So ist es die eigentliche Absicht der Dogmengeschichte Baur's, deutlich zu machen, daß das Christentum in jeder Zeit neu von den Menschen unter ihren geschichtlichen Bedingungen verstanden und begrifflich gestaltet werden muß. Trotz aller Betonung der objektiven Notwendigkeit des Dogmas gegen dessen rationalistische Destruktion bleibt auch sein Versuch einer Neubegründung des Dogmas und der Dogmengeschichte schon im Ansatz fruchtlos, denn er will die „Autonomie des selbstbewußten Subjects“ mit dem Christentum versöhnen,⁸⁴ ein Versuch, den vor

⁷³ S. 20. ⁷⁴ S. 4. ⁷⁵ S. 6. ⁷⁶ S. 10. ⁷⁷ S. 5. ⁷⁸ S. 9. ⁷⁹ S. 19 f. ⁸⁰ S. 59 f.

⁸¹ S. 2. ⁸² S. 3.

⁸³ E. Troeltsch, Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur. In: Festgabe für A. v. Harnack, Tübingen 1921, S. 284.

⁸⁴ „Alles muß hier erst durch die eigene Selbsttätigkeit des Menschen vermittelt werden, der sich seiner selbst als eines freien sich selbst bestimmenden sittlichen Subjekts bewußt ist, und in dem Bewußtsein, daß es sich um sein eigenes tiefstes und innerstes Interesse handelt, es auch weiß, daß ihm nichts die Gewißheit seines Heils geben kann, was er nicht mit der freien Zustimmung seines innersten Selbst als den Grund seines Heils erkennt.“ Baur a.a.O. S. 274.

ihm bereits Hegel unternommen hatte.⁸⁵ Autonomie und Dogma sind aber einander ausschließende Gegensätze, es sei denn, der Begriff des Dogmas wird so abstrakt gefaßt, wie Baur es tut. Ein solches Dogma aber ist das christliche nicht. Es ist nicht eine verdünnte Abstraktion, sondern Antwort auf die Begegnung mit der Person Christi und damit zugleich Bezeugung der Wirklichkeit dieser Person. Seine Aussagen sind deswegen auch immer konkret-personal. Sie müssen aber, etwa in der Gestalt von Luthers Erklärung des zweiten und dritten Artikels, für das autonome Selbstbewußtsein unannehmbar bleiben, denn hier wird ja eben dieses Selbstbewußtsein dadurch in Frage gestellt, daß gesagt wird, der Mensch kann nicht aus eigener Kraft und Vernunft sein Heil erwerben.

In der Ausbildung seiner kritischen oder spekulativen Methode der Geschichtsbetrachtung, die sich nicht damit begnügt, „was nur subjectiver Natur ist, für die reine Objectivität der Sache selbst zu halten“, sondern „mit geschärften Augen der Sache auf den Grund ihres Wesens“ gehen will,⁸⁶ hat Baur die naiv-empirische Geschichtsbetrachtung des Rationalismus überwunden. In der Sache des Dogmas selbst hat er jedoch den dogmenfeindlichen rationalistischen Ansatz nicht zu überwinden vermocht, denn nicht das Dogma ist gerettet vor der subjektivistischen Destruktion, sondern es ist nur eine neue Methode in der Dogmengeschichtsschreibung zur Geltung gebracht worden.

So zeigt sich in diesem Teil der Dogmengeschichtsschreibung, bei allen Unterschieden in Einzelheiten, als durchgängige Struktur die Kritik am Dogma auf dem Boden des autonomen Selbstbewußtseins, und es folgt aus ihr die Tendenz, durch die Beseitigung des überlieferten Dogmas das moderne menschliche Selbstbewußtsein mit dem Christentum auszusöhnen, ein Unternehmen, bei dem von vornherein das Kerygma des Neuen Testaments und die Botschaft der Kirche verkürzt und entstellt werden mußte.⁸⁷

2. Christliches Lebensideal und Dogma bei A. Ritschl.

A. Ritschl ist mit einem gewissen Recht als Begründer eines neuen Verständnisses der Dogmengeschichte bezeichnet worden,⁸⁸ obwohl er weniger als Historiker denn als Systematiker wirksam geworden ist.

Wir haben gesehen, wie in der Aufklärung und im Idealismus die Betrachtung der Dogmengeschichte von einem ganz bestimmten anthropologischen Vorverständnis bestimmt gewesen ist und daß von dort her sich auch die Absicht der Dogmengeschichtsschreibung ableiten ließ. So werden wir jetzt fragen müssen, ob sich auch bei Ritschl dieses Vorverständnis durchhält und wie möglicherweise von ihm her bei ihm der dogmengeschichtliche Ansatz gestaltet wird.

Ritschl ist ja, wie Ferd. Kattenbusch gezeigt hat, „nicht mehr Romantiker, nicht mehr Ästhetiker, sondern Ethiker“,⁸⁹ und diese ethische Grundposition bestimmt

⁸⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Glockner, Werke Bd. 16, Stuttgart 1928, S. 355.

⁸⁶ Baur a.a.O. S. VII f.

⁸⁷ Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von H. J. Iwand, Vom Primat der Christologie. In: Antwort. Festschrift für K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, S. 166 ff. bes. S. 178 f.

⁸⁸ So von Dunkmann, Geschichte des Christentums als Religion der Versöhnung und Erlösung, I, 1, Leipzig 1907, S. 7 ff.

⁸⁹ Ferd. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 6. Aufl. Gießen 1934, S. 60. — Vgl. auch das Urteil von O. Weber a.a.O. S. 164 f. — Wir können hier auf eine Ableitung Ritschlscher Gedanken aus der Philosophie

in vollem Maße seine Geschichtsanschauung. Sie wird aber auch deutlich an seinem Verständnis des Christentums. Ja, man wird sagen dürfen, daß überhaupt erst auf dem Hintergrund dieses Verständnisses seine Kritik am Dogma verständlich wird.

Man hat Ritschls Theologie eine elliptische genannt.⁹⁰ Das ist richtig, denn in seiner Anschauung der Religion sind „die Welt mit Gott und dem Menschen als die . . . Punkte festzustellen, durch welche der Kreislauf der Religion erst vollständig angeschaut und dem Verständnis eröffnet wird.“⁹¹ Aber Ritschl geht dabei nicht von einem Religionsbegriff aus, der etwa wie bei Lessing auf dem Wege der Abstraktion gewonnen worden ist, sondern Religion ist ihm eigentlich nur die christliche. Er verzichtet im Gegensatz zur Romantik auf jede metaphysische Begründung der Religion. „Er greift vielmehr energisch auf die theoretische und praktische Philosophie der vollendeten Aufklärung, d. h. aber auf einen entscheidend als antimetaphysischen Moralisten interpretierten Kant zurück, von dem aus er das Christentum verstehen zu können meinte als die große und unvermeidliche Ermöglichung bzw. Verwirklichung eines praktischen Lebensideals.“⁹² O. Ritschl hat die Absicht seines Vaters dahingehend verstanden, daß ihm das Christentum das „freie Sich-selbst-wollen im absoluten Zweck“ gewesen ist.⁹³ A. Ritschl aber definiert das Christentum als die „monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reich Gottes die Seligkeit begründet.“⁹⁴

Drei wesentliche Momente seiner Theologie werden hier ausgesprochen: Sittlichkeit, Freiheit und Verwirklichung des religiös-sittlichen Lebensideals in Gestalt des Reiches Gottes durch sittliche Freiheit.⁹⁵ In diesem System ist die Sittlichkeit im Sinne sittlicher Autonomie das Primäre. Aber sie ist zunächst nur als eine menschliche Potenz verstanden, die noch der Verwandlung in Aktualität bedarf. Das ist mit dem Wort „Antrieb“ gemeint. Diesen Antrieb kann aber nur die christliche Religion geben. Er kann jedenfalls nicht aus einem wie auch immer gearteten Begriff der Natur und des Kosmos erfolgen; denn hier wird ja nicht in überzeugender Weise die geistige Herrschaft des Menschen über die Welt sichergestellt, weil die Welt bereits als ein absoluter Wert aufgefaßt wird. Das aber kann die Welt nicht sein, denn sie ist das Reich der Sünde und als solche dem Reich Gottes als dem Inbegriff des christlich-sittlichen Lebensideals direkt entgegengesetzt.⁹⁶ Dieses Verständnis der christlichen Religion als etwas der Welt und ihren Gesetzen schlechthin Entgegengesetztes ist auch der Grund von Ritschls Ablehnung jedes Versuchs, die Wahrheit des Christentums auf dem Wege einer „Übereinstimmung

Kants zu verzichten. Vgl. dazu F. Kattenbusch a.a.O. S. 58 ff. und K. Barth a.a.O. S. 598 ff.

⁹⁰ Gösta Hök, Die elliptische Theologie A. Ritschl, Uppsala 1942.

⁹¹ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I, Bonn 1880, S. 86.

⁹² K. Barth a.a.O. S. 599.

⁹³ O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, Bd. 1, Bonn 1892, S. 228.

⁹⁴ A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 4. Auflage Bonn 1895, S. 13 f.

⁹⁵ Zum Reich-Gottes-Begriff bei A. Ritschl vgl. meinen Aufsatz: Der Reich-Gottes-Begriff in der Theologie R. Rothes und A. Ritschls. Kerygma und Dogma, Bd. 2 (1956). S. 115 ff.

⁹⁶ Vgl. A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, 3. Aufl. Bonn 1886, § 37 ff.

mit irgend einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen“.⁹⁷ Sie wird überhaupt nicht durch eine „Lehre“ oder ein „Lehrsystem“ gesichert.⁹⁸ Vielmehr beruht sie alleine auf der „Verkündigung Christi“ und auf dem Glauben.⁹⁹

Damit bekommt das Moment der Verkündigung innerhalb der Theologie Ritschls eine bis dahin nicht gekannte Bedeutung. Aber Verkündigung meint doch hier etwas anderes, als was man heute unter diesem Begriff versteht. Zwar bedeutet sie auch bei Ritschl Mitteilung eines historischen Tatbestandes, aber nicht in dem Sinne, daß dieser Tatbestand jetzt und hier im Akt der Verkündigung als Ereignis und Anrede sich geltend macht. Vielmehr bedeutet Verkündigen bei ihm zunächst: eine Sache anschaulich machen. Er begnügt sich damit, nur die historische Erscheinung aufzuzeigen im Sinne historischer Objektivität.¹⁰⁰ Das Ereignis selbst, die Offenbarung Gottes in Christo, ist dabei verstanden als die menschlicher Sittlichkeit unbedingte Geltung verleihende Tat Gottes.¹⁰¹ Durch dieses historische Ereignis wird dem Menschen das gesagt, was der Inhalt seines sittlichen Wollens zu sein hat und ist, nämlich die Verwirklichung des christlichen Lebensideals in Gestalt des Reiches Gottes. Der Reich-Gottes-Begriff hat aber in dem Ritschlschen Verständnis zwei Bedeutungen: er bezeichnet einmal die „Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe“,¹⁰² und er bezeichnet zum anderen die auf die Erfüllung der Zwecke des Nächsten gerichtete vollkommene Ausübung der „weltlichen Berufsarten“,¹⁰³ durch welche das Reich Gottes in der Form einer sittlichen Herrschaft Gottes realisiert wird.

Die Offenbarung in Christus wird so zu einem die menschliche Sittlichkeit schlechthin rechtfertigenden Akt. „In seinem Bilde (sc. Christi) allein finden wir die ruhige Kraft des Geistes, dessen Tun wirklich seine Tat ist, und dessen Inneres so hell leuchtet, daß es nicht verborgen bleiben kann.“¹⁰⁴ Hier in diesem historischen Ereignis erfolgt ein für allemal die „Verleihung der Fähigkeit zu den sittlichen Leistungen . . . welche die Aufgabe des Gottesreiches“ zu erfüllen suchen.¹⁰⁵ Man braucht also nur auf das historische Ereignis selbst zu sehen, um seiner Bestimmung gewiß zu werden.

Vorausgesetzt ist bei diesem Verständnis der Rechtfertigung allerdings, daß es vorher zu einer Erfüllung der sittlichen Aufgabe des Menschen nicht hat kommen können, weil einerseits die Erkenntnis des Lebensideals fehlte, andererseits auch die Stellung des Menschen in der Welt nicht die einer Herrschaft des Geistes über die Natur gewesen ist.¹⁰⁶ Die Rechtfertigung ist damit wirklich als eine Tat Gottes

⁹⁷ A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 24.

⁹⁸ Geschichte des Pietismus, I, S. 85 ff.

⁹⁹ Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 24.

¹⁰⁰ Vgl. dazu E. Brunner, Geschichte oder Offenbarung? ZThK NF. 6. Jg. (1925) S. 271 ff.

¹⁰¹ Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 268 f. ¹⁰² a.a.O. S. 267.

¹⁰³ Unterricht in der christl. Religion § 28 und Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 482.

¹⁰⁴ Wilh. Herrmann, Religion und Sittlichkeit, Beitr. zur Weiterentwicklung der christl. Religion H. 5. München o. J. S. 201.

¹⁰⁵ Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 34.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O. S. 31 f. und S. 56 ff. — „Denn wenn der Glaube, welcher die Rechtfertigung durch Christus erfährt, Vertrauen (fiducia) auf Gott sein muß, um den Erfolg des Trostes und der Gewissensberuhigung, d. h. die Herstellung des Selbstgefühls aus der verlorengegangenen Unsicherheit zu gewinnen, so ist dieser

verstanden worden, durch die etwas Neues in die Welt getreten ist. Die Versöhnung aber wird zu einer Tat des Menschen, indem hier durch das Tätigsein für das Reich Gottes das Gerechtfertigtsein seinen konkreten Ausdruck erhält.¹⁰⁷

Hinter diesem eigentümlichen Verständnis des Christentums steht bei Ritschl die Absicht, das sittlich-autonome Selbstbewußtsein mit dem Christentum dadurch auszusöhnen, daß er jenes in diesem seine letzte Legitimation finden läßt. „Die Herrschaft des Geistes über die Welt, nämlich über den Zusammenhang der natürlichen und der particularen Lebensmotive, wird im Christentum ebenso auf die Aufgabe des Reiches Gottes, wie auf die religiöse Freiheit bezogen . . . In der Aufgabe des Reiches Gottes ist aber auch alle Arbeit eingeschlossen, in welcher die Herrschaft über die Natur zur Erhaltung, Ordnung und Beförderung auch der sinnlichen Seite des menschlichen Lebens ausgeübt wird.“¹⁰⁸

Deswegen muß alle christliche Verkündigung dazu übergehen, eine christliche Weltanschauung auszubilden. „Die Theologie löst ihre Aufgabe, indem sie die christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichem Leben unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Nothwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder aufweist.“¹⁰⁹

Die Ausbildung einer solchen christlichen „Totalanschauung“ hat zu dem Zweck zu erfolgen, daß das menschliche Selbstgefühl gestärkt und ihm der Antrieb zu sittlichen Leistungen gegeben wird. Allerdings kann eine solche „praktische Weltanschauung“, wobei auf dem „praktisch“, d. h. auf den von ihr entwickelten Zweckbegriffen, auf die sich das menschliche Handeln auszurichten hat, der Ton liegt, nicht in einer für alle Zeiten gültigen Form ausgebildet werden. „Das Sittengesetz als das System der Gesinnungen, Absichten, Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjektiven Motive der allgemeinen Menschenliebe nothwendig folgen, kann nicht codificirt werden, um für jeden möglichen Fall des sittlich guten Handelns die Entscheidung der Nothwendigkeit desselben zu fällen.“¹⁰⁹ Vielmehr muß sie immer das „lebendige Interesse der Frömmigkeit“, das sich bereits vor aller Verkündigung aber in jeder Zeit anders ausgebildet hat und ausbildet, berücksichtigen und mit der Lehre Jesu, wie sie Ritschl in ihrer historisch objektiven Gestalt aus den Quellen meinte erhoben zu haben,¹¹⁰ in Übereinstimmung bringen. Dabei ist auch hier wieder der Ton auf das „lebendige Interesse der Frömmigkeit“ gelegt als einem eminent sittlichen Wollen, so daß die kirchliche Lehre dieses Wollen dann nur noch zu bestätigen und zu begründen hat. Man kann daher auch Ritschls Anschauung so formulieren, daß man sagt: Weil sich das menschliche sittliche Selbstbewußtsein ändert, darum muß sich auch die kirchliche Lehre, in der dieses Wollen seine Ausrichtung erfährt, ändern.

Der Gesichtspunkt des sittlichen Selbstbewußtseins und des auf ihm begründeten Weltverständnisses bildet damit das letzte Kriterium für die Richtigkeit einer Theologie. Ebenso aber gilt für Ritschl in Bezug auf das christliche Lebensideal auch der Satz: „regnum Christi est spirituale.“¹¹¹ Eine Theologie, die eine „Total-

Zustand überhaupt nicht anschaulich, wenn nicht das Vertrauen auf Gott der Lage in der Welt entgegengesetzt wird, welches die Unsicherheit des Selbstgefühls bedingt.“ Geschichte des Pietismus, I, S. 87 f.

¹⁰⁷ Vgl. K. Barth, a.a.O. S. 601 f.

¹⁰⁸ Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 577 f.

¹⁰⁹ a.a.O. S. 24. ^{109a} a.a.O. S. 484 f.

¹¹⁰ Vgl. hierzu vor allem Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 28 ff.

¹¹¹ Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 272.

anschauung“ in der Weise ausgebildet, daß sie, statt dem Menschen das „Heilbewußtsein“ zu bringen und ihn zu sittlichen Leistungen anzuregen, die Kirche zum Reiche Gottes erklärt und sittliche Leistungen nur anerkennt, wenn sie durch die Kirche geboten und für sie erfolgt sind, die also das Reich Gottes als „externum“ versteht, kann er nicht anerkennen, denn sie verweltlicht das Lebensideal.¹¹² Schließlich muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß für Ritschl jede kirchliche Lehre, sofern sie praktisch vollziehbar ist und das Recht der sittlichen Individualität anerkennt, gut, im umgekehrten Falle aber schlecht ist, und damit überhaupt keinen Beitrag zur Verwirklichung des Reiches Gottes leisten kann. Die Übereinstimmung von Glaube und Lehre, die hier gefordert wird, entspricht damit durchaus pietistischen Anschauungen, wie sich in dieser Frage Ritschl ja auch direkt auf Spener beruft;¹¹³ aber es ist doch nicht zu verkennen, daß er hier die Übereinstimmung von sittlich autonomen Selbstbewußtsein und kirchlicher Lehre fordert. Daß es dabei zwangsläufig zu Umbildungen und Verbildungen speziell neutestamentlicher Anschauungen und Begriffe kommen mußte, wie ihm dies von J. Weiß vorgeworfen worden ist,¹¹⁴ ist ihm nicht bewußt geworden. Er hat sich vielmehr ganz von dem Gedanken gefangen nehmen lassen, „daß der moderne Mensch vor allem im besten Sinn vernünftig leben will, und daß das Christentum ihm nur eine große Bestätigung und Bestärkung eben darin bedeuten kann“.¹¹⁵

Diese positive Haltung dem modernen Subjektivismus gegenüber mußte dann schließlich auch seine Stellung zum Dogma und der Dogmengeschichte bestimmen. Sie mußte kritisch sein, denn dieser Subjektivismus konnte ja kein Dogma anerkennen, das eben die Subjektivität im Sinne selbstschöpferischer Autonomie einschränkt. Bezeichnenderweise richtet sich deswegen seine Kritik im wesentlichen auch gegen das christologische Dogma. Er ist noch bereit, die Gültigkeit der „nicänischen Ausprägung der Lehre von der Person Christi“ für das vierte Jahrhundert anzuerkennen, weil es in dieser Zeit „für die griechische Kirche direct praktisch und Vehikel der ihr eigenthümlichen Anschauung vom Heile“ gewesen sei.¹¹⁶ Aber in dieser Ausprägung kann das christologische Dogma nicht mehr für den Menschen des 19. Jahrhunderts annehmbar sein. Ja, es ist in dieser Form schon nicht mehr für das Mittelalter annehmbar gewesen¹¹⁷ und erst recht nicht für Luther, der „es undeutete und seine Auffassung der Liebe und Gnade Gottes in Christus der Formel von den beiden Naturen unterschob“.¹¹⁸ Des tiefen Widerspruchs zu Luther, in den er sich begab, indem er einerseits meinte, legitimer Fortsetzer der Reformation zu sein, andererseits aber Luthers Erklärung zum zweiten Artikel nicht berücksichtigte, wurde Ritschl sich offensichtlich nicht bewußt.

Vor allem aber konstatiert er dann für Melancthon und die auf diesen zurückgehende Theologie der Orthodoxie einen Bruch zwischen ihrer rein schulmäßigen Behandlung der „Lehre von der Person Christi“ und den praktischen Erfordernissen des christlichen Lebensideals.¹¹⁹ „Also in der bloß verstandesmäßigen Ausprägung der Lehren des Evangeliums wird die der Reformation entsprechende Totalanschauung des Christentums noch nicht zum entsprechenden Ausdruck gebracht, sondern einerseits zersplittert, andererseits verhüllt und beschattet.“¹²⁰ So ergibt sich für Ritschl der Schluß, daß die Reformation eigentlich noch der Fort-

¹¹² Vgl. hierzu die Ausführungen über Augustin und die Orthodoxie in Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 271 ff.

¹¹³ a.a.O. S. 24.

¹¹⁴ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 2. Aufl. Göttingen 1900.

¹¹⁵ K. Barth a.a.O. S. 599. ¹¹⁶ Geschichte des Pietismus I, S. 85.

¹¹⁸ ebda. S. 85. ¹¹⁹ S. 85 f. ¹²⁰ S. 93.

führung bedarf, und es ist in gewisser Weise dies die Absicht seiner Kritik am Dogma. Überhaupt stellt sich ihm die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte seit dem 4. Jahrhundert als Fehlentwicklung dar, weil sie es versäumt hat, nach dem Beispiel des 4. Jahrhunderts eigene Lehren aufzustellen, die die Übereinstimmung von Zeitbewußtsein und Christentum zum Ausdruck hätten bringen können. Eigentlich hat nur das 4. Jahrhundert eine solche Lehre hervorgebracht und das Versagen der anderen Epochen besteht gerade darin, daß sie diese Lehre nur übernommen haben. Insofern will seine Anschauung vom Dogma auch eine Korrektur der Geschichte sein.

In seiner Deutung der Dogmengeschichte folgt Ritschl einem Betrachtungsschema, wie es seit G. Arnold in der protestantischen Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung herrschend geworden war. Hier wird die Geschichte als ein Depravationsprozeß betrachtet, der von der alten Kirche bis zur Reformation und von der Orthodoxie bis zur Gegenwart des Betrachters reicht. Immer aber wird hierbei vorausgesetzt, daß zwischen dem Anfang des Christentums, in diesem Falle zwischen der Verkündigung Jesu, und dem Ende der Entwicklung und ihrem Verständnis des Christentums kein Bruch bestünde, sondern das Ende nur die legitime Fortsetzung des am Anfang Konzipierten darstelle.¹²¹

Aber das Bild von der Geschichte, das man auf diese Weise gewinnt, trägt doch stark konstruierte Züge. Die historisch-kritische Erforschung des Neuen Testaments hat jedenfalls die Verkündigung Jesu in einer anderen Weise verstehen gelernt, als wie Ritschl sie im Sinne einer Anschaubarkeit des verwirklichten christlichen Lebensideals hinstellte. Auch das Bild Luthers ist verzeichnet worden, indem man ihn zu einer „modernen Denkform“ in Beziehung setzen wollte, ja geradezu diese Denkform mit Luthers Aussagen über das Wesen des Glaubens und der auf ihm begründeten Freiheit des Christen identifizierte.¹²² Vielmehr wird gerade von Luther gelten, daß es ihm nicht um die Auflösung der alten christologischen Formeln im Sinne des modernen Subjektivismus zu tun war, der dann in Christus nur noch ein Geschichtsphänomen und ein Symbol erblicken konnte. Für Luther ist „wesentlich, daß die Sache, um die es dabei geht . . . eigentlich keine Sache, sondern geradezu Person war, während er selbst ‚mehr gehandelt wird als handelt‘. Subjekt und Objekt des Handelns haben gegenüber der gewöhnlichen Betrachtungsweise ihren Standort vertauscht“.¹²³

Wir können also auch bei Ritschl feststellen, daß sich bei ihm der rationalistische Ansatz der Anfangszeit der Dogmengeschichtsschreibung durchgehalten und sein Verständnis des Dogmas und der Dogmengeschichte bestimmt hat. Es herrscht auch bei ihm die vermittelnde Tendenz vor. Neu jedoch ist seine Anschauung, daß es seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche nur noch Modifikationen und Umdeutungen des Dogmas jedoch keine eigentlich neuen Dogmen mehr gegeben habe. Neu ist ferner bei ihm die Kritik am Dogma auf dem Boden seines „christlichen Lebensideals“. Er hat den Weg beschritten, den nach ihm Krüger und Harnack gegangen sind.

¹²¹ Vgl. hierzu die Ausführungen v. P. Meinold, Die reformatorische Geschichtsschau. In: Christentum u. Geschichte, Düsseldorf 1955, S. 51.

¹²² Vgl. dazu H. Rückert, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation, ZThK Jg. 52 (1955) S. 55 ff.

¹²³ H. Frh. v. Campenhausen, Reformatorisches Selbst- u. Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517/2. Archiv für Reformationsgeschichte Jg. 37 (1940) S. 148.

3. Die Weiterführung der Ritschlschen Kritik am Dogma
bei G. Krüger und A. v. Harnack.

Ritschls Kritik am Dogma drängte zu einer radikalen Lösung des Dogmenproblems, die er wohl vorbereitet, selbst aber nicht mehr durchgeführt hat. Im Grunde davon überzeugt, daß das Dogma antiquiert sei und nur durch Umdeutungen am Leben erhalten werden könne, hat er doch auch dem Festhalten an überlieferten Formen ein relatives Recht zubilligen können. Ja, er hat es geradezu als ein Geschichtsgesetz betrachtet, daß Neues sich immer nur in Verbindung mit Althergebrachtem durchsetze, was sich ihm am Schicksal des Protestantismus zu bestätigen schien. „Solche Compromisse des Neuen mit dem Alten mögen in der Folge noch so unlogisch und unerträglich erscheinen, für die Menschen, die es zunächst angeht, sind sie nicht bloß möglich, sondern gerade praktisch, weil sie diejenige Continuität des geistigen Lebens verbürgen, deren die Vielheit der Menschen nicht scheint entbehren zu können.“¹²⁴

Dieser Standpunkt wird von G. Krüger¹²⁵ jetzt verlassen. In radikaler Weise geht er gegen das Dogma vor, wobei er sein Vorgehen mit dem Hinweis auf die Reformatoren legitimiert, die nach seiner Ansicht den Glauben vom Dogma getrennt und das subjektive Heilsbewußtsein als das allein notwendige herausgestellt haben.¹²⁶ Das, was dann aber zum Heil notwendig ist, steht nicht mehr auf der kirchlichen Lehrtradition. „Die evangelische Frömmigkeit hängt mit dem alten Dogma nicht mehr innerlich zusammen.“¹²⁷

Aber nicht nur deswegen, weil es „reformatorisch“ ist, das Dogma abzulehnen, stellt Krüger diese scharfe Behauptung auf, sondern weil sie sich ihm auch aus der dogmengeschichtlichen Forschung ergeben hat. Er greift zur Unterstützung seiner These über Baur und Thomasius auf die rationalistische Dogmengeschichte zurück, die „eine große Reihe trefflicher geschichtlicher Untersuchungen“ hervorgebracht habe.¹²⁸ Mit Ritschl ist ihm in der Frage der Dogmenkritik auch die Hochschätzung Kants gemeinsam, auf dessen Einfluß es in besonderer Weise zurückzuführen sei, daß sich der „Sieg der geschichtlichen Betrachtung“ des Dogmas einstellte.¹²⁹

Krüger zeigt jedoch selbst ein gewisses Maß an Kritiklosigkeit, wenn er die Ergebnisse der dogmengeschichtlichen Betrachtung des 18. Jahrhunderts bereits als unumstößliche Wahrheiten betrachtet. Er bedenkt dabei nicht, daß diese Ergebnisse nicht durch eine sogenannte objektive Erforschung der Quellen zustande gekommen sind, sondern daß deren vermeintliche Objektivität selbst wiederum von einem Vorverständnis geleitet wird, welches von vornherein die Unvereinbarkeit der Freiheit der subjektiven Vernunft mit dem Dogma behauptet hatte. Damit ist das Ergebnis der nachträglichen Forschung durch den subjektiven Standort des Betrachters schon vorgebildet. Allein über die Frage, inwieweit eine Prämisse das Forschungsergebnis beeinflussen kann, hat Krüger sich keine Rechenschaft abgelegt. Ihm genügt es, daß die „dogmengeschichtlichen Probleme für die rein sachliche Forschung erobert sind, daß sie sine ira et studio . . . behandelt werden.“¹³⁰

Dies ist die Haltung des Historismus. Sie ist einerseits ganz von dem Trieb nach reiner Darstellung der geschichtlichen Phänomene beherrscht, andererseits

¹²⁴ Geschichte des Pietismus, I. S. 94.

¹²⁵ Krüger gehört bereits zu der zweiten Generation nach Ritschl, er ist also nicht mehr im engeren Sinn als „Ritschlianer“ anzusprechen wie etwa W. Herrmann oder J. Kaftan. Vgl. dazu Kattenbusch a.a.O. S. 105 f.

¹²⁶ Vgl. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Tübingen 1905, S. 275.

¹²⁷ a.a.O. S. 276. ¹²⁸ S. 287. ¹²⁹ S. 287. ¹³⁰ a.a.O. S. 295.

eignet ihr aber auch in hohem Grade ein relativistisches Denken, das zu keinen „sicheren Urteilen“ führt.¹³¹ Vor allem das letzte wird bei Krüger sehr deutlich, wenn er fragt, ob man noch ein Christ sein könne, gerade wenn man dem Dogma den „Totenschein“ ausstellt,¹³² und diese Frage dann so beantwortet, daß er sagt: „Die geschichtliche Wissenschaft kann auf diese Frage keine Antwort geben . . . denn nicht was ewig ist an den Dingen, sondern was im Flusse befindlich, ist ihr Gegenstand.“¹³³ Danach kann die historische Wissenschaft den Glauben nicht begründen. Aber dieser prinzipielle Verzicht auf jede historische Begründung des Glaubens muß doch sofort wieder dort durchbrochen werden, wo man meint, den Zugang zu dem Grund des Glaubens, dem historischen Jesus also, mit den Mitteln historischer Kritik eröffnen zu können. Dabei wird vorausgesetzt, daß dieser historische Jesus in den Formen, in denen die Kirche ihn verkündet, untergegangen ist. „Nicht mehr nach den Formen fragen wir, in denen die Kirche sich bemüht hat, den Wert seiner Person zu fassen, wir schauen auf ihn selbst und sein Wesen, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet. Er hat das sittlich Gute gelöst aus der engen Verschlingung mit dem kultisch Reinen und dem Wust volkstümlicher Überlieferung . . . Er hat dies Gute nicht als das unverstandene Gesetz eines unerforschlichen Gottes gezeigt, sondern als eine einheitliche Gesinnung der Liebe und der Reinheit, die uns zu Kindern des Vaters im Himmel macht, dessen Gesinnung gegen uns das Glück und die Kraft unseres Lebens ist.“¹³⁴

Was hier ausgesprochen worden ist, stellt doch nichts anderes als eine Begründung des Glaubens auf die Person Jesu dar, von der behauptet wird, daß sie so und nicht anders gewesen ist, gelehrt und gelebt hat. Mit Recht hat deswegen Bultmann gesagt, daß der Historismus der liberalen Theologie seinem Prinzip selbst untreu geworden sei, indem er entgegen allen anderen Beteuerungen gerade diesen Begründungsversuch unternommen hat.¹³⁵ Aber der Glaube, um den es hier geht, ist doch nur insofern Glaube an die Person Jesu, als an ihr Gott als sittlicher Wille angeschaut und der Mensch sich des in ihm wirkenden sittlichen Willens als Wirken eben dieses göttlichen Willens bewußt werden kann. So wird hier zuletzt doch nichts anderes versucht, als den Glauben an den sittlich-guten Willen als das letzte herauszustellen, um das es dem Menschen zu gehen hat.

Das ist dann auch der Grund, weswegen Krüger das Dogma ablehnt. Er faßt dabei das Dogma als Niederschlag subjektiver Meinungen über den Wert und die Bedeutung der Person Jesu auf.¹³⁶ Er kritisiert, daß eben diese verallgemeinerten subjektiven Meinungen sich zwischen den Menschen und Jesus stellen, so daß sich dem Betrachter ein anderes Bild von Jesus aufdrängt, als er in Wirklichkeit gezeigt hat. Ein wirklich sittlicher Impuls kommt dadurch nicht zustande. Damit der Mensch also Jesus unverfälscht anschauen und im Anschauen die Stärkung seines sittlichen Selbstbewußtseins erfahren kann, darum müssen die Dogmen fallen. „Seine Person, er selber wird uns immer wieder als das Entscheidende am Christentum vor Augen treten, nicht seine Lehre als System oder gar die Lehre über ihn.“¹³⁷

Daß allerdings das Bild, das Krüger von Jesus gezeichnet hat, dem historischen Jesus gerechter geworden ist als die von ihm kritisierten dogmatischen Aussagen, muß bezweifelt werden, denn dieses Bild ist doch offensichtlich von Grundkategorien bestimmt, die erst das 18. und 19. Jahrhundert entwickelt hat. Es ist also

¹³¹ Zum Historismus vgl. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932, S. 7 f. u. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 2 ff.

¹³² Krüger a.a.O. S. 295 ¹³³ S. 295 f. ¹³⁴ S. 297. ¹³⁵ Bultmann a.a.O. S. 3 f.

¹³⁶ Krüger a.a.O. S. 296. ¹³⁷ S. 298.

auch kein „objektives“ Bild von dem historischen Jesus gewonnen worden, sondern hier ist nur das alte christologische Dogma von der Gottmenschheit Christi, seinem Heilmittler-, Richter- und Retteramt durch die sittlich-religiöse Betrachtungsweise ersetzt worden. Damit aber ist eine Nivellierung vorgenommen. Jesus wird jetzt ganz auf die Ebene des Menschlichen herabgeholt. Er erscheint als der Vollender wahrer Humanität und wird damit in die Reihe der großen Persönlichkeiten eingereiht, „die die Entwicklung und den Fortschritt der menschlichen Kultur tragen“.¹³⁸ Nur als eine große historische Persönlichkeit kann ihn die sittlich-autonome Vernunft bejahen. Alles, was ihr an ihm anstößig war, was aber gerade das Dogma als ihm wesenseigen behauptet hatte, ist jetzt durch die Kritik am Dogma und durch dessen Destruktion beseitigt.

Die Konzeption A. Ritschls ist schließlich in nachhaltiger Weise von A. v. Harnack weitergeführt worden. In dem Begleitschreiben, mit dem er am 19. 12. 1885 Ritschl seine Dogmengeschichte übersandte, spricht er selber aus, wie sehr er sich als dessen Schüler verstanden hat.¹³⁹ Aber er hat auch an anderer Stelle Zeugnis für Ritschl und dessen Theologie abgelegt,¹⁴⁰ so daß Troeltschs Versuch, Harnack in eine engere Beziehung zu Ferd. Chr. Baur als zu Ritschl zu bringen, dem wirklichen Tatbestand wohl nicht voll Rechnung trägt.¹⁴¹

Wie stark Ritschls Anschauung vom Dogma sich bei Harnack geltend gemacht hat, zeigt sich vor allem daran, daß gleich jenem auch dieser eigentlich als Dogma nur das christologische Dogma des 4. Jahrhunderts anspricht, das aber „in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“ gewesen sei.¹⁴²

Wir beschränken uns hier darauf, die Voraussetzungen seiner Kritik am Dogma nach der Seite seiner Geschichtsanschauung und seines Verständnisses des Menschen und des Evangeliums hin zu überprüfen.

Auch bei Harnack ist die historistische Betrachtungsweise der Geschichte vorherrschend, so daß E. Troeltsch geradezu von einer „Theologie des Historismus“ bei ihm sprechen konnte.¹⁴³ Alles Sein ist geschichtliches Sein. „Was wir sind und haben — im höheren Sinn — haben wir aus der Geschichte und an der Geschichte, freilich nur an dem, was eine Folge in ihr gehabt hat und bis heute nachwirkt.“¹⁴⁴ Was daher „ist“ kann eigentlich nur die Geschichte erklären, indem sie das Sein hervorbringt. Aber es gehört nicht zum Wesen geschichtlicher Betrachtung, „absolute Urteile“ zu fällen. Sie ist vielmehr retrospektiv und sie will nicht mehr als zeigen, „wie es gewesen ist“.¹⁴⁵

Einer solchen Betrachtungsweise muß die Geschichte als dauernde „Metamorphose“ erscheinen. „Von Anfang an galt es Formeln abzustreifen, Hoffnungen zu korrigieren und Empfindungsweisen zu ändern, und dieser Prozeß kommt niemals zur Ruhe.“¹⁴⁶ Geschichte betrachten bedeutet darum, auf die Entstehung der For-

¹³⁸ F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, Heildberg 1948, S. 31.

¹³⁹ Zit. bei A. v. Zahn-Harnack, Adolf v. Harnack, 2. Aufl. Berlin 1951, S. 98.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O. S. 64.

¹⁴¹ E. Troeltsch a.a.O. S. 285. — Dagegen vgl. W. Schneemelcher a.a.O. S. 73.

¹⁴² A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 5. Aufl. Tübingen 1931, S. 20. Vgl. auch II, 2. Aufl. Tübingen 1931, S. 52 f.

¹⁴³ E. Troeltsch a.a.O. S. 287. — Zum Begriff des Historismus vgl. auch F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, 2. Aufl. München 1946, S. 2 ff. und K. Heussi a.a.O. S. 6 ff.

¹⁴⁴ Harnack, Wesen des Christentums, 54. Tsd. Leipzig 1906, S. 3.

¹⁴⁵ a.a.O. S. 11. ¹⁴⁶ a.a.O. S. 11.

men und auf deren Entwicklung zu achten, wie Harnack es in Bezug auf die Dogmengeschichte ausgesprochen hat.¹⁴⁷

Damit verbindet sich jedoch noch eine andere Eigentümlichkeit seiner Geschichtsanschauung, die in dem Gedanken besteht, daß alle Metamorphose immer nur ein Wandel relativer Größen ist. Er hat diesem Gedanken in seiner Untersuchung über die „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten“¹⁴⁸ Ausdruck verliehen.

In der Auseinandersetzung mit R. Sohm verteidigt Harnack hier die Notwendigkeit des Kirchenrechts mit dem Hinweis auf die Verkündigung der Kirche.¹⁴⁹ Für unseren Zusammenhang sind nun jene Äußerungen wichtig, in denen das Kirchenrecht nur als eine in Bezug auf das Wesen der Kirche relative Größe gewertet wird. Es ist selbst nicht wesentlicher Ausdruck kirchlichen Lebens. Dem Wesen der Kirche entspricht vielmehr nur die Predigt des reinen Evangeliums. Aber eben diese Verkündigung, die ja immer die Verkündigung von etwas Überzeitlichem, Absolutem und Unwandelbarem ist, bedarf bestimmter zeitlicher, relativer und wandelbarer Hilfsmittel, um sich zur Geltung zu bringen.¹⁵⁰ „Das Kirchenrecht kann sich somit nur auf solche Objekte und Gebiete beziehen, die nicht das innere Wesen der Kirche betreffen, und die des Wandels fähig sind.“¹⁵¹

In seinen Ausführungen macht Harnack deutlich, daß er das Kirchenrecht unter den Begriff des „Mittels“ subsumiert. Mittel bedeutet hier, was etwa Kant mit dem Begriff des „Vehikels“¹⁵² ausdrücken wollte. Es sind damit jene äußerlichen und zeitbedingten Formen gemeint, deren sich die Kirche bedient, um in ihrem Wesen begründete Zwecke durchzusetzen, ohne dabei jedoch in diesen Formen selbst schon aufzugehen. Vielmehr wechselt sie die Formen, je nach den Zwecken, die sie verfolgt, oder die bereits erreicht sind.

Die Verwendung solcher Formen hat Harnack die „Antinomie des geschichtlichen Lebens“ genannt, und er versteht darunter, „daß eine absolute Größe etwas schlechthin fordert, was nur mit Zuhilfenahme und in den Formen relativer Bestimmungen sich durchführen läßt, für die ihre eigene absolute Autorität nicht mehr als solche . . . maßgebend sein kann“.¹⁵³

Da für Harnack das Evangelium selbst das Absolute ist,¹⁵⁴ so will er in Bezug auf das Kirchenrecht nichts anderes sagen, als daß das Evangelium seinen Inhalt niemals allein und unmittelbar mitteilen kann, sondern immer nur unter gleichzeitiger Inanspruchnahme von Hilfsformen. Als eine solche ist, wenn auch in einer nur äußerlichen Weise, das Kirchenrecht zu betrachten.¹⁵⁵

Aber diese Anschauung involviert doch zugleich auch den Gedanken, daß diese Formen immer nur zeitbedingt sind — und es auch sein müssen. Sie sind geschaffen, um den Zeiterfordernissen Rechnung tragen zu können. Ändern sich daher die Zeiterfordernisse, dann müssen sich auch die Formen ändern. Werden sie jedoch nicht verändert, sondern beibehalten, dann tritt eine Diskrepanz zwischen der Verkündigung und dem jeweiligen Zeitbewußtsein auf.¹⁵⁶ Damit ist dann das

¹⁴⁶ a.a.O. S. 9. ¹⁴⁷ Vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 4.

¹⁴⁸ Leipzig 1910. ¹⁴⁹ Vgl. a.a.O. Vorwort. ¹⁵⁰ Vgl. a.a.O. S. 150 ff.

¹⁵¹ S. 151.

¹⁵² Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. Kehrbach S. 112.

¹⁵³ Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, S. 152.

¹⁵⁴ Wesen des Christentums S. 5. ¹⁵⁵ Vgl. Entstehung . . . S. 120.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O. S. 176 ff.

Recht zur historischen Kritik an diesen Formen gegeben, das von der Absicht begleitet wird, diese Diskrepanz zu überwinden.

Fragen wir nun, was die oben dargestellten Gedanken für Harnacks Stellung zum Dogma bedeuten, dann ergibt sich zunächst, daß er auch das Dogma als ein solches Hilfsmittel wertet. Es stellt die Brücke dar, auf der sich das Evangelium mit einem Zeitbewußtsein begegnet, beides miteinander verbindet und auf diese Weise dem Evangelium Gehör verschafft.¹⁵⁷ Als solches ist das Dogma das „Erzeugnis der Theologie — allerdings einer Theologie, die dem Glauben der Zeit in der Regel entsprochen hat“.¹⁵⁸

Das hat Harnack mit seiner Rekonstruktion der Entstehung des alten Dogmas nachweisen wollen. Für diese Entstehung ist wesentlich, daß die Tatsache des Eindringens des Christentums in die Welt der Antike forderte, den Inhalt des Evangeliums mit den begrifflichen Mitteln verständlich zu machen, die in ihr ausgebildet worden waren. Es ergab sich also die Notwendigkeit, die Botschaft des Evangeliums „in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes“ einzugliedern, „die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war“.¹⁵⁹ Die Verschmelzung beider, des Evangeliums mit dem griechischen Geist, ist dann das Dogma.¹⁶⁰

Harnack betont nachdrücklich, daß die Ausbildung des Dogmas niemals ein „Zufall“ gewesen ist, sondern aus apologetischen Gründen nahegelegt wurde, wie denn diese Gründe die Kirche zu jeder Zeit nötigen werden, Dogmen auszubilden. „In diesem Sinn ist das Christentum ohne ‚Dogma‘, d. h. ohne klaren Ausdruck seines Inhaltes, undenkbar; aber damit ist nicht die unveränderliche, bleibende Bedeutung jenes Dogmas gerechtfertigt, welches sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen einst gebildet hat“.¹⁶¹

Es ist also keineswegs so, daß Harnack nur negativ zum Dogma steht. Er kann es bejahen, aber nur dann, wenn es dem Glauben einer Zeit entspricht. Das bedeutet jedoch, daß jede Zeit ihr Dogma ausbilden muß, und dieses Dogma wird im 19. Jahrhundert anders aussehen müssen als im 4. Jahrhundert.

Aber gerade diese Entwicklung ist ausgeblieben. Vielmehr stellt sich die Dogmengeschichte als die Geschichte dar, in der das im 4. Jahrhundert entwickelte Dogma beibehalten worden ist — selbst in den protestantischen Kirchen.¹⁶² Ja, Harnack hat in einer für ihn höchst paradoxen Weise in Luther sogar den „Restaurator des alten Dogmas“ gesehen,¹⁶³ obwohl ihm sonst die Reformation als ein „Ausgang der Dogmengeschichte“ erscheint.¹⁶⁴

Die Beibehaltung des alten Dogmas, das für ihn im eigentlichen Sinne nur das christologische Dogma war,¹⁶⁵ mußte dazu führen, den Zugang zum Evangelium zu verbauen, indem es „den geschichtlichen Christus bis auf den letzten Rest“ ausgetilgt hat.¹⁶⁶ Um den geschichtlichen Christus, letztlich um dessen Menschlichkeit, geht es Harnack aber, denn nur als solcher kann Christus dem Menschen eine Anschauung davon vermitteln, was er ist und sein soll. Deswegen gilt Harnacks Kritik nicht dem „allgemeinen Genus Dogma, sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie es sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modificationen, noch eine Macht ist“.¹⁶⁷

Dieser Gedanke führt uns nun zu einer weiteren Voraussetzung. Wenn die Geschichte alles Irdische immer nur in seinem Wandel und in seiner Relativität

¹⁵⁷ Vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 11 f. ¹⁵⁸ Ebda. S. 12.

¹⁵⁹ a.a.O. S. 19. ¹⁶⁰ S. 20. ¹⁶¹ S. 25.

¹⁶² S. 22. Vgl. auch Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, S. 689.

¹⁶³ Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, S. 814. ¹⁶⁴ Ebda. S. 685.

¹⁶⁵ Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, S. 52 f. ¹⁶⁶ Ebda. S. 52.

¹⁶⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 25.

zeigt, dann muß es etwas geben, was sich „in allem Wandel und Fortschritt der Dinge“ gleichbleibt. Dieses sich stets Gleichbleibende ist für Harnack der Mensch als religiös-sittliche Persönlichkeit.¹⁶⁸

An diesen Menschen wendet sich das Evangelium. In ihm kann er sein Wesen anschauen, sich selbst also als den wiederfinden, der er „ist“. Dort findet er auch den sittlichen Sinn seines Lebens. Er sagt ihm: „Wer du auch sein magst und in welcher Lage nur immer du dich befinden magst, ob Knecht oder Freier, ob kämpfend oder ruhend — deine eigentliche Aufgabe bleibt immer dieselbe . . . : ein Kind Gottes und ein Bürger seines Reiches zu sein und Liebe zu üben. Dir und Deiner Freiheit ist es überlassen, wie du im irdischen Leben dich zu bewähren hast und in welcher Weise du deinem Nächsten dienen willst“.¹⁶⁹

Das ist das Ideal der religiös-sittlichen Persönlichkeit, wie es sich seit dem 18. Jahrhundert in der Geistesgeschichte herausgebildet hat. Eben dieses Ideal meint Harnack nun auch im Evangelium als dessen eigentlichen Kern und besonders in dem historischen Jesus wiederzufinden. Freilich nur sofern es sich um die „menschliche Persönlichkeit Jesu in ihrer schlichten Hoheit, ihrer herzugewinnenden Liebe und ihrem heiligen Ernste“ handelt.¹⁷⁰ In dem Evangelium und in dem historischen Jesus tritt dem Menschen das wahre Leben entgegen, das selber „etwas Hohes und Einfaches und auf einen Punkt Bezogenes“ ist, nämlich: „Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes“.¹⁷¹ Aber eben dieses Leben, dieses Ideal des Lebens, muß dem Menschen erreichbar sein, es muß von ihm selbst in seiner Zeit verwirklicht werden können. Nichts anderes jedenfalls fordert das Evangelium nach Harnacks Meinung. „Wie weit entfernt man sich also von seinen Gedanken, wenn man ein „christologisches“ Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten! Das ist eine Verkehrung“.¹⁷²

Damit unterscheidet Harnack das Dogma vom Evangelium. „Das Evangelium ist nicht das Dogma . . .“¹⁷³ Das Evangelium verlangt ein „Bekenntnis in der Gesinnung und in der That“.¹⁷⁴ Das Dogma verlangt nur den Gedanken. Darum muß das Dogma der reinen Anschauung weichen, weil nur diese zur Tat werden kann, und weil nur sie verbürgt, daß der Mensch seine Humanität erreicht.¹⁷⁵

Auch bei Harnack wird der Christus des Dogmas eliminiert, um einer Anschauung Platz zu machen, die in ihm nur die vollkommene geschichtliche Realisierung eines religiös-sittlichen Persönlichkeitsideals sieht, gewissermaßen als das Urbild des Sittlichkeit, dem nachzustreben die sittliche Vernunft dem Menschen gebietet. Christus ist nicht mehr als eine große historische Persönlichkeit, die für den Fortschritt der Menschheit unendlich viel bedeutet und dessen Evangelium ein Zeugnis reiner Humanität darstellt.¹⁷⁶

So ist es schließlich auch zu verstehen, wenn Harnack die These vertritt: „In das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, gehört nicht der Sohn, sondern allein der Vater. Aber es ist im Sinne Jesu und ist zugleich eine Thatsache der Geschichte, daß er als der Weg zum Vater erlebt und anerkannt wird . . .“¹⁷⁷ Es

¹⁶⁸ Vgl. Wesen des Christentums S. 5. ¹⁶⁹ a.a.O. S. 73 f.

¹⁷⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, S. 50.

¹⁷¹ Wesen des Christentums S. 5. ¹⁷² a.a.O. S. 93.

¹⁷³ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 20.

¹⁷⁴ Wesen des Christentums S. 93. ¹⁷⁵ Vgl. Troeltsch a.a.O. 288.

¹⁷⁶ Troeltsch a.a.O. S. 285 ff.

¹⁷⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 81. Vgl. auch Wesen des Christentums S. 91.

wird hier nicht weniger als dies gesagt, daß Harnack eine Gottheit Christi nicht anerkennen kann; denn wenn er Gott ist, dann stellt er etwas für den Menschen schlechthin Unerreichbares dar. Als etwas solches kann ihn aber das sittlich-autonome Selbstbewußtsein nicht anerkennen, denn damit würde er ja nicht zu einer Stärkung und Bestätigung eben dieses Selbstbewußtseins beitragen, sondern vielmehr zu dessen Einschränkung.

War Harnack auf Grund seiner historischen Forschung zu dem Ergebnis gekommen, daß das Dogma im Grunde nur als ein antiquierter Rest aus einer frühen Entwicklungsstufe des Christentums verstanden werden kann, so führt ihn jetzt seine Anschauung vom Wesen des Evangeliums auch zu der Einsicht, daß das Dogma diesem nicht mehr gerecht wird. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß sowohl sein historistischer Ansatz wie sein religiös-sittliches Verständnis des Evangeliums in der Hochschätzung der sittlich-autonomen Persönlichkeitsvorstellung ihre Wurzeln haben, und daß von dort her sowohl der Begriff des Dogmas, in seinem Verständnis als Verallgemeinerung zeitbedingter Glaubensvorstellungen, wie auch das Evangelium in seinem eigentlichen Aussagegehalt verkürzt worden sind. „Der Begriff der sittlich-religiösen Persönlichkeit, d. h. der Entweltlichung des Subjekts des sittlichen Urteils, die mehr und mehr im dogmatischen Raum herrschend geworden war, ja geradezu den Maßstab der christlichen Existenz abgab, bildete auch die Folie für das, was man den historischen Jesus nannte und mußte sie dafür bilden.“¹⁷⁸

Daraus leitet sich schließlich auch die Absicht der Harnackschen Dogmengeschichte ab. Sie besteht darin, historisch nachzuweisen, daß das Dogma überholt sei, und sie verfolgt damit die Tendenz, den „Glauben des 19. Jahrhunderts“ für allein richtig und mit dem aller zeitgeschichtlichen Einkleidungen entledigten Evangelium identisch zu erklären.

*

Am Schluß der Untersuchung ist noch die Frage nach den inneren Voraussetzungen zu stellen, die es den hier untersuchten Dogmenhistorikern ermöglichten, Dogmenkritik unter Aufnahme solcher Prämissen zu üben, wie sie sich im Laufe der geistesgeschichtlichen Entwicklung seit der Aufklärung herausgebildet hatten.

Im Blick auf das Dogma meinte man, die Feststellung treffen zu können, daß es sich bei ihm um den Niederschlag einer Synthese von Christentum und hellenistischem Denken handele. Das Dogma erschien in der Sicht dieser Geschichtsbeurteilung als Ausdruck einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe des Christentums, auf der sich das christlich-fromme Selbstbewußtsein und dessen Weltbetrachtung nur in den Formen des hellenistischen Selbst- und Weltverständnisses artikulieren konnte.

Daraus hat man die Folgerung gezogen, daß das Dogma selbst nur als die zeitgeschichtliche Einkleidung eines zeitlos gleichbleibenden, allgemeinen christlichen Wesenskernes, eben des „Wesens des Christentums“, betrachtet werden könne. Man hat also eine prinzipielle Trennung zwischen Inhalt und Form vorgenommen und daraus das methodische Recht abgeleitet, hinter die geschichtlichen Erscheinungsformen zurückzufragen, diese sogar zu destruieren, um sich damit des allgemeinen, ewig gleichbleibenden Inhalts zu versichern. Hierbei spielte nicht zuletzt auch jene Anschauung eine Rolle, derzufolge das Allgemeine zugleich auch das Vernünftige und damit von jedermann Einzusehende und mit seinem Selbstbewußtsein zu Vereinende sein müsse. So konnte sich die Auffassung entwickeln, daß eine im wesentlichen von antiquierten Dogmen befreite und allein das all-

¹⁷⁸ H.-J.-Iwand, Vom Primat der Christologie, a.a.O. S. 184 f.

gemeine „Wesen des Christentums“ zum Gegenstand habende Verkündigung den „modernen“ Erfordernissen entspreche, wobei dann allerdings auch zugestanden wurde, daß dieses allgemeine Christentum auch zu dem seit der Aufklärung entwickelten autonomen Denken in Beziehung treten und mit ihm eine engere Verbindung eingehen könne. Diese Verbindung ist in dem hier behandelten Abschnitt der Dogmengeschichtsschreibung praktisch vollzogen worden, ja auf ihr beruht eigentlich die ganze dogmenhistorische Forschung dieser Epoche.

Die Trennung von Kerygma und Dogma ist die wesentliche Voraussetzung, die gemacht werden mußte, wenn die Kritik am Dogma ihr Recht behalten sollte. Sie hat aber auch dazu geführt, das Christentum in eine allgemeine Wahrheit zu verwandeln, den Ereignischarakter und das jedes menschliche Denksystem schlechthin begrenzende und infragestellende Wesen seiner Botschaft zu eliminieren. Die Verkündigung wurde in ein „orientierendes oder spekulierendes Betrachten des sich selbst in der Verfügung habenden Menschen“¹⁷⁹ eingereiht. Man wird daher Gogarten¹⁸⁰ zustimmen müssen, wenn er in dieser Verallgemeinerung und Angleichung des Kerygmas an bestimmte Denksysteme nicht zuletzt einen der Gründe für die Emigration weiter Kreise aus der Kirche sieht.

So nötigt die aus einer unkritischen Haltung gegenüber den eigenen Denkvoraussetzungen erfolgte Eliminierung des Dogmas zu Gunsten eines allgemein verstandenen Kerygmas sowie die auf dieser aufbauende dogmenhistorische Forschung und ihrer Ergebnisse zu einem grundsätzlich neuen methodischen Ansatz in der Dogmengeschichte. Wenn, wie Flückiger¹⁸¹ in der Auseinandersetzung mit A. Schweitzer und M. Werner mit Recht festgestellt hat, Jesus Christus „selber in seiner Person und in seinem Werk . . . der Inhalt des Dogmas“ ist, dann ist deutlich, daß die Trennung von Kerygma und Dogma nicht aufrechterhalten werden kann. Das Dogma sichert in dieser inhaltlichen Bestimmtheit die Verkündigung der Kirche davor, in eine wie auch immer geartete „Weltanschauung“ abzugleiten.

Sofern aber das Kerygma selber sich nur in geschichtlich bedingter Redeweise vollzieht, bedarf es der ständig kritisch-sichernden Funktion der Dogmatik, einerseits als geschichtlich bedingte Explikation des im Dogma beschlossenen Inhalts, andererseits als Prüfung des Kerygmas auf seinen Grund hin.¹⁸² Darin liegt bereits beschlossen, daß es ein „Lehre der Kirche“ mit dauernder Gültigkeit nicht geben kann; und es ist dies vielleicht das bedeutsamste Ergebnis, daß wir der hier behandelten Periode der Dogmengeschichtsschreibung entnehmen können, daß sie nämlich auf die Geschichtlichkeit der kirchlichen Lehre aufmerksam gemacht hat, wenngleich aus dieser Einsicht dann auch u. E. nicht die richtigen Konsequenzen abgeleitet worden sind.

„Als auf die Offenbarung bezogenes Menschenwort, das menschlichem Fragen nach der Wahrheit der Offenbarung zu antworten sucht, ist das Dogma geschichtlich, wird es zum Gegenstand einer Dogmengeschichte“.¹⁸³ Auf diesen Zusammenhang zu achten, ihn als den von der Theologie ständig neu zu unternehmenden Versuch einer Verhinderung des Abgleitens des Kerygmas in eine allgemeine, religiös-humane Lehre zu erkennen, wird Aufgabe der Dogmengeschichte sein.

¹⁷⁹ Bultmann, Kirche und Lehre im Neuen Testament, In: Glaube und Verstehen I, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 17b.

¹⁸⁰ Die Verkündigung Jesu Christi, Heidelberg 1948, S. 29.

¹⁸¹ Der Ursprung des christlichen Dogmas, Zollikon-Zürich 1955, S. 136.

¹⁸² Vgl. zu dem Problem: Dogmatik u. Verkündigung K. Barth, K.D.I., 1, 6. Aufl.

¹⁸³ E. Wolf, a.a.O. S. 804.

MISCELLEN

Der Begriff des ‚vierkapiteligen Evangeliums‘ in Pseudo-Ephraem C

Von A. Strobel

I

J. Molitor¹ gelangt in einer Studie, die sich um die Tatian-Harmonistik des altgeorgischen Textes der Adysh-, Opiza- und Tbethevangeliën bemüht,² dabei die Abhängigkeit von der armenischen und syrischen Textüberlieferung untersucht, zu dem folgenden, die Forschung weiterführenden³ Ergebnis:

„Es unterliegt keinem Zweifel, daß im altgeorgischen Markustext die harmonisierenden Stellen deutlicher hervortreten, wenn man, was Baumstark und Peradze noch nicht möglich war, auch den georgischen Wortlaut der Parallelen aus Mt und Lk (sowie Joh) heranziehen kann. Zudem beweisen die zahlreichen Abweichungen in Mk 1 zur Genüge, daß die Vorlage der altgeorgischen Evangelien eine armenische und nicht eine griechische gewesen ist. Diese Vorlage ist aber nur unvollkommen in der Ausgabe von Zohrab erhalten; sie weist gerade wegen ihrer Verwandtschaft mit der altsyrischen Bibel (wozu auch öfters der Peschittatext gehört!) auf eine altarmenische Schicht zurück, die nur noch in gelegentlichen Schriftziten bei altarmenischen Originalschriftstellern oder Übersetzern greifbar wird“.

Daran anschließend folgt eine bemerkenswerte Überlegung:

„Daß die ältesten armenischen wie georgischen ntlichen Hss. Tetraevangelien sind, kann kein Zufall sein. Darüber hinaus führen die altgeorgischen Tetraevangelien den Namen „othch-thavi“ d.h. „Vierkapitel“ des *einen* Evangeliums. Sollte nicht diese Bezeichnung noch eine Reminiszenz sein an eine Evangelienharmonie, die zeitlich dem schon bei den Armeniern in vier „Kapitel“ getrennten Evangelien voranging⁴ und einen ähnlichen Namen führte, eben Tatians Diatessaron?“

Es scheint, daß diese Überlegung näher begründet werden kann, stellt man das wohl älteste Zeugnis der Rede vom Vier-Kapitel-Evangelium in Rechnung. Es

¹ J. Molitor, Zur Harmonistik des altgeorgischen Evangelientextes (Analyse von Mk 1), Bibl. Zeitschr. NF 1, S. 289 ff. 296 (mit eingehenden Lit.-Hinweisen).

² Ihr Alter: 897 p. Chr., 913 p. Chr. und 995 p. Chr.

³ Vor allem A. Baumstark, Zum georgischen Evangelientext, Oriens Christianus III, 3/4, 1930, S. 117 ff. (s. im folg.) Neuere Lit. zur Tatianforschung bei B. Altaner, Patrologie, 1958⁵, S. 102 f.; W. G. Kümmel, Textkritik und Textgeschichte, Theol. Rundschau NF 11, 1939, S. 84 ff.

⁴ Zur Sache vgl. auch die umfassende Darstellung von S. Lyonnet S. J., Les origines de la Version Arménienne et le Diatessaron, Roma 1950 (Bibl. et Orientalia Nr. 13), S. 257 ff. Weiterführende Lit. bei B. Altaner, a.a.O. S. 314 f.

findet sich in der armenisch überlieferten altsyrischen Erklärung der Wiederkunftsrede (= Pseudo-Ephraem C),⁵ in der wir lesen (p. 328 2. Abs.):⁶

„Und so hoffen wir, daß von den Tagen der vier Könige an⁷ die Ruinen aufgebaut werden, wie auch Markus in dem Evangelium sagt: „Wann ihr, spricht er, sehen werdet den Greuel in (!) der Einöde, daß er steht an einem Orte, wo es sich nicht gehört: wer liest, soll (es) verstehen“. Und welches ist die Bedeutung des „Greuels“ (wörtlich: Schmutzes), von dem es spricht, wenn nicht Erschütterung und Zittern, Ausrottung und Vernichtung (oder: Zerstörung, Auflösung)? Denn die Menschenkinder werden ausgerottet und vernichtet und aufgeregt und aufgeschreckt von Ort zu Ort,⁸ um zu wohnen in den Ruinen, wofür sie gebaut werden. Und erschlaffen werden die Hände der Menschen, die auf der ganzen Erde sein werden, *wie auch im vierkapiteligen Evangelium Markus geschrieben hat*; und viele von den Gelehrten beziehen diese Worte auf Jerusalem und die Heiden, denn sie wurden „Greuel“ (genauer wohl: Schmutz, Unreinheit)⁹ benannt zur Zeit, sagen sie, wo sie es belagerten und es zerstört ward. Aber unser Herr hat, weil er Erbarmen mit uns hatte, uns das (Schicksal) Jerusalems klargemacht und uns auch das gezeigt, was an dem Ende sein wird“.

Ohne vorläufig den nicht immer klaren Kontext zu erörtern, stellen wir die Frage, was mit dem ‚vierkapiteligen Evangelium‘ gemeint ist. Schon der Herausgeber und Übersetzer J. Schäfers hat sich darüber den Kopf zerbrochen.¹⁰ Parallelen fehlen, denn — wie er anmerkt — scheint das Wort im Armenischen nur hier vorzukommen. Als Ausweg aus dem Dilemma erwägt er ein Doppeltes: „Entweder hat das Markusevangelium irgendwo eine Einteilung in vier Kapitel aufgewiesen oder es liegt ein Textfehler vor“ (sc. *Markosi* statt *Markos*, wobei dann der Sinn wäre: ‚vierkapiteliges Evangelium des Markus‘). Beide Vorschläge können aber nicht im mindesten befriedigen, wie man zugeben sollte. Für ersteren fehlen jeg-

⁵ F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe II*, Cambridge 1904, S. 189, auch E. Preuschen, Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms, ZNW 12, 1911, S. 243 ff. 267 (vgl. zur Kritik unten Anm. 12) halten das Werk für einheitlich. Anders der Herausgeber der deutschen Übersetzung, J. Schäfers, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evgl., Münster 1917, NTA VI, 1. 2, S. 199 ff. (auch neuerdings S. Lyonnet, a.a.O. S. 136 ff.) mit überzeugenden Argumenten. Fraglich erscheint uns, wozu noch Stellung zu nehmen ist, ob für C eine andere Evangelienbenützung behauptet werden kann als für A und B.

⁶ Zit. nach J. Schäfers, a.a.O. S. 91 f.

⁷ Zum Verständnis vgl. p. 328 1. Abs. (S. 91): „So waren auch die vier Könige des Hauses Alexanders, als sie sich erhoben und die ganze Erde unterjochten und über sie herrschten, ein Beispiel der vier Könige, die am Ende der Zeit sein werden . . . Und wie sich nach ihnen Antiochus mit frechem Gebaren und tyrannischer Gewalt erhoben hat . . ., so auch jener, der sich am Ende der vier Könige erheben wird, die sich am Ende der Vollendung der Welt erheben werden. Denn er ist stolz, rebellisch und erhebt sich über alles, was mit Namen Gott und Gottesdienst auf Erden genannt wird“. Vgl. 2. Thess. 2, 3 f., Dan 11, 36 f., 1. Makk 1, 21 ff. Zur Deutung (= Konstantin mit seinen Söhnen) s. unten II.

⁸ Eine Anspielung auf Mt 24, 7: ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους (= syr. bdwk' dwk', nach E. Pusey, *Tetraevangelium Sanctum*, Oxonii 1901). Der Verfasser meint also Erdbeben.

⁹ Die syrische Überlieferung zu βδέλυγμα Mt 24, 15 spricht vom „unreinen Zeichen“. So auch das arabische und persische Diatessaron.

¹⁰ J. Schäfers, a.a.O. S. 92 Anm. 3.

liche Beweise (vgl. auch unten Anm. 15). Letzterer stellt einen rein willkürlichen Akt dar. J. Schäfers bestätigt selbst, daß ‚vierkapiteliges Evangelium‘ (= *čorek'-glxean awetaran*) schwerlich die adäquate Übersetzung von „fourfold Evangelium“ (*ttr' wngliwn*) sein kann. Wäre dem so, erhebe sich nur umsomehr die Frage, weshalb unser Verfasser diesen Ausdruck gebraucht hat. Nenne er einen Evangelisten mit Namen, so verstehe es sich von selbst, daß das Zitat aus dem ‚Evangelium der Getrennten‘ stammt, nicht aus einem Diatessaron.

Somit bleibt allein der Ausweg, die armenische Übersetzung wörtlich zu nehmen. Demnach kann es sich bei dem ‚vierkapiteligen Evangelium‘ nur um eine eigene GröÙe handeln, die nicht schlechthin mit dem Markusevangelium identisch ist.¹¹ Da die beiden anderen Abhandlungen (Ps. Ephraem A und B) Tatianzitate enthalten¹² und sie diese auf *das* Evangelium zurückführen,¹³ vermuten wir, daß mit dem fraglichen Begriff in der ‚Erklärung der Wiederkunftsrede‘ ebenfalls nur das Diatessaron gemeint ist.¹⁴ Einige weitere Tatianismen speziell in dieser Abhandlung unterstützen die Annahme.¹⁵ Offenbar geht die Aussage von den ‚Vier

¹¹ Wofür vielleicht auch spricht, daß die Aussage ‚Und erschaffen werden die Hände der Menschen, die auf der ganzen Erde sein werden‘, auf die man die Zitationsformel beziehen möchte, nicht in Mk nachweisbar ist. Freilich könne es sich dabei auch um ein anderweitiges Einschießel handeln, sodaß sich die fragliche Formel auf jene Aussagen der Wiederkunftsrede, die mit der Mk-Überlieferung vereinbar ist, bezöge. Möglicherweise ist hier der Gedanke (p. 323 Abs. 2) berücksichtigt: ‚Wie auch in seinen Tagen, als ihn die Juden ans Kreuz schlugen, ein furchtbares Getöse von Lärm entstand, Angst und Furcht und Flucht und Zittern der Jünger (kurz vorher: „es wurden schlaff die Hände der Jünger“) wegen ihres Herrn, so auch wird, wenn uns jener Tag antrifft, über uns große Bedrängnis kommen und furchtbares Stimmgetöse und Furcht und Schrecken, Aufregung und Verfolgung, Kummer und Mutlosigkeit wegen unseres Herrn (vgl. Luk 21, 25). Da in Bezug auf die Schilderung der Umstände der Kreuzigung eine apokryphe Evangelienüberlieferung einwirkt (vgl. etwa Evgl. Petri V, 15, VII, 25—27!!), wobei an letzterer Stelle ebenfalls Tod Jesu und Gericht über Jerusalem miteinander verknüpft sind („Wehe über unseren Sünden, das Gericht und das Ende Jerusalems sind nahegekommen“), ist die Vermutung nicht ganz unbegründet, es könnte auch an unserer Stelle die Formel auf ein Mk.-Fragment *und* ein einschlägiges apokryphes Evgl.-Zitat gehen. Eine solche Kombination wäre ein nahezu eindeutiger Fingerzeig für die hier gegebene Berufung auf das Diatessaron. Über die Evgl.-Harmonie als Diapente s. C. Peters, *Acta Orientalia* 16, 1938, S. 258 ff.

¹² Eingehend erörtert bei J. Schäfers, a.a.O. S. 165 ff. 207 ff. 217. Zu unrecht bestritten von E. Preuschen, Eine altkirchl. antimarcionitische Schrift, S. 252 f., der die sehr wohl erkannte Nähe zum Evangelium (= Diatessaron) Tatians als zufällige Übereinstimmung erklärt.

¹³ Vgl. z. B. Zitat Mk 12, 1 p. 288 1. Abs. (dazu J. Schäfers, a.a.O. S. 174 f.).

¹⁴ Dasselbe gilt von p. 332 Abs., wo die gleiche Zitationsformel nochmals vorkommt. Schäfers hat die richtige Lesung leider in die Anm. verbannt. Fraglich bleibt, woher die ‚Ruinen Mesopotamiens‘ abgeleitet wurden.

¹⁵ Die Kombination des Zitates p. 325 Abs. 2 ‚In jenen Tagen (= Mk 13, 24) nach jener Bedrängnis wird die Sonne verfinstert werden . . . (= Mt 24, 29)‘ hat ihre genaue Entsprechung im arabischen Diatessaron (s. A. Pott, 1926, S. 197). Vgl. auch p. 338 Abs. Zit. Luk 22, 32 (mit arab. Diat. zSt). Das ‚in einem Augenblick kehre um‘ (A und B) berührt sich mehr mit ‚sei wach‘ als mit ‚kehre um zu seiner Zeit‘. Die Verbindung von Luk 17, 34.35 mit Mt 24, 40 in p. 342 2. Abs. ist bezogen für das arab. und für das pers. Diat. (doch ohne Luk 17,35). Das zusammengesetzte Zitat wird eingeführt: ‚was Lukas im Evangelium zeigt‘, eine formal gesehen genaue Entsprechung zu der oben untersuchten Formel: ‚Wie auch im vier-

Kapiteln‘ auf ein charakteristisches formales Merkmal! Der Hinweis ‚Wie auch Markus in ihm geschrieben hat‘ kann dann nur ein aus dessen Evangelium übernommenes und eingeschmolzenes Stück meinen, auf das es dem Verfasser für seine Darlegung, die sich um einen Beweis abmüht, besonders ankam. Diese Vermutung kann nach zwei Seiten hin gestützt werden.

a) Die neuerdings von G. Messina mit Text und Übersetzung herausgegebene persische Evangelienharmonie¹⁶ ist tatsächlich in vier große Kapitel unterteilt, die umfangmäßig etwa gleich groß sind, was auch die Zahl der Unterabschnitte veranschaulicht (I: 71; II: 61; III: 60; IV: 58). Zahlreiche bisher nachgewiesene Tatianlesarten,¹⁷ sowie die Tatsache, daß die Schrift unmittelbar auf eine syrische Vorlage zurückgeht,¹⁸ sichern ihr einen gewissen Wert als Quelle zur Rekonstruktion der Originalgestalt des Diatessarons zu.¹⁹ Daß die einzelnen zusammengewobenen Evangelienteile jeweils nach ihrer Herkunft (Mt, Mk, Lk, Joh) ausdrücklich vermerkt sind, könnte die Feststellung ‚wie auch im vierkapiteligen Evangelium Markus geschrieben hat‘ besonders einleuchtend erklären. Bekanntlich ist auch schon D. Plooiij²⁰ zu dem überraschenden Ergebnis gelangt, daß Tatian Angaben über die Herkunft der einzelnen Textteile getroffen haben muß. Bemerkenswert genug, daß er von ganz anderer Seite, nämlich der altlateinisch-niederländischen Überlieferung her, zu dieser seiner Ansicht genötigt wurde.²¹

b) Der Beweisgang, dem die erklärungsbedürftige Notiz entstammt, macht tatsächlich — setzt man das Diatessaron als Schriftquelle Pseudo-Ephraems voraus — den Rückgriff auf den einzelnen ursprünglichen, in ihm verarbeiteten Evangelienstoff notwendig. Der Verfasser quält sich nämlich mit einem brennenden Problem ab. Stadt und Tempel zu Jerusalem werden zu seiner Zeit wiederaufgebaut. Ein ungeheuerliches Ereignis! Wie ist das Unternehmen mit dem Zeugnis der Schrift vereinbar, die lehrt, daß die heilige Stätte bis zum Ende der Zeit wüst bleiben wird? Das brennende Problem wird gelöst durch den Hinweis, das die Weissagung (Dan 9, 27, 12, 11) einmal bereits für die Juden erfüllt wurde, nun aber noch einmal für die Christen erfüllt werden muß. Wir zitieren (p. 331 Abs.):

„Was sich jetzt in dieser Zeit erheben wird, hat er uns betreffs Jerusalems sowohl erklärt und klargemacht, als auch betreffs jener, die an ihn glaubten (sc. z. Zt. Jesu): „In jener Zeit, wann ihr Jerusalem von Truppen eingeschlossen und belagert sehen werdet, wisset, daß seine Verwüstung gekommen ist“

kapiteligen Evangelium Markus geschrieben hat. Sie steht der Textänderung im Sinne eines ‚Evangelium des Mk‘ entgegen. Die Variante ‚daß ihr *gewürdigt* werdet‘ (Luk 21, 36) in p. 344 2. Abs. bezeugt auch das arabische Diatessaron (A. Pott S. 198), was — obwohl für die syrische Überlieferung ziemlich allgemein — bedeutungsvoll sein kann, weil Ephraem C (auf Grund harmonistischer Voraussetzungen?) im folgenden auch den anderen Text kennt: ‚oder auch stark zu werden‘.

¹⁶ G. Messina S. J., *Diatessaron Persiano*, Roma 1951 (Bibl. et Orientalia Nr. 14). Zur Sache S. XVIII ff.

¹⁷ G. Messina, a.a.O., S. XCVII ff. (eine Zusammenstellung A. Baumstarks), vgl. auch bes. B. M. Metzger, *Tatians Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels*, JBL 69, 1950, S. 261 ff. 280.

¹⁸ G. Messina, a.a.O. S. XXVI ff.

¹⁹ Wohl über Gebühr zurückhaltend B. M. Metzger, a.a.O. S. 267.

²⁰ D. Plooiij, *A primitive Text of the Diatessaron*, Leyden 1923, S. 11 ff.

²¹ W. G. Kümmel, a.a.O. S. 88 f., wendet dagegen ein, daß ‚die älteren syrischen Väter gar nichts von der jeweiligen Herkunft der Texte aus den einzelnen Evangelien zu wissen scheinen‘. UE widerspricht dem gerade Pseudo-Ephraem C.

(Luk 21, 20). Und Truppen haben es eingeschlossen und belagert, und es wurde zerstört, wie er auch gesagt hat. Und jene Zerstörung und jener Zorn und jene Bedrängnis, die über es kam am Ende seiner Tage, ist ein Beispiel der Bedrängnis, die später für uns kommen wird(!), und wurde dadurch bewirkt und gezeigt. Und daß er zu seinen Gläubigen gesagt hat: „In jener Zeit, wann ihr sehen werdet, sagt er, das furchtbare Zeichen der Zerstörung Jerusalems, das über es gesagt worden ist, alsdann fliehet ihr, sagt er, die ihr in Judäa sein werdet, die ihr an mich glaubt, daß ich selbst Judäa bin (d. i. aus dem Geschlechte Judas) in die Berge, bevor man euch inmitten der Leiden festhält und einschließt“. Und eben dies fürwahr kehrt über uns zurück und wird an uns vollendet (!); denn das Wort, das geschrieben steht, geht nach zwei Seiten, wie sich gewandt und zu uns gegangen ist Israel, daß auch wir bereit und wachsam seien; denn wenn wir die Ruinen sehen werden, die aus dem Zorn zu Ruinen geworden sind, daß sie geordnet und gebaut werden zum Versammeln vieler Truppen, die sich versammeln und dort hingehn, wenn wir das furchtbare Zeichen jener großen Bedrängnis sehen werden, die sich nähert und über uns kommt, wollen wir in die Berge fliehen, bevor wir hineingeraten sind . . . Denn an uns wird alles in Wahrheit völlig vollendet werden“.

Diese Darlegung, deren Bestreben es ist, die Zerstörung Jerusalems noch einmal in die nahe Zukunft zu verlegen, erhellt auch die Hintergründe des obigen Zitates (p. 328 2. Abs.) mit dem ausdrücklichen Vermerk ‚wie auch im vierkapiteligen Evangelium Markus geschrieben hat‘. Offenbar war die Darstellung des Diatessarons zu Mt 24, 15 parr. so gehalten, daß die Zerstörung Jerusalems von dem Leser als bereits geschehenes endzeitliches Zeichen betrachtet werden mußte. Der Verfasser der Erklärung der Wiederkunftsrede erkämpfte sich einen Ausweg aus dem Dilemma, indem er Schon-Erfülltes und Noch-nicht-Erfülltes, d. i. grob skizziert: Luk 21, 20 (die seiner Ansicht 70 p. Chr. erfüllte Weissagung) und Mt 24, 15 bzw. Mk 13, 14, trennt.²² Die Verwüstung Jerusalems wird letzteren beiden Stellen zufolge — so geht sein Nachweis — in absehbarer Bälde als Endzeitgeschehen für die Christen erst noch stattfinden.²³

Daraus folgt zugleich die Klärung der Frage, die in der Kirche des syrischen Verfassers Unruhe und Unsicherheit ausgelöst hat: Wird Jerusalem noch einmal zerstört, dann muß es auch (mit dem Tempel) noch einmal gebaut werden. Dieses — zur Zeit der Abfassung der Schrift anscheinend schon intensiv betriebene Unternehmen — widerspricht also nach der Ansicht Pseudo-Ephraems *nicht* dem Heils-

²² Vgl. bes. auch p. 331 Abs. Es ist in diesem Zusammenhang äußerst aufschlußreich, daß das arab. Diat. (s. A. Pott S. 196) XLII die oben vermutete ursprüngliche Addition von Luk 21, 20 und Mt 24, 15 noch erkennen läßt. Ebenso die in Cod. lat. mon. 23977 (A) und Cod. lat. mon. 10025 (D) sichtbare abendländische Linie (vgl. H. J. Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland, 1919, NTA VIII, 1 S. 112). Das pers. Diat. enthält auffallenderweise nur den Zusammenbau von Luk 21, 15—19 und Mt 24, 15 X. (s. III, 56.57). Offenbar fiel der kritische Vers Luk 21, 20 bestimmter Gründe wegen aus.

²³ Vielsagend auch das folgende Zeugnis p. 330 b. Abs.: „Und wenn jemand sagen wird: was alles *das* Evangelium über diese letzten Zeiten gesagt hat, so ist doch das Wort über Jerusalem vollendet worden, in der Zeit, als es die Truppen belagerten und verwüsteten (= Luk 21, 20). Jener aber, der Verständnis hat, wird es darin verstehen, daß, obgleich alles Propheten betreffs unseres Herrn prophezeit haben, doch die Zeichen, die sie betreffs seiner zeigten, einander nicht gleich waren . . . So auch sind die Worte unseres Herrn, die er sprach, getrennte und verschiedene Zeichen . . .“ D.h. doch wohl auch, daß vorausgesetzt wird, sie stehen in *einem* Evangelienkorpus, welches nur das Diatessaron sein kann.

plan der Schrift. Er unterbaut die Darlegung in diesem Zusammenhang noch durch den Verweis auf 2. Thess 2 (Sitzen des Antichrists im Tempel), dessen bisherige Nicht-Erfüllung er annehmen darf (p. 329 Abs.):

„Jetzt wird es durch den Menschen der Sünde (wieder) gebaut. Wenn aber nicht, wie wird (vielleicht besser: würde sonst) die Täuschung dessen unzweifelhaft bewiesen, der kommt und verführt? Siehe auch der Apostel sagt — er hat es uns gesagt, als er bezüglich der letzten (!) Zeit warnte: — „Niemand sagt er, soll euch täuschen und mit keinerlei Dingen, wenn sie, siehe, sagen: Gekommen ist der Tag des Herrn; denn wenn nicht zuvor der Abfall kommen wird und sich der (oder: ein) Mensch der Sünde zeigen wird, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles aufbläht, was Gott oder Dienst genannt wird“. Denn sein Kommen und Eintreten in den Tempel Gottes (geschieht), um sich (dort) zu setzen und sich den Anschein zu geben, daß er Gott sei. Und in welchem Tempel sitzt er? Doch wohl, siehe, in Jerusalem...“.

Zweck und Logik der Aussage sind klar: Der Tempel muß wieder gebaut werden, sonst kann sich jetzt am Ende der Zeit der Mensch der Sünde nicht in ihm niederlassen. Allem Anschein nach ist bereits eine der Gemeinde bekannte Persönlichkeit,²⁴ die dies anstrebt, ins Auge gefaßt (p. 329 Abs. 1):

„Denn er macht sich selbst zum Gotte unter ihnen. *Das wissen wir, daß dies so ist*, daß er sich selbst zum Gotte macht und gemäß der Ähnlichkeit Gottes sitzt...“.

II

Spricht die Darlegung auf breiter Front dafür, daß sie einer konkreten geschichtlichen Situation entstammt, so erhebt sich abschließend die Frage nach dem Zeitpunkt ihrer Entstehung. Darf man annehmen, daß damals in Syrien das Diatessaron Tatians noch in normativer Geltung stand? Haben wir in ihm das ‚vierkapitelige Evangelium‘ zu sehen, in welche Zeit gehört dann dieser offenbar älteste nachweisbare Beleg des charakteristischen Namens?

E. Preuschen hat die viele Altertümlichkeiten aufweisende Schrift als Ganze dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts zugeschrieben.²⁵ Von J. Schäfers wurde dieser Ansatz mit besseren Argumenten für die Parabelerklärung (= Ps.-Ephr. A) korrigiert und die Zeit vor Ephraem Syrus ‚um 350 herum‘ angenommen. Die Möglichkeit, daß sie in der Zeit vor Aphraat entstand, wird dabei als vielleicht noch möglich erwogen.²⁶ Den Hauptbeweis liefert für J. Schäfers der in zahlreichen Zitaten erkennbare Bibeltext des zweifellos altsyrischen Originalwerkes. Er sichert auch für die Abhandlung B als äußersten Terminus ad quem die Jahre 411/435, die Zeit Rabbulas von Edessa. Vielleicht darf man dasselbe für die Erklärung der Wiederkunftsrede annehmen.²⁷ Über diesen allgemeinen Hinweis hinaus vermag der Herausgeber keine schlagenden Argumente für Pseudo-Ephraem C beizubringen. Aber es gibt sie! Und sie liefert der mit obigen Zitaten berührte Zusammenhang. Alles hängt an der Beantwortung der Frage: Wann wurde noch einmal nach 70 n. Chr. mit einigem Erfolg angestrebt, Jerusalem, Stadt und Tempel, neu in alter Pracht erstehen zu lassen? Für die Zeit von Tatian bis 411/435 bietet sich nur eine Möglichkeit: der bekannte Versuch Julians im Jahre 363.²⁸ Das

²⁴ Darüber im folgenden.

²⁵ E. Preuschen, Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift, S. 266.

²⁶ J. Schäfers, a.a.O. s. 219 f. ²⁷ J. Schäfers, a.a.O. S. 228.

²⁸ Eine ausführliche Lebensskizze in Paulys Realencyklopädie Bd. 10, 1919, Sp. 26 ff. Zur Sache Sp. 57 f.

Ereignis des Wiederaufbaus, sowie die ihn hemmenden Hindernisse, waren bedeutsam und merkwürdig genug, daß sie von fast allen Historikern jener Zeit vermerkt und zum Teil sogar sehr breit gewürdigt wurden (Amm. Marc. 23, 1; Rufin I, 37 f.; Socr. III, 20; Sozom. V, 22; Theodoret III, 20; Philost. VII, 14; vgl. auch Greg. Naz., Orat. c. Iul. II, 3 f.; Ephraem, Carm. de Iul. IV, 19 f.). Zieht man ihre Aufzeichnungen heran, so ergibt sich überwältigend, daß die in der ‚Erklärung der Wiederkunftsrede‘ vorausgesetzten Zeitverhältnisse mit diesem Ereignis identisch sein müssen.

Dem objektiven heidnischen Chronisten Ammianus Marcellinus²⁹ wird man zuverlässig entnehmen können (23, 1, 1.7), daß der Wiederaufbau des Tempels in den Wintermonaten 362/63 (vielleicht noch genauer: nach dem 1. Jan. 363) zu Antiochien beschlossen wurde. Anscheinend wurde die Verwirklichung des hochfliegenden Planes unverzüglich mit großem Aufwand angestrebt (23, 1, 3; Socr. III, 20: *πελεύει τάχος κτίζεσθαι τὸν Σολομῶνος ναόν*). Kaiser und Juden, ersterer vertreten durch den ehemaligen Vizepräfecten von Britannien, den Antiochener Alypius,³⁰ letztere unterstützt von der Diaspora, waren mit Feuereifer am Werk (*σπουδαῖοι πρὸς τὸ ἔργον*).³¹ Man hatte mit ihm schon begonnen, als Julian am 5. März 363 mit dem hier zusammengezogenen Heer die Stadt zum Kriegszug gegen die Perser verließ. In ihm traf ihn bekanntlich am 26. Juni des gleichen Jahres das tödliche Geschloß. Allein in dem durch diese beiden Termine gekennzeichneten Zeitraum kann obige Darlegung der ‚Erklärung der Wiederkunftsrede‘ geschrieben worden sein. Sie rechnet weder mit der erfolglosen Durchführung und dem definitiven Abbruch der Arbeiten, bei denen sich schon sehr bald Schwierigkeiten einstellten,³² noch weiß sie, daß Julian, der ‚Mensch der Sünde‘ (nach

²⁹ Vgl. Rettberg in RE f. pr. Th. und K. I³, 1896, S. 449 X.: ‚Ammians Geschichtswerk ist mit gesundem politischen Blick, großer Unparteilichkeit und pragmatischem Sinne verfaßt‘. Wir zitieren nach der Ausgabe von C. U. Clark, Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, Berolini 1910, 2 Bde.

³⁰ Amm. Marc. 23, 1, 3: *negotiumque maturandum Alypio dederat Antiochensi qui olim Britannias curaverat pro praefectis*.

³¹ Nach Theod. III, 20 setzten die Juden sofort alle ihre Volksgenossen auf der ganzen Erde von dem Befehl in Kenntnis. ‚Diese kamen rasch von allen Seiten her zusammen und brachten Geld und Eifer zum Bauen mit‘. Vgl. damit in der Erklärung der Wiederkunftsrede p. 333 1. Abs.: ‚Alle Juden glauben an ihn (sc. den Verführer); denn ihre Herzen sind in ihren verwüsteten Gebieten (fest)gelegt (d. h. sie hängen an dem verwüsteten Jerusalem). Sieh, sagen sie, es kommt Christus, und wir alle werden dort versammelt. Denn gemäß ihrem Verlangen kommt jener und er versammelt sie dort, wie auch der Apostel gesagt hat: 2. Thess 2, 11‘. Vgl. auch p. 332 Abs.: ‚Siehe, sagen sie, die Juden versammeln sich‘.

³² Amm. Marc. 23, 1, 3: *Cum itaque rei idem fortiter instaret Alypius inuaretque provinciae rector, metuenti globi flammaram prope fundamenta crebris adsublitis erumpentes fecere locum exustis aliquotiens operantibus inaccessum hocque modo elemento destinatus repellente cessavit inceptum*. Nach Socr. III, 20 brannte das Feuer ‚einen ganzen Tag‘. Man kann fragen ob die folgenden Ausführungen in Pseudo-Ephraem C (p. 330 Abs. 1) bereits darauf Bezug nehmen: ‚Wer ist dieser (Dan 9, 26)? Doch jener, der in ihm (d. h. im Tempel zu Jerusalem) sitzt, jener Verführer in Wahrheit; denn er baut ihn (den Tempel) in die Flut des Feuers des Zorns, da in ihm das Gericht sein wird‘. Selbst wenn dieses merkwürdige Geschehen schon stattgefunden hätte, so weiß unser Verfasser doch noch nichts über die endgültige Niederlegung des Werkes. Ist der Brief (Julian-Ausgabe Hertlein S. 379 f.) echt, so erfuhr der Kaiser noch kurz vor seinem Aufbruch durch Alypius von den enormen Schwierigkeiten. Das Volk dürfte erst eine ge-

2. Thess. 2, 3), im Perserkrieg umkam. Indessen liegt letzterer doch schon in ihrem Blickfeld, wenn sie den Wiederaufbau auch der ‚Ruinen Mesopotamiens‘ in Aussicht stellt (p. 332 Abs.). Doch das paßt sehr wohl zu unserem Ergebnis.³³

Vielleicht läßt sich der Zeitpunkt der Abfassung sogar noch näher bestimmen. Der Schluß der homiletischen Erklärung klingt aus in eine ausgesprochen österlich gestimmte Naherwartung. Man hofft in der Nacht der Ostervigil³⁴ auf die endliche Erlösung (p. 342 Abs. 1):

„Und wann der letzte Tag naht, an dem die Nacht die einzige ist, daß der Sonntag (= ewige Sabbat) anbricht,³⁵ zwischen uns und zwischen dem Bräutigam, so wollen auch wir tätig und wachsam sein und in Sorgen und Betrachtung infolge der Freude unseres Gemütes, daß der Schlaf von unseren Augen verscheecht sei, und daß wir unsere Augen zum Himmel erheben die ganze Nacht in der Erwartung (!), da wir warten und hoffen und herbeisehnen, (sagen zu dürfen): Siehe er hat sich offenbart. So wollen wir zueinander sagen die ganze Nacht, in der sich unser Herr offenbaren wird(!).“

Auf Grund dieses Zeugnisses, das übrigens keineswegs allein steht,³⁶ wird man mit einiger Sicherheit entnehmen können, daß die Erklärung unmittelbar in der Vorosterzeit verfaßt wurde. Können wir E. Schwartz³⁷ vertrauen, so fiel der Ostersonntag³⁸ des Jahres 363 auf den 20. April. Die Abfassung müßte dann zwischen dem 5. März und diesem Tag angesetzt werden, wobei sie wohl näher an letzterem heranzurücken ist.³⁹ Diese Bestimmung könnte durch anderweitige Argumente noch weiter gesichert werden. Rechnet Pseudo-Ephraem damit, daß sich 2. Thess. 2, 3 das Sitzen des Verführers im jerusalemischen Tempel erfüllt, so dürfte das die Kenntnis dessen voraussetzen, was der Brief Julians an die ‚Jüdische Ge-

raume Zeit später, falls damals schon gleich der Plan verworfen wurde, von dem definitiven Abbruch der Wiederaufbau-Arbeiten gehört haben. Jedenfalls weiß unser Verfasser in Ostsyrien noch nichts davon.

³³ Über die Unterstützung, die Julian dem Wiederaufbau heidnischer Tempel zuteil werden ließ, vgl. Paulus RE a.a.O. Sp. 51.

³⁴ Zur Sache vgl. A. Strobel, in ZKG 69, 1958, S. 159 f.; ZNW 49, 1958, S. 164 ff. 183 ff., Novum Testamentum 2, 1958, S. 199 ff.

³⁵ Oder: ‚aufleuchtet‘ (= t.t., s. im folg. Lektionar B. M. Add. 145238).

³⁶ p. 337 3. Abs. wird die Wachsamkeit bei ‚Tag und Nacht‘ mit alttestamentlichen Vorbildern begründet: Noah, Abraham, Hiob, Mose, Daniel und seine Genossen. Das sind die Zentralgestalten der Lektionen der Ostervigil, vgl. K. Schmalz, Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten, Palästina-jahrbuch, 12, 1916, S. 53 ff. 68 ff. (Die Lektionenreihe der Vigilie), Drews in RE XIV³, S. 745. Wichtig für Syrien das älteste erhaltene Lektionar B. M. Add. 14528 bei F. C. Burkitt, The Early Syriac Lectionary System, Proceedings of the British Academy 1921—23, S. 306 ff. (sub ‚Lessons of Saturday in the evening, when it dawns into the Sunday of the Resurrection of our Lord‘).

³⁷ E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött. NF Bd. VIII Nr. 6, 1905, S. 1 ff. 185.

³⁸ Vgl. auch p. 342 S. Abs.: ‚... in jener Nacht, in der der Bräutigam erscheinen wird. Beim *Aufleuchten* des Sonntags schickt er alle Brautführer (und) Kinder des Brautgemachs, die Braut zu holen (und) vor das Angesicht des Bräutigams zu führen ...‘, p. 341 1. Abs.: ‚Und wir wollen stehen und unsere Seelen bereithalten mit großer Wachsamkeit jeden Tag und jede Nacht für den Sonntag, an dem er eintritt‘.

³⁹ Jedenfalls scheint, daß sie für die Vigilien der Fastenzeit gedacht war.

meinde' (Nr. 25) ⁴⁰ ankündigt. Nämlich, nach der siegreichen Beendigung des Perserfeldzuges werde er, der Kaiser, im neubauten jüdischen Tempel „dem Allmächtigen danken“. Was unsere obigen Ausführungen betrifft, so erweisen sie ihr Recht vor allem auch dadurch, daß wie in der Erklärung der Wiederkunftsrede so auch in der Überlieferung der Historiker das damals notwendig gewordene Ringen der christlichen Theologie mit dem Schriftbeweis Dan 9, 27 und Mt 24, 2. 15 parr. durchgehend Ausdruck findet.⁴¹ Nach einer nicht nachkontrollierbaren Überlieferung (Socr. III, 20) soll Cyrill von Jerusalem damals — als noch alles offen war — an die Prophetie des Daniel erinnert haben, die auch Christus in den Evangelien bestätigt. Dabei solle er die Voraussage getroffen haben, daß nun der Zeitpunkt gekommen sei, an dem in jenem Tempel kein Stein mehr auf dem anderen bleiben wird. Vermutlich dachte auch er an den Anbruch des letzten Gerichtstages. Jedenfalls entspräche eine solche Stimmung genau der Pseudo-Ephraems.

Auf die oben gestellten Fragen kann somit eine eindeutige Antwort gegeben werden: der Begriff des ‚vierkapiteligen Evangeliums‘ kommt bereits erstmals 363 p. Chr. vor. Das ist eine Zeit, in der in Ostsyrien, der Heimat unserer Schrift, das Diatessaron noch durchaus seine vorrangige Bedeutung besaß.⁴² Für die Annahme, es sei mit dem Begriff des ‚vierkapiteligen Evangeliums‘ auf die Evangelienharmonie Tatians Bezug genommen, sprechen beachtliche Gründe. Sie erweisen sich als schlechthin überzeugend, würdigt man, daß sich völlig unabhängig von der angestellten Beweisführung dieselbe Vermutung vom altgeorgischen Sprachgebrauch her aufnötigt.

⁴⁰ Gegen W. Schwarz, *De vita et scriptis Juliani imperatoris*, Bonn 1888, S. 29, hält Hähnle in *Paulys Realenc.*, a.a.O. Sp. 88, an der Echtheit des Briefes fest (so auch Teuffel, *Ztschr. f. Geschichtswissenschaft* IV, 156 f.).

⁴¹ Kurz nach dem Tod des Kaisers schreibt Ephraem, *Carm. de Juliano* IV, 23: „Aber Daniel hatte schon über Jerusalem das entscheidende Urteil gefällt, daß es nie mehr aufgebaut werden solle, und Zion glaubte ihm“. Vgl. auch Socr. III, 20, wo auch ausdrücklich von der „prophetischen Aussage des Herrn“ die Rede ist.

⁴² Vgl. A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, Leipzig 1901, S. 27 f.

Bemerkungen zu einem Bischofsgrab im Dom von Grado

Von Werner Goetz

In einer Wand von Santa Eufemia, dem ehrwürdigen Dome von Grado (Friaul), ist ein Grabstein eingemauert, der folgende Inschrift trägt:

Hic requiescit in pace Christi sancte memoriae Marcianus episc.
qui vixit in episcopato annos XLIIII et peregrinatus est pro
causa fidei annos XL. Depositus est autem in hoc sepulcro †
VIII kal. Maias indict. undecima.¹

Wer ist der Mann, der hier begraben liegt? In einem Vortrag im Institut für geschichtliche Landesforschung des Bodenseegebiets zu Konstanz suchte der Mailänder Rechtshistoriker Bognetti am 18. Februar 1956 diese Frage zu beantworten. Er äußerte die Vermutung, der genannte Bischof Marcianus sei nicht nur mit dem gleichnamigen Patriarchen Marcianus von Grado aus der Zeit um 600 n. Chr. identisch, der in den Gradenser Patriarchenlisten des elften Jahrhunderts begegnet, sondern auch mit einem nur unsicher und spät bezeugten Bischof Martianus von Konstanz. Wie aus einer Urkunde Friedrich Barbarossas hervorgeht², soll dieser Bischof zu der Zeit des Merowingerkönigs Dagobert I. gelebt haben. Bognetti vermutet also, von den 44 Jahren seines Pontifikats habe Marcianus nach dem Zeugnis seines Epitaphs 40 Jahre „pro causa fidei“ außer Landes verbracht und sei in dieser Zeit vorübergehend auch in Konstanz tätig gewesen.

Gegen diese Annahme wandte sich in einer Beilage der Zeitung „Südkurier“ der bekannte deutsche Rechtshistoriker Franz Beyerle und suchte seinen italienischen Kollegen zu widerlegen.³ Er zeigte, daß aus chronologischen Gründen der Patriarch Marcianus der Gradenser Patriarchenliste nicht mit dem nebelhaften Bischof Martian von Konstanz, der zur Zeit Dagoberts I. gelebt haben soll, identisch sein kann. Diesen Nachweis brauchen wir hier nicht zu wiederholen. Aber wie steht es mit der Frage, ob der Tote von Santa Eufemia und der Patriarch der Gradenser Quellen des elften Jahrhunderts ein und dieselbe Person sind? Beyerle hat diese Identifizierung bezweifelt, aber u. E. dabei nicht mit stichhaltigen Argumenten gearbeitet. Die Frage ist deshalb erneut zu stellen. Beginnen wir mit einer Überprüfung der Grabinschrift!

¹ Zit. nach Franz Beyerle, Ist Bischof Martian von Konstanz der gleichnamige Bischof von Grado?, Oberländer Chronik, Heimatblätter des Südkurier, Nr. 169 (Konstanz, 7. November 1956).

² Thurgauisches Urkundenbuch 2, Nr. 42.

³ Beyerle a.a.O.

Die Schriftzüge der Gradenser Grabschrift zeigen die zu Ende des sechsten und am Anfang des siebten Jahrhunderts üblichen Formen. Der Bischof Marcian wurde am 24. April eines Jahres der elften Indiktion in Santa Eufemia beigesetzt, also in einem dieser Jahre: 563, 578, 593, 608, 623, 638 oder 653.

Marcian wird in der Inschrift als Bischof bezeichnet. Beyerle folgert daraus, also könne es sich nicht um den gleichnamigen Patriarchen der Gradenser Listen des elften Jahrhunderts handeln. „Daß man dem Patriarchen auf dem Epitaph den Titel vorenthalten hätte, ist doch recht unwahrscheinlich.“⁴ Aber Beyerle hat dabei übersehen, daß der Titel der Patriarchen von Grado (und von Aquileia) erst in karolingischer Zeit allgemein in Gebrauch kam. Erst kurz bevor Paulus Diaconus seine Langobardengeschichte schrieb, wurde es üblich, den venetisch-istrischen Metropolen den Patriarchentitel zuzuerkennen. (Damit scheidet natürlich Paulus Diaconus als Zeuge für die Amtsbezeichnung der Gradenser Kirchenfürsten vor diesem Wandel aus.) Vorher sprach man meist nur von den „Bischöfen“ von Grado. Für die Zeit, um die es sich bei uns hier handelt, läßt sich erstmals durch einen Brief des Papstes Pelagius I. (556—561) belegen, daß damals Außenstehende die Kirchenfürsten von Aquileia und Grado gelegentlich schon Patriarchen nannten. Doch war die Anwendung dieses Titels noch lange eine seltene Ausnahme.⁵

Auch die Metropolen von Grado und Aquileia nannten sich um 600 n. Chr. selber meist nur Bischöfe. Dafür mag der Hinweis auf die Gründungsinschrift der Kirche der Hl. Eufemia auf Grado als Zeugnis genügen. Sie lautet folgendermaßen:

Servus Jhesu Christi Helias episcopus sanctae
aquileiensis ecclesiae tibi serviens fecit.⁶

Aus dem Bischofstitel, den Marcian auf dem Grabstein führt, läßt sich also nichts erschließen, weder daß er Patriarch von Grado, noch daß er keiner gewesen sei.

44 Jahre lang lebte Marcian „in episcopatu“, 40 in der „peregrinatio“. Wie sind diese Zeitangaben zu verbinden? Sicher nicht so, daß Marcian nach vierundvierzigjähriger Tätigkeit als Bischof noch 40 Jahre in der Fremde weilte. Da Marcian ja nicht als Kleinkind Bischof geworden sein kann, sondern — wenn nicht im kanonischen Alter von mindestens 35 Jahren — frühestens mit gut 25 Jahren, wäre er mehr als 110 Jahre alt geworden — und das würde die Inschrift uns mitteilen. Bognetti versteht sie darum so, daß Marcian von seinen 44 Lebensjahren nach der Bischofsweihe 40 außerhalb seiner Diözese zubrachte, also nur vier Jahre in seinem Amt beharren konnte.

Aber läßt sich diese Angabe der Grabschrift nicht auch noch in anderer Weise verstehen? Wenn „in episcopatu vivere“ nicht mehr heißt als „im Raum einer Diözese leben“, würde die Inschrift so zu verstehen sein: Marcian lebte 44 Jahre lang in seiner Heimat und dann noch 40 Jahre lang in der Fremde. Er wurde also 84 Jahre alt. Beyerle hat diese Deutung vorgetragen.

⁴ Beyerle a.a.O.

⁵ Vgl. bes. Walter Lenel, *Venetianisch-Istrische Studien* (Straßburg 1911, Schriften der wiss. Ges. Straßbg. Nr. 9) S. 100 ff.; Paul Kehr, *Rom und Venedig bis ins 12. Jahrhundert*, *QuFitAB* 19 (Rom 1927) S. 3 f.; zuletzt Horst Fuhrmann, *Studien zur Gesch. mittelalterl. Patriarchate II*, *ZRG kanon. Abt.* 40 (1954) S. 43 ff. Der Brief Pelagius' I.: *Italia Pontificia* 7, 1 S. 20 Nr. 9.

⁶ Roberto Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al mille*, I (Padova 1942) Nr. 4 S. 5; weitere Belege dafür bei Cessi Nr. 6, 8, 50 u. a. m.

Aber ihre Berechtigung ist äußerst unwahrscheinlich. Der zunächst so bestechende, literarisch anmutende Gegensatz Heimat-Fremde paßt wenig zum Habitus der Grabinschriften jener Zeit. Vor allem bezeichnet das Wort „episcopatus“ damals noch nicht den Raum des Bistums, wohl aber die Würde, den „ordo“ des Bischofs. Für diese zweite Bedeutung lassen sich zumal seit Cyprian unzählige Belege beibringen. Im ersten Bande des „Liber pontificalis“ findet sich das Wort in dieser Bedeutung sehr häufig, niemals aber im territorialen Sinne.⁷ Daß „episcopatus“ bzw. „archiepiscopatus“ lokal verwendet wurde, ist für jene Zeit und Landschaft nicht nachzuweisen. In Cessis Quellensammlung⁸ gibt es keinen Beleg dafür aus der Zeit vor 1000 n. Chr. Der bischöfliche oder erzbischöfliche Sprengel heißt in den dort gesammelten Quellen vielmehr *provincia*, *territorium*, *diocesis*, selten *parrochia* oder *ecclesia*.

Nein, „in episcopatu vivere“ heißt „Bischof sein“. Es ist gewiß nicht die übliche Formulierung, diesen Tatbestand auszudrücken, aber doch nicht ohne jede Parallele. In dem Epitaph des Papstes Sergius (687—701) heißt es: „Sedit in episcopatu annos XXI, mensem I, dies XIII.“⁹ Und in der „Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie“, die dem elften Jahrhundert entstammt, liest man über den Patriarchen Christoforus: „qui in patriarchatu vixit ann. numero XXXII.“¹⁰ Es geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor, daß es sich hier um die Amtszeit des Patriarchen handelt. Denn bei jedem Patriarchen wird die Pontifikatsdauer angegeben; daß die zitierte Wendung das gleiche bedeutet, läßt sich überdies aus den chronologischen Angaben in der Chronik des Johannes Diaconus, einer Parallelquelle, leicht errechnen.¹¹ Man hat die Gradenser Grabinschrift also sicherlich mit Bognetti so zu verstehen, daß Marcian von den 44 Jahren seines Pontifikats 40 Jahre in der Fremde zubrachte.

Endlich ist noch auf ein sehr einfaches Faktum zu achten, dem weder Beyerle noch Bognetti ihre Aufmerksamkeit schenkten, nämlich daß Bischof Marcian in Grado bestattet wurde. Wenn er Patriarch von Grado war und nach vier Jahren in die Fremde gehen mußte, konnte er nur dann in Santa Eufemia sein Grab finden, wenn er gegen Ende seines Lebens auf die Insel zurückkehrte oder sein Leichnam dorthin transferiert wurde. Von beidem erzählen uns die Gradenser Geschichtsquellen wie das Epitaph kein Wort. Das ist sehr aufschlußreich, denn beides wäre doch gewiß mitteilenswert gewesen. — Wenn Marcianus aber Bischof einer anderen Stadt war, die er aus Glaubensgründen verlassen mußte, und sich nach Grado begab, wo er starb, ist leicht zu erklären, weshalb er hier bestattet wurde und jene Grabinschrift erhielt.

Gerade die Wendung der Grabinschrift, Marcianus habe „pro causa fidei“ seine Diözese räumen müssen, stärkt diese letzte Hypothese. Der Bischof wird in der Hauptkirche Grados bestattet, sein Name „sanctae memoriae“ genannt: Seine „fides“, deretwegen er die Heimatlosigkeit auf sich nahm, war also in den Augen einer, die ihm das Epitaph setzten, die rechte. Soviel Ehre hätte man wohl kaum einem ketzerischen Patriarchen erwiesen, der seinen Sitz so lange verlassen mußte.

Es lassen sich vor allem zwei Gründe denken, deretwegen ein Bischof Nordostitaliens um 600 n. Chr. aus seiner Diözese vertrieben werden konnte: 1. seine

⁷ ed. L. Duchesne I (2. Aufl. Paris 1955) (reicht bis 795).

⁸ Cessi a.a.O.

⁹ Liber pontificalis ed. L. Duchesne Bd. 1 S. 379.

¹⁰ Cronache Veneziane antichissime ed. Giovanni Monticolo 1 (Fonti per la storia d'Italia 9, Roma 1890) S. 11.

¹¹ ed. Monticolo a.a.O. S. 89 u. 92.

Stellung im sog. Drei-Kapitel-Streit und 2. die Anfeindung, der jeder katholische Bischof dort ausgesetzt war, wo die teils heidnischen, teils arianischen Langobarden sich der Herrschaft bemächtigten. Beides konnte zur Vertreibung führen, in beiden Fällen die Laguneninsel Grado Schutz bieten.

Im Jahre 553 erzwang Kaiser Justinian auf dem fünften Konzil von Konstantinopel einige Beschlüsse, die im Westen als Verletzung der Kanones des vierten Konzils von Chalcedon (451) empfunden wurden. Daraus erwuchs der Drei-Kapitel-Streit. Der Kaiser verstand es gewandt, aber völlig skrupellos, den schwachen Papst Vigilius dazu zu zwingen, drei ältere christologische Schriften als häretisch zu verwerfen. Nach anfänglichen scharfen Protesten folgte das Abendland dem römischen Stuhle in dieser Entscheidung nach. Nur die Bischöfe Venetiens und Istriens unter der Führung der Aquilejenser Metropolen hielten weiterhin unbeirrt an der Rechtgläubigkeit dieser „drei Kapitel“ fest. Es fehlte nicht an Versuchen, sie zur kirchlichen Einheit zurückzubringen. Auch die byzantinische Regierung griff in den Zwist ein: Der Exarch Smaragdus von Ravenna inhaftierte den Patriarchen Severus und zwang ihn gewaltsam, seinen Anschluß an die Orthodoxie zu erklären und die „drei Kapitel“ zu verwerfen. Aber als Severus wieder freigelassen worden war, widerrief er sogleich das erzwungene Glaubensbekenntnis und erneuerte unter dem Beifall der meisten seiner Bischöfe den Protest gegen das kaiserliche und päpstliche Verdikt über die „drei Kapitel“. Trotzdem machte der Katholizismus damals im griechischen Nordostitalien Fortschritte. Als Severus starb (606 oder 607), wurde in Anwesenheit byzantinischen Militärs Candidianus, ein Gegner der „drei Kapitel“ und Freund Roms, zu seinem Nachfolger gewählt. Aber die Schismatiker verwarfen diese Wahl und erhoben gegen Candidian einen entschiedenen Feind des fünften Konzils von Konstantinopel, den Abt Johannes, zum Metropolen. Damit war der Patriarchat offen in einen katholischen und einen schismatischen Teil gespalten.¹²

Zu der dogmatischen Spaltung trat die politische. Als im Jahre 568 die Langobarden in Oberitalien einbrachen, floh der Patriarch Paulinus (oder Paulus) mit dem Kirchenschatz von dem ungeschützten, festländischen Aquileia auf die südlich davon gelegene Insel Grado. Es gelang den germanischen Eindringlingen nicht, sich der adriatischen Inselwelt und Istriens zu bemächtigen. Hier behaupteten sich die Byzantiner in der Herrschaft. Der Raum des Patriarchats war damit politisch zerrissen in eine langobardische Festlandszone und einen griechischen Küstensaum.

Die Grenzen der dogmatischen Spaltung und der politischen Teilung fielen bald zusammen. Während griechisches Militär die Wahl Candidians in Grado beeinflusste, wurde der schismatische Patriarch Johannes auf dem langobardischen Festland gewählt. Er und seine nächsten Nachfolger residierten in Cormons.¹³

Seit dieser Doppelwahl gab es zwei Patriarchate, den insularen von Grado oder Neu-Aquileia und den binnenländischen in Cormons, später in Cividale,

¹² Über den Drei-Kapitel-Streit vor allem Erich Caspar, *Gesch. des Papsttums* 2 (Tübingen 1933) S. 243 ff. Über die Ereignisse in Grado S. 520 und die in Anm. 13 gen. Literatur.

¹³ Vgl. vor allem: Ludo Moritz Hartmann, *Geschichte Italiens in Mittelalter* II, 1 (Leipzig 1900) S. 34 ff. u. S. 85 ff.; Wilhelm Meyer, *Die Spaltung des Patriarchats Aquileia*, *Abh. der Göttinger Ges. der Wiss.* 2, 6 (1898); Pio Paschini, *Il Friuli e la caduta della civiltà Romana* (Udine 1910); ders., *Storia del Friuli* 1 (Udine 1934); Heinrich Schmidinger, *Patriarch und Landesherr, Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileia bis zum Ende der Staufer*, *Publikationen des österr. Kulturinstituts in Rom* I, 1 (Graz u. Köln 1954) S. 7 ff. mit weiteren Literaturangaben.

endlich in Udine, der aber seinen Namen weiterhin von der alten Metropole hatte.¹⁴ Die Patriarchen des langobardischen Teils blieben bis gegen 700 Schismatiker. Aber auch nachdem sie zur Gemeinschaft mit Rom zurückgekehrt waren, blieb die Spaltung des alten Patriarchats bestehen und führte zu mancherlei Rechtsstreitigkeiten.¹⁵

Die Quellen berichten uns von vier Bischöfen, die in der Zeit um 600, während die kurz angeführten politischen Gegensätze und kirchlichen Streitigkeiten Nordostitalien beunruhigten, den Namen Marcianus trugen; es sind dies je ein Patriarch von Aquileia und von Grado und je ein Bischof von Pedena (Halbinsel Pola) und von Oderzo (bei Treviso). Welcher von ihnen ist der Tote in der Kirche der Hl. Eufemia?

Einen Patriarchen von Aquileia mit Namen Marcianus nennen jene hoch- und spätmittelalterlichen Listen, die allein die Folge der Kirchenfürsten von Aquileia überliefern.¹⁶ Die älteste (A 1) reicht bis 1358; sicher wurde sie von 1204 an laufend geführt. Dennoch wird ihre Glaubwürdigkeit und Brauchbarkeit auch für die Frühzeit im ganzen hoch eingeschätzt. Ernst Klebel schreibt über diese Liste: „Sie zeigt deutlich, daß sie in verschiedenen Schichten entstanden sein muß; als gleichzeitig geführt kann diese Series dort gelten, wo sie die Regierungszeit der Patriarchen nicht nur in Jahren, sondern auch in Monaten und Tagen angibt.“¹⁷ Das ist gerade der Fall für die Zeit, die uns hier beschäftigt. Im sechsten und siebten Jahrhundert folgen einander:

A 1 (MG SS 13, 367 f.):		Ansatz Klebels:	
Marcellinus	15 J.	501/2 —	517
Stephanus	12 J. 3 M. 15 T.	Mai 517 —	Aug./Sept. 529
Maxentius	4 J. 5 M.	Sept. 529 —	Jan. 534
Macedonius	26 J. 5 M. 7 T.	Jan. 534 —	Juli 557
Paulus	12 J.	Juli 557 —	Juli/Aug. 569
Probinus	1 J. 9 M. 24 T.	Juli/Aug. 569 —	Mai/Juni 571
Helias	22 J. 6 M. 24 T.	Sommer 571 —	Jan. 586
Severus	15 J. 20 T.	Jan. 586 —	Febr. 607

DOPPELWAHL, ABZWEIGUNG VON GRADO

Johannes	12 J.	Frühjahr 607 —	Frühjahr 619
Marcianus	3 J. 1 M. 5 T.	619 —	622 oder 626 ¹⁸
Fortunatus	9 J. 7 T.	622 —	631 oder 626 — 635
Felix	14 J.	631 —	645 oder 635 — 649
(——— ———)		Maximus? vielleicht	648 — 668

¹⁴ Ich unterscheide: Alt-Aquileia bis 568, Aquileia-Grado oder Grado 568—607 (Residenz: Grado), Grado (insularer Patriarchat ab 607), Aquileia (festländisches Patriarchat ab 607).

¹⁵ Dazu vor allem: Walter Lenel a.a.O.

¹⁶ Quellenkritik und Chronologie der Patriarchen bes. bei: Pio Paschini, *Storia del Friuli* 1, S. 107 ff.; jetzt grundlegend: Ernst Klebel, *Zur Geschichte der Patriarchen von Aquileia*, in: *Beträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte*, Festschrift für Rudolf Egger Bd. 1 (Klagenfurt 1952) S. 396 ff.; Heinrich Schmidinger a.a.O. S. 165.

¹⁷ Klebel a.a.O. S. 396 f.

¹⁸ Diese Möglichkeit räumt Klebel a.a.O. S. 419 auf Grund der abweichenden Angaben einer jüngeren Patriarchenliste (A 4) ein, die 8 Pontifikatsjahre zählt. Eine weitere Reihe (A 2) bringt 9 Jahre. Sollte das nicht eine Verschreibung IX aus III sein?

Johannes II	10 J.	10 T.	vielleicht 673 — 683
Johannes III	9 J.		vielleicht 683 — 692
Petrus	13 J.		692 — 705

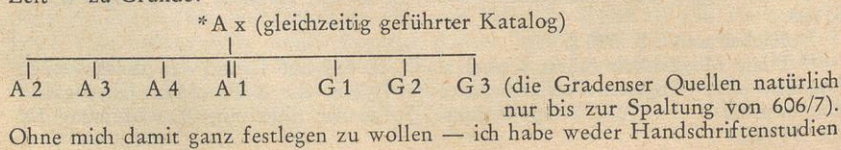
Zunächst erscheint eine Identifizierung als bestechend: Der Marcianus der Liste von Aquileia war etwas länger als drei Jahre Patriarch; die Grabinschrift läßt Marcian vier Jahre in seinem Bistum wirken. Diese Zahl kann natürlich aufgerundet sein. Da das langobardische Aquileia damals schismatisch war, könnte man sich vorstellen, daß ein Patriarch „pro causa fidei“ von dort vertrieben wurde, weil er sich wie die Gradenser zu Rom und der Orthodoxie bekannte. Da Marcian 40 Jahre nach seiner Vertreibung starb, käme man auf Grund der Chronologie Klebels auf 662 als Todesjahr. Das ist für den paläographischen Befund zwar spät, aber doch durchaus noch möglich. 662 ist freilich kein Jahr der elften Indiktion, sondern der fünften.

(Klebelns zweiter Ansatz 626 als Endjahr des Pontifikats von Marcian fußt auf zwei anderen Patriarchenlisten, A 2 und A 4, die Marcian eine längere Amtszeit zuerkennen. Damit ist die Gradenser Inschrift nicht zu kombinieren. Diese beiden Listen vertreten aber eine wesentlich schlechtere und ungenauere Überlieferung. Sie sind jünger als A 1 und geben im Gegensatz dazu die Pontifikatszeiten für die Frühzeit nur nach Jahren an, nur A 4 zweimal auch nach Monaten, davon einmal offenbar falsch.)

Trotzdem ist eine Identifizierung des Marcianus der Aquilejenser Tradition mit dem Toten von Santa Eufemia nicht möglich. Es ist nämlich mehr als unwahrscheinlich, daß es jemals einen Patriarchen Marcianus von Aquileia gab. Es gibt kein anderes Zeugnis für die Existenz dieses Mannes als die Patriarchenliste von Aquileia — und diese ist in diesem Teil weitgehend korrupt. Klebel hielt sie wegen der Genauigkeit ihrer Angaben für „gleichzeitig geführt“ und benützte sie ohne jeden Argwohn, während sie offenbar keineswegs eigene Überlieferung Aquileias darstellt, sondern aus fremden, sehr trüben Quellen geschöpft ist. Was die Aquilejenser Patriarchenliste über die Bischöfe der Zeit um 600 mitteilt, stammt — wenigstens zum größten Teil — aus Grado, der jahrhundertelangen Widersacherin der festländischen Metropolen.

Für die Beurteilung der Glaubwürdigkeit der Aquilejenser Tradition ist natürlich die Frage nach ihrer Quellengrundlage ausschlaggebend wichtig. In seinem Aufsatz über die Chronologie der Patriarchen von Aquileia stellt Klebel diese Frage überhaupt nicht. Er folgt im allgemeinen der Aquilejenser Liste A 1, entnimmt aber den anderen festländischen Reihen (A 2 — A 4) und der Gradenser Überlieferung manche Zahlen und andere Berichtigungen, wenn ihm die Angaben in A 1 als verderbt erscheinen. Er billigt — ohne es ausdrücklich auszusprechen — allen Überlieferungszweigen selbständigen Wert und relative Glaubwürdigkeit zu.¹⁹ Klebel unterläßt den Versuch, einen Quellenstammbaum aufzustellen. Die

¹⁹ Ohne daß Klebel sich ausdrücklich darüber äußert, legt er folgenden Stammbaum implicite seiner Untersuchung — mindestens für die uns interessierende Zeit — zu Grunde:



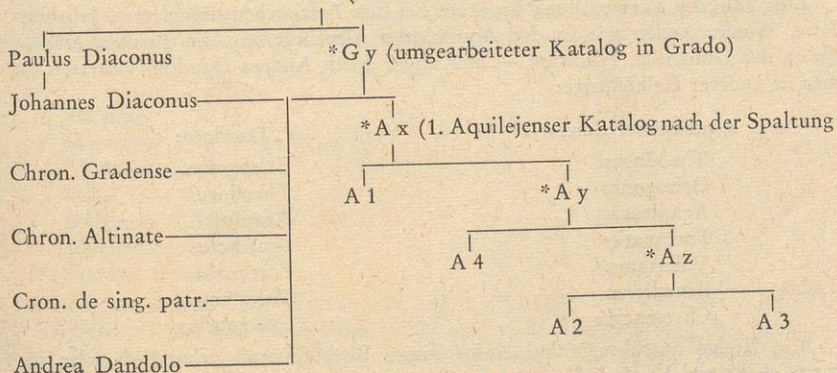
festländische Tradition wird trotz des späten Datums der erhaltenen Quellen für gut und alt gehalten, das Verhältnis zur insularen Überlieferung nicht geklärt. Dabei kann man doch a priori annehmen, daß die verschiedenen Überlieferungszweige nicht alle unabhängig voneinander sind. Vor allem bei abweichenden Zahlenangaben, die bei Schreibung in lateinischen Ziffern ja überaus häufig sind, läßt sich die ursprüngliche Lesart meist nur bestimmen, wenn man einen Quellen- bzw. Handschriftenstammbaum aufstellen kann.

Die Patriarchenliste aus Grado, die, wie wir beweisen wollen, die Quelle der Aquilejenser Tradition war, ist heute verloren. Aber sie kann aus einigen Geschichtswerken des elften Jahrhunderts rekonstruiert werden, nämlich aus dem *Chronicon Venetum* des Johannes Diaconus, dem *Chronicon Gradense* (in zwei recht unterschiedlichen Fassungen erhalten), dem sog. *Chronicon Altinate* und der *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie*.²⁰ Zu ihnen tritt noch die späte Chronik des Venezianers Andrea Dandolo. In diesen Quellen folgen von Marcellinus bis zu der Spaltung in die beiden Patriarchate Aquileia und Grado aufeinander²¹:

Marcellinus	15 J.		(Chron. Grad., Dandolo)
Stephanus	12 J.	3 M. 15 T.	(Chron. Grad., Dandolo)
Maxentius ²²	4 J.	5 M.	(Chron. Grad.; Dandolo: 3 J. 4 M.)
Macedonius	16 J.	5 M. 6 T.	(Chron. Grad.; Dandolo: 16 J. 5 M. 5 T.)

noch Untersuchungen über das Verhältnis der Listen außerhalb der Völkerwanderungszeit angestellt — stellt sich das Quellenverhältnis mir folgendermaßen dar:

*G x (Gradenser Katalog des 6./7. Jahrh.)



Dieser Stammbaum gibt die verwickelten Quellenverhältnisse in der Gradenser Tradition nicht wieder!

²⁰ Das Verhältnis dieser Quellen zueinander „bildet eines der schwierigsten Kapitel mittelalterlicher Quellenkritik“. (Walter Holtzmann in: Wattenbach-Holtzmann, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Deutsche Kaiserzeit I, 2 S. 332, Berlin 1943. Die Ausgaben werden dort genannt.) Vgl. Lenel a.a.O., bes. S. 24 ff.

²¹ Weder die Zusammenstellungen von Lenel a.a.O., S. 112 noch die von Klebel a.a.O. S. 410 sind ganz zuverlässig. So verwechselt Klebel beständig das Chron. Grad. mit Johannes Diaconus.

²² Namensform in der älteren Redaktion des Chron. Gradense: Maurus, in der jüngeren Redaktion (ed. Monticolo, rechte Spalte S. 38) u. bei Dandolo: Laurentius.

Paulus	12 J.	(Chron. Grad., Johannes Diaconus, Chron. Altinate, Dandolo)
Probinus	1 J.	(Johannes Diaconus. Chron. Altinate; Chron. Grad.: 2 J. 8 M.)
Helias	14 J. 10 M. 21 T.	(Chron. Grad., Cron. de sing. patr.; Chron. Altinate: 14 J. 10 M.; Johannes Diaconus: 15 J.; Dandolo 14 J. 10 M. 2 T.)
Severus	21 J. 31 T.	(Cron. de sing. patr., Dandolo; Chron. Grad.: 28 J. 31 T.; Chron. Altinate: 21 J. 21 T.)
Marcianus	3 J. 1 M. 5 T.	(Chron. Grad., Cron. de sing. patr.; Chron. Altinate und Johannes Diaconus: 3 J. 5 T.)

DOPPELWAHL, SPALTUNG (Grado: Candidian, Aquileia: Johannes)

Die Folge der Namen ist von Marcellinus bis zu Severus in der Gradenser Tradition die gleiche wie in den Listen aus Aquileia. Dagegen wird Marcianus in Grado als der letzte Patriarch vor Candidian, d. h. vor der Spaltung, geführt, in den Aquilejenser Series A 1 und A 3 dagegen als der zweite Patriarch nach der Spaltung, nämlich als Nachfolger des Johannes. Nach Ausweis der Pontifikatsdauer — 3 Jahre, 1 Monat, 5 Tage — sind Marcianus von Aquileia und Marcianus von Grado aber identisch. Es handelt sich offenbar um ein und dieselbe Person. Man hat nur zu fragen: In welcher Liste steckt der Fehler? Ist Marcianus aus der Aquilejenser Tradition in die Gradenser eingedrungen oder hat die Gradenser Überlieferung die ursprüngliche Folge gewahrt?

Eine ähnliche Verwechslung begegnet bei den Patriarchen des vierten Jahrhunderts. Wieder finden wir in der Aquilejenser Überlieferung die gleichen Namen wie in der Gradenser Tradition — hier allein durch Andrea Dandolo vertreten —, aber in anderer Reihenfolge:

Aquilejenser Series:	Dandolo:
Theodorus	Grisogonus
Grisogonus	Theodorus
Agapitus	Agapitus
Fortunatus	Benedictus
Valerianus	Fortunatus
Benedictus	Valerianus
Chromacius	Chromacius

Wie Klebel ausführt,²³ sind einige dieser Bischöfe auch urkundlich oder inschriftlich belegt. Es sind dies:

Theodorus	bezeugt 314
Benedictus	„ 337 oder 341
Fortunatus	„ 343 bis 357
Valerianus	„ 372 bis 381
Chromacius	„ 406, † 6. April 413

Durch diese Zeugnisse steht fest, daß die Gradenser Überlieferung die Reihenfolge richtiger bewahrt hat, als es in der Aquilejenser Tradition der Fall ist. Betrachten wir einen weiteren, ähnlichen Fall!

²³ Klebel a.a.O. S. 411; vgl. Klebels berichtigte Patriarchenliste a.a.O. S. 418.

Die Aquilejenser Bischofslisten nennen als 13. Bischof vor der Spaltung einen Maximus mit 20 Pontifikatsjahren. Die Gradenser Quellen kennen einen Patriarchen gleichen Namens, der mit der gleichen Amtsdauer als fünfter Bischof nach der Spaltung den Stuhl des Hl. Hermagoras innehatte. Klebel hat schlagend bewiesen, daß dieser Maximus aus den alt-Aquilejenser Series zu streichen ist. Tilgt man ihn an jener Stelle, so stimmt die festländische Tradition wieder mit der insularen überein, die hier allein durch Dandolo vertreten wird.²⁴

Die falsche Einordnung des Maximus in die Aquilejenser Patriarchenliste gibt uns einen ersten Anhaltspunkt dafür, wann die Grundlage der festländischen Tradition (*A x) frühestens entstanden sein kann. Der Gradenser Patriarch Maximus lebte erst in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts. Erst geraume Zeit nach seinem Tode konnte dem Schreiber des Aquilejenser Urkatalogs der Irrtum unterlaufen, daß er ihn auf den 13. Platz vor die Spaltung versetzte.²⁵

Das ist leicht erklärlich, wenn man daran denkt, daß unter Paulus der Sitz des Patriarchats auf die Laguneninsel Grado verlegt und sicherlich auch das Archiv dorthin gebracht wurde. Als die geschilderten dogmatischen und politischen Gründe zur Spaltung führten, riß die Tradition auf dem Festland natürlich ab. Es ist ausgeschlossen, daß ein Teil des Archivs an den Schismatiker Johannes ausgeliefert worden wäre. Fast hundert Jahre lang standen die Patriarchen des langobardischen Festlandes in Cormons, später in Cividale, im Drei-Kapitel-Streit gegen Rom und Grado. Erst unter dem Patriarchen Petrus (692—705) kehrte Aquileia zur katholischen Orthodoxie zurück. Und erst nach dieser Zeit gewinnt die Patriarchenliste Glaubwürdigkeit. Gerade im ketzerischen siebten Jahrhundert — d. h. nach dem Aufhören der Gradenser Quellen für die gemeinsame Vergangenheit — ist es am schlimmsten damit bestellt.

Nach den Aquilejenser Listen A 1 und A 4 folgen nach der Doppelwahl und der Spaltung von 606 oder 607²⁶ in dem festländischen Patriarchat aufeinander:

	A 1	A 4
Johannes	12 J.	fehlt
Martianus	3 J. 1 M. 5 T.	8 J.
Fortunatus	9 J. 7 T.	13 J.
Felix	14 J.	fehlt
Johannes	10 J. 10 T.	fehlt
Johannes	9 J.	10 J.
Petrus	13 J.	13 J. ²⁷

Unter dem Patriarchen Petrus wurde auf der Synode von Pavia 698 oder 699 die kirchliche Gemeinschaft mit Rom wiederhergestellt. Die Spaltung des Patriarchats blieb dagegen bestehen.²⁸ Als Todesjahr dieses Patriarchen Petrus nennt

²⁴ Klebel a.a.O. S. 411 f.

²⁵ Die Spaltung war natürlich weder in den Gradenser noch in den Aquilejenser Listen angemerkt, wie dies die Listen A 1—4 noch heute zeigen.

²⁶ Paschini a.a.O.: 606 (mir erscheint dieses Datum als wahrscheinlicher); Klebel a.a.O. und Schmidinger a.a.O.: 607.

²⁷ A 2 und A 3 enthalten die gleiche Namensfolge wie A 1; doch fehlt auch in A 2 der Name des Johannes. In den Zahlen gehen — bei einer Vertauschung — A 2 und A 3 immer zusammen. Das Fehlen des Johannes scheint dem in Anm. 19 gegebenen Stammbaum zu widersprechen. Ich nehme an, daß Johannes in *A y fehlte, in A 3 aber nachgetragen wurde, vielleicht aus A 1, mit dem A 3 in der Folge zusammengeht.

²⁸ Vgl. Lenel a.a.O. S. 5 f.

Klebel ohne Quellenangabe das Jahr 705.²⁹ Wenn dieser Termin zutrifft, hätte Petrus seinen Pontifikat im Jahre 692 begonnen, d. h. 86 Jahre nach Beginn der Spaltung. Addiert man aber die Angaben der Patriarchenliste über seine Vorgänger, so kommt man auf wenig mehr als 57 Jahre. Daraus folgt, daß diese Überlieferung Fehler enthält.

Klebel und ihm folgend Schmidinger sind nun auf ein merkwürdiges Aushilfsmittel verfallen, um die Reihe zu verbessern. Wir erwähnten schon, daß ein Bischof Maximus mit 20 Pontifikatsjahren in den Aquilejenser Listen als 13. Bischof vor der Spaltung und in den Gradenser Listen als fünfter Bischof nach der Spaltung erscheint. Die Übereinstimmung der Amtszeit beweist wie bei Marcianus die Identität der beiden Maximi. Klebel hat zu Recht den Maximus der Aquilejenser Überlieferung aus der Patriarchenfolge des fünften Jahrhunderts gestrichen, weil er chronologisch nicht an diese Stelle paßt und die Gradenser Überlieferung ihn nicht kennt. Er äußert aber nun die kühne Hypothese, Maximus von Grado sei vielleicht gleichzeitig Patriarch im festländischen Aquileia gewesen und in der Aquilejenser Tradition durch eine Stellenverwechslung aus dem siebten ins fünfte Jahrhundert gerutscht!

Klebel setzt hier wieder die Unabhängigkeit der Aquilejenser Überlieferung von der Gradenser voraus: Er glaubt, es habe einen Patriarchen Maximus von Aquileia gegeben, der schon in der Aquilejenser Urliste stand. Ein Abschreiber habe diesen Mann irrig in die Frühzeit versetzt. Es sei aber möglich, die alte Folge wieder herzustellen. Denn Maximus von Aquileia ist nach Ausweis der Pontifikatszeit ja mit Maximus von Grado identisch. Dieser lebte im siebten Jahrhundert. Die Aquilejenser Tradition enthalte in diesem Jahrhundert eine große Lücke, die sich zum Teil ausfüllen lasse, wenn man Maximus von Aquileia und Grado hier unterbringe. Klebel vermutet daher eine zwanzigjährige Personalunion von beiden Patriarchaten unter Maximus.

Wir glauben zeigen zu können, daß die Klebel'sche Hypothese quellenkritisch unmöglich ist. Aber auch aus inhaltlichen Gründen ist sie abzulehnen. Es gibt kein Zeugnis für ein so wichtiges Faktum, daß die beiden Patriarchate im siebten Jahrhundert noch einmal für zwanzig Jahre vereinigt gewesen wären. Zumindest der Grund für die erneute Trennung nach dem Tode des Maximus hätte seinen Niederschlag in den Quellen finden müssen. Ein Patriarch Maximus von Aquileia ist dagegen nirgends belegt. Kann man sich vorstellen, daß Maximus gleichzeitig in Aquileia Schmatiker und Langobardenfreund und in Grado Orthodoxer und Griechenfreund gewesen sei? Unserer Meinung nach ist das völlig undenkbar.

Freilich, ein Quellenzeugnis scheint uns zu widersprechen: In zwei Inschriften rühmt sich der Papst Honorius I. (625—638), das Schisma in Istrien beseitigt zu haben.³⁰ Worauf beziehen sich diese Quellen? Ludo Moritz Hartmann vermutete: „Sollte in den ersten Jahren des Honorius . . . im alten Aquileia kein schismatischer Bischof gewesen sein, so daß die Einheit äußerlich hergestellt erschien? Es wäre demnach nicht unwahrscheinlich, daß der schismatische Johannes bis zur Usurpation des Fortunatus keinen Nachfolger gehabt hat.“³¹ Diese Interpretation ist sicher falsch. Sie scheitert daran, daß eine der beiden Inschriften das Epitaph des Papstes ist, in dessen letzten Pontifikatsjahren aber der Schmatiker Fortunatus als Patriarch von Aquileia wirkte. Wie konnte man da noch schreiben:

²⁹ Klebel a.a.O. S. 406; sollte diese Angabe auf Paulus Diaconus, Hist. Lang. VI, 33 beruhen, so wäre eher ein noch späteres Datum anzunehmen.

³⁰ Liber pontificalis ed. Duchesne I, S. 325 und S. 326.

³¹ Ludo Moritz Hartmann a.a.O. II, 1 S. 235 Anm. 8.

„Histria nam dudum saevo sub scismate fessa
ad statuta patrum teque moente redit.“³²

Lenel schreibt vorsichtiger: „Wie es sich aber auch damit verhalten mag, es kann doch nur ein vorübergehender Ausgleich gewesen sein, und vollends aus der Welt geschafft worden ist das Schisma vielmehr erst zu Ausgang des siebenten Jahrhunderts zur Zeit des Papstes Sergius . . .“³³ Also wäre in dem päpstlichen Epitaph gewaltig aufgeschnitten worden!

Die richtige Deutung der Verse gibt Paul Kehr: Es ist hier überhaupt nicht an Aquileia gedacht, sondern nur an Grado, das seit der Spaltung ja in der Tat die Metropolitankirche Istriens war. Nach dem Tode des Ciprianus, des dritten Patriarchen nach der Spaltung, war der Schismatiker Fortunatus zu seinem Nachfolger gewählt worden. Zum letzten Male flackerte das Schisma auf der Insel auf. Fortunatus wurde vertrieben, floh aufs langobardische Festland und wurde sogar Patriarch von Aquileia. Auf die Bitte der rechtgläubigen Bischöfe hin griff Papst Honorius im Anfang des Jahres 628 in die Verhältnisse in Grado ein. Er entsandte den römischen Subdiakon Primogenius, der auf der Insel zum Patriarchen gewählt wurde. Das Schreiben des Papstes vom 18. Februar 628 an die Bischöfe Istriens und Venetiens, das Honorius dem Primogenius mitgab, ist erhalten.³⁴

Wenn sich Honorius dieses Eingreifens in die kirchlichen Streitigkeiten Istriens später rühmte und sein Epitaph gleichfalls besonders darauf hinwies, so mit vollem Recht! Noch nie hatte ein Römer den Stuhl des Hl. Hermagoras bestiegen, noch nie ein Papst ihn besetzt. Niemals wieder beunruhigte der Drei-Kapitel-Streit den insularen Patriarchat. Es war in gleicher Weise ein Erfolg der römischen Orthodoxie wie des päpstlichen Machtstrebens.³⁵

Wir erhalten damit einen chronologischen Fixpunkt, an dem sich die Unzuverlässigkeit von A 1 neu erweist. Nach der Liste A 1 muß Fortunatus bereits im Jahre 622 oder 623 Patriarch im schismatischen, langobardischen Festland geworden sein. Das ist sicher falsch. Primogenius wurde 628 Patriarch von Grado. Die insulare Tradition, der man freilich, wie wir noch sehen werden, ebenfalls nicht bedenkenlos vertrauen darf, nennt als seine Vorgänger:

Candidianus 5 J. (1. Patriarch nach der Spaltung)

Epiphanius 1 J. 3 M. 11 T.³⁶

Ciprianus 15 J. 3 M. 20 T.³⁷

Zusammen ergibt das (ohne Vakanz!) mindestens 21½ Jahre. Ciprianus ist spätestens im Jahre 627 gestorben; die Spaltung wäre also mit Paschini auf das Jahr 606, nicht wie von Klebel und Schmidinger 607, anzusetzen. Da Fortunatus zuerst als Nachfolger Ciprians in Grado und erst nach seiner Vertreibung von dort in Aquileia Patriarch wurde, kann er frühestens im Winter 627 auf 628 festländischer Metropolit geworden sein. Damit sind die Angaben der Aquilejenser Liste A 1 nicht vereinbar.

³² A.a.O. S. 326. ³³ Lenel a.a.O. S. 5.

³⁴ ed. Cessi a.a.O. S. 23 Nr. 13 = MG Epp. 3, 694; vgl. Italia pontificia 7, 2 S. 33 f. Nr. 8.

³⁵ Vgl. Paul Kehr, QuFitAB 19 S. 25 f.

³⁶ Nach Chron. Altinate u. Johannes Diaconus etwas über 5 Jahre; diese Zahl muß verderbt sein, da sonst die Summe der Jahre zwischen der Doppelwahl und 627 überschritten wird. Die bessere Zahl in Chron. Gradense und der Cron. de singulis patriarchis.

³⁷ Nach Chron. Altinate u. Johannes Diaconus über 25 Jahre; vgl. die vorige Anmerkung.

Auch die anderen Aquilejenser Series versagen hier. A 3 hat die gleichen Zahlen wie A 1. In A 2 ist die Pontifikatszeit des Fortunatus offensichtlich mit der seines angeblichen Vorgängers Marcian vertauscht worden. Dreht man beide Zahlen um, deckt sich die Angabe von A 2 mit der von A 3. A 4 bringt als Amtsdauer des Marcian 8 Jahre. Wenn man dazu die Pontifikatszeit des Johannes (12 Jahre) addiert, der in dieser Liste freilich ausgefallen ist, so würden diese 20 Jahre (plus Vakanzen) genau in die Zeit von der Spaltung bis zur Erhebung des Fortunatus in Aquileia passen. Aber wir werden sehen, daß Marcianus nicht an diese Stelle gehört. Damit scheitert natürlich auch diese Rechnung, die ohnehin nicht viel Glauben verdient, weil sie auf der unzuverlässigsten, durch viele Fehler entstellten Liste A 4 beruht.

Als Nachfolger des Fortunatus nennen die Aquilejenser Quellen einen Patriarchen Felix. Von diesem Manne wie von seinen beiden Nachfolgern wird in keiner anderen Quelle auch nur der Name überliefert. Es ist möglich, daß die Series hier guter Tradition entstammt. Wir möchten aber darauf hinweisen, daß unter dem Patriarchen Primogenius von Grado die angeblichen Reliquien der Heiligen Fortunatus und Felix gefunden wurden.³⁸ Man könnte argwöhnen, daß ein Schreiber der Patriarchenliste dem (bezeugten) Fortunatus einen Felix zum Nachfolger gab, wie der legendarische Bischof Fortunatus einen Felix zum Genossen annahm. Merkwürdig ist dieses Zusammentreffen gewiß.

Klebel hat sehr scharfsinnig auf einen Schimmer einer anderen Tradition über die Patriarchen von Aquileia hingewiesen, der uns vielleicht noch einen Hinweis auf die schlechte Überlieferung der Bischofsreihe des siebten Jahrhunderts gibt. Im Anfang des zehnten Jahrhunderts folgen einander in der Liste A 1:

Friedrich	53 J.
Leo	54 J.
Ursus	55 J.
Lupus	56 J.
Engilfried	57 J.
Rodoald	58 J.

Es ist offensichtlich, daß es sich hier nicht um die Dauer der Pontifikate handelt, sondern um Ordnungszahlen, wie Klebel³⁹ richtig ausführte. In den Akten der Synode von Mantua 827 liest man, daß Paulus, der den Sitz des Patriarchats nach Grado verlegte, der zwanzigste Bischof von Aquileia gewesen sei.⁴⁰ Zwischen Paulus und Friedrich ist demnach Raum für 32 Patriarchen. Die Reihe der Metropolen von Aquileia ist von Petrus an († nach Klebel 705) wohl in der Folge der Namen zuverlässig. Rechnet man rückwärts von Friedrich bis zu Petrus, so muß dieser der 41. Patriarch gewesen sein. Zwischen Paulus und Petrus finden also 20 Namen Platz. Überliefert sind aber (mit Marcianus) nur zehn!

Die in A 1 noch durchschimmernde Patriarchenliste mit Ordnungszahlen braucht durchaus nicht sehr zuverlässig gewesen zu sein. Aber wir sehen doch: Es gab noch eine andere, verlorene Tradition über die Folge der Metropolen im siebten Jahrhundert, die mehr Namen enthielt, als dies in den offensichtlich verderbten und unzuverlässigen Listen A 1 — A 4 der Fall ist. Es dürfte kein Zufall sein, daß die Überlieferung gerade für die Zeit des schismatischen Patriarchats nach der Spaltung von Grado so schlecht ist. Schon Paulus Diaconus hat bewußt verschleierte, daß der Erzstuhl im langobardischen Festland hundert Jahre lang ketze-

³⁸ Paulus Diaconus II, 13; Cron. de singulis patriarchis, ed. Monticolo S. 10 f.

³⁹ Klebel a.a.O. S. 399.

⁴⁰ ed. Cessi a.a.O. S. 90 Nr. 50 = MG Conc. 2, 2 S. 589.

risch war. Bald wußte man nichts mehr davon, wie die Akten der Synode von Mantua zeigten.⁴¹

Eines scheint uns unbezweifelbar zu sein: Die erhaltene Aquilejenser Patriarchenliste kann für das sechste und siebte Jahrhundert nicht als „gleichzeitig geführt“ gelten. Klebel hat unrecht, wenn er annimmt: „Die Liste des getrennten Patriarchats Aquileja . . . scheint während der Weiterdauer des Schismas wegen des Dreikapitelstreites gleichmäßig weitergeführt worden zu sein.“⁴² Wenn er über die Patriarchen nach der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit schreibt: „Bei Serenus, Calixtus und Sigwald stimmen die Regierungsjahre nicht; das spricht für beträchtlich spätere Redaktion“,⁴³ so muß man für das siebte Jahrhundert das gleiche verlangen; zu groß sind die offensichtlichen Störungen und Verderbnisse, als daß man sie nur auf das Konto der Abschreiber buchen könnte. Der Aquilejenser Patriarchenkatalog stammt also frühestens aus der Zeit um 800.

Wir kehren zurück zu Marcian. Es war die Frage, ob dieser Patriarch in die Aquilejenser Sonderliste nach der Spaltung gehört, wie es die Series A 1 und A 3 bezeugen, oder ob er als letzter Patriarch vor der Spaltung zu gelten hat, wie die Gradenser Quellen es berichten. Wir müssen zunächst konstatieren, daß die festländische Überlieferung offensichtlich sehr unzuverlässig und spät anzusetzen ist. Wir sahen, daß in ihr Verwechslungen der Patriarchenreihe mehrfach vorkommen. Dabei ist besonders auf die irrige Einordnung von Maximus zu achten, weil sie nur erklärt werden kann, wenn eine Gradenser Bischofsreihe die Quelle für den Schreiber der Aquilejenser Series war. Maximus von Grado lebte geraume Zeit nach der Spaltung. Wie konnte er in die Aquilejenser Tradition eindringen, wenn es damals bereits eine fortlaufend geführte Patriarchenliste auf dem Festland gab?

Gleiches gilt von Marcian. Wie konnte er aus der Aquilejenser Sondertradition in die Gradenser Überlieferung eindringen? Wenn er nach der Spaltung Patriarch auf dem Festland war, ist dies völlig unverständlich. Es gibt nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß die Aquilejenser Sondertradition irgendwie auf den Gradenser Katalog eingewirkt habe; es ist auch wegen der kirchlichen Streitigkeiten völlig ungläubhaft. Umgekehrt dagegen mußte Aquileia sich — zumal nach dem Ende des Schismas und dem Beginn des großen Streites mit Grado um die Nachfolge Alt-Aquileias — bemühen, die abgerissene Tradition wieder aufzunehmen — und wie war dies anders möglich, als indem man sich dabei der insularen Überlieferung bediente? Aquileia konnte seine apostolische Sukzession nur aus Gradenser Quellen nachweisen. Daß es dabei Verwechslungen und Vertauschungen gab, ist nicht verwunderlich. Naturgemäß ist die Gradenser Überlieferung daher zuverlässiger als die abgeleitete und späte des Festlandes. Die Zahl der Korrekturen, die Klebel auf Grund des Gradenser Materials an den Aquilejenser Listen macht, ist beachtlich.

Wir wollen darauf verzichten, die Abhängigkeit der Aquilejenser Tradition von der Gradenser Überlieferung durch die Anführung weiterer Einzelheiten zu erhärten. Nur ein Faktum soll noch herangezogen werden, um zu beweisen, daß die Aquilejenser Listen bis zur Doppelwahl und Spaltung auf Gradenser Quellen beruhen. Wir richten unser Augenmerk auf die Pontifikatszeiten. Klebel hatte aus der Genauigkeit, mit der von Stephanus bis zur Spaltung die Amtsdauer jedes Bischofs vermerkt ist, den Schluß gezogen, für diese Zeit müsse die Patriarchenliste als gleichzeitig geführt gelten. Ohne die Frage der Gleichzeitigkeit hier weiter zu berühren, müssen wir nochmals fragen: in Aquileia oder in Grado? Die Genauigkeit der Angaben bricht in der Aquilejenser Liste A 1 mit dem Eintritt der

⁴¹ Lenel a.a.O. S. 17 f. ⁴² Klebel a.a.O. S. 417. ⁴³ Klebel a.a.O. S. 417.

Spaltung ab; danach wird eigentlich nur noch Marcian, der nach der Gradenser Tradition ja vor die Spaltung gehört, mit Monats- und Tagesangabe aufgeführt. Das plötzliche Aufhören der genauen Angaben in Aquileia läßt sich nur dadurch erklären, daß die Quelle für diese exakten Mitteilungen hier aufhört oder verlassen wurde. Der Zeitpunkt — eben die Spaltung — zeigt, daß das letztere der Fall war. Offensichtlich wurde die Gradenser Patriarchenliste soweit in der Aquilejenser Series (* A x) ausgeschrieben, wie die Vorgänger der Patriarchen von Aquileia mit denen derer von Grado identisch waren. Denn in Grado wird die Amtsdauer jedes Patriarchen bis ins neunte Jahrhundert mit unverminderter Genauigkeit aufgezählt.⁴⁴ In dieser Hinsicht bedeutet die Spaltung für Grado bezeichnenderweise keine Zäsur.

Bei der Anfertigung der Aquilejenser Patriarchenliste (* A x) ist mancherlei Unglück passiert. So ist der letzte Patriarch vor der Spaltung eine Zeile zu tief geraten. **Es gab keinen Patriarchen Marcianus im festländischen Aquileia.** Sein Name ist aus der Reihe der Aquilejenser Metropolitane nach der Spaltung zu eliminieren. —

Ist der Tote in der Kirche der Hl. Eufemia dann vielleicht mit jenem Marcianus von Grado identisch, den die Gradenser Geschichtsquellen als letzten Patriarchen vor der Spaltung nennen? Dies erscheint als naheliegend, vor allem in Hinblick auf die Pontifikatszeit, welche nach der Angabe des Grabsteins vier Jahre, nach dem chronikalischen Bericht drei Jahre, einen Monat und fünf Tage beträgt. Aber auch hier erheben sich Schwierigkeiten. Die Gradenser Quellen behaupten, nach dem Tode des Marcian sei es zur Doppelwahl und Spaltung gekommen. Diese Abzweigung des festländischen Patriarchats geschah zweifellos 606 oder 607. Erst das folgende Jahr 608 ist ein Jahr der elften Indiktion. Man hätte also merkwürdigerweise ein Jahr lang gewartet, Marcianus in der Kirche der Hl. Eufemia zu bestatten. Weshalb? Und wann ging Marcian in die Fremde? Nach dem Wortlaut des Epitaphs ist doch anzunehmen: Erst nachdem er Bischof geworden war. Wie ist das mit der chronikalischen Nachricht zu vereinbaren, er sei damals verstorben und in der Kirche der Hl. Eufemia zur letzten Ruhe gebracht worden? Auch wenn wir entgegen dem Wortlaut der Gradenser Quellen annehmen, er sei 606/7 nur vertrieben worden, passen die Nachrichten nicht zueinander. Marcian wäre dann 646 oder 647 gestorben. Keines dieser Jahre ist ein Jahr der elften Indiktion; das wäre 638 und 653. Es wird von einer nachträglichen Translation nach Grado nichts gesagt. Weiter: Weshalb hätte Marcian fliehen müssen? War er ein Schismatiker, so konnte er nicht „sanctae memoriae“ sein Grab in Santa Eufemia finden und als „pro causa fidei“ vertrieben gelten. War er aber Orthodoxer — weshalb hätte er dann Grado für vierzig Jahre verlassen müssen? Soviel Fragen, soviel Widersprüche und Schwierigkeiten!

Das Dunkel beginnt sich zu lichten, wenn wir die Gradenser Geschichtsquellen mit älterer Überlieferung vergleichen. Es ist schon lange bekannt, daß die insulare Tradition in einem seltenen Maße durch Verfälschungen und mancherlei bewußte und unbewußte Verschleierung verunklärt ist. Wie vor allem Lenel in ausführlicher Analyse gezeigt hat, wurde in dem Streit der beiden Patriarchate Grado und Aquileia, der vom Beginn des neunten bis zum zwölften Jahrhundert dauerte,^{44a} von seiten der Gradenser die Phantasie zur Unterstützung der eigenen Sache

⁴⁴ Cron. de singulis patriarchis Novae Aquileiae, ed. Monticolo S. 9 ff.

^{44a} Zum äußeren Verlauf dieses Streites vgl. zuletzt zusammenfassend Schmieder a.a.O. S. 10 ff. mit weiteren Literaturangaben.

ohne Hemmungen zu Hilfe gerufen.⁴⁵ Es ging dabei den Fälschern immer wieder darum, die ungebrochene Tradition und Sukzession der Patriarchen auf der Laguneninsel aufzuzeigen, die Rechtmäßigkeit der Verlegung der Metropole von Aquileia nach Grado zu beweisen und durch die Behauptung zu untermauern, die Päpste hätten diese Translation des Patriarchats nach „Nova Aquileia“ durch Privilegien, Gnadenerweise und Sondervollmachten ausdrücklich gebilligt.⁴⁶

Wir brauchen uns hier nicht mit den überaus komplizierten quellenkritischen Problemen zu befassen, die aus dieser in mehreren Etappen sich vollziehenden Verfälschung der älteren Gradenser Geschichte erwachsen.⁴⁷ Alle Chroniken, welche die ob jener Verfälschung so bedenkliche Gradenser Quellengruppe ausmachen, enthalten an gleicher Stelle und mit annähernd gleicher Pontifikatsdauer⁴⁸ den Namen des Patriarchen Marcianus. Dagegen fehlt er in allen anderen Quellen. Sollte auch die Person des Patriarchen Marcian eine Erfindung der Fälscher sein?

Die älteste Quelle, die uns außerhalb der Gradenser Gruppe genauer Kunde gibt von der Spaltung des Patriarchats Aquileia-Grado, ist die Langobardengeschichte des Paulus Diaconus. Auch sie ist nicht ohne Tendenzen; so wird z. B. in ihr verschleiert, daß die Aquilejenser Patriarchen nach der Spaltung Schismatiker waren. Paulus Diaconus hat, wie dies besonders durch Cipolla und Cessi herausgearbeitet wurde,⁴⁹ einen alten Patriarchenkatalog als Quelle benutzt. Bei ihm folgen aufeinander:

Paulus	12 J.	(Hist.Lang. II, 10; II, 25)
Probinus	1 J.	(Hist.Lang. II, 25; III, 14)
Helias	15 J.	(Hist.Lang. III, 14; III, 26)
Severus	ohne Angabe der Pontifikatsdauer	
		(Hist.Lang. III, 26; IV, 33)
Johannes in Aquileia		
Candidianus in Grado		(Hist.Lang. IV, 33)

Der Name Marcians fehlt! Nach den Gradenser Chroniken müßte er auf Severus folgen. Aber Paulus Diaconus schreibt ausdrücklich: „His diebus defuncto Severo patriarcha ordinatur in loco eius Johannes abbas patriarcha in Aquileia vetere, . . . In Gradus quoque ordinatus est Romanis Candidianus antistes.“⁵⁰

Das Zeugnis des Paulus Diaconus ist zunächst deshalb von großem Gewicht, weil es mehr als zwei Jahrhunderte älter ist als die Chroniken der Gradenser Gruppe. Wann der Patriarchenkatalog entstand, den Paulus benützte, läßt sich nicht mehr sicher bestimmen; jedenfalls aber wurde er bis in die Zeit nach 625

⁴⁵ Vgl. vor allem Lenel a.a.O.; die italienische Forschung hat manches anders gesehen, zumeist unter Nichtberücksichtigung der Ergebnisse Lenels. Vgl. Cessi, *Nova Aquileia*, in: *Le origini del ducato Veneziano* (Napoli 1951).

⁴⁶ Vgl. Kehr, *QuFitAB* 19, S. 12 ff. sowie die in der vor. Anm. gen. Literatur.

⁴⁷ Lenel nimmt die Verfälschung der Gradenser Patriarchenliste (*G y nach unserer Zählung) für die Jahre um 950 an. Da die Aquilejenser Series von der bereits verfälschten Gradenser Überlieferung abhängig sind, wäre der uns hier interessierende Teil der festländischen Liste nicht vor der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts anzusetzen!

⁴⁸ Im Chron. Altinate und bei Johannes Diaconus ist die Monatsangabe ausgelassen.

⁴⁹ Carlo Cipolla, *Le fonti ecclesiastiche adoperate da Paolo Diacono per narrare la storia dello scisma aquileiese*, *Atti e mem. del congresso storico nell'XI centenario di Paolo Diacono* (Cividale 1900); Roberto Cessi, *I cataloghi patriarcali nell'Hist. Lang. di Paolo Diacono*, *Mem. stor. Forogiuliesi* 25 (Udine 1929).

⁵⁰ Hist. Lang. IV, 33.

fortgeführt. Zweifellos war er Gradenser Herkunft. Denn während Paulus Diaconus zwischen Johannes von Aquileia, mit dem die Spaltung anhebt, und Petrus, mit dem das Schisma endet, keinen festländischen Patriarchen nennt, reicht die Folge der Gradenser Metropolen noch um einen Namen über die Spaltung hinaus: „Candidiano quoque defuncto, „apud Grados“ (wohl ein Zusatz des Langobarden Paulus Diaconus) *ordinatur patriarcha Epiphanius* . . .“

Candidian wird in der festländischen Überlieferung⁵¹ fast immer — in einer merkwürdigen Verdrehung der Tatsachen — als „hereticus“ bezeichnet. Cessi glaubt in der Tatsache, daß Paulus Diaconus dem ersten Gradenser Patriarchen nach der Spaltung diesen Beinamen vorenthält, einen weiteren Fingerzeig dafür zu erhalten, daß die verwendete Patriarchenliste Gradenser Herkunft war.⁵² Zwingend ist dieses Argument nicht; denn der langobardische Geschichtsschreiber wußte offensichtlich noch von dem Drei-Kapitel-Streit und der schismatischen Vergangenheit der festländischen Patriarchen, auch wenn er möglichst darüber schweigt. Wie hätte er dann aber Candidian einen Häretiker nennen können?

Wie Cessi gezeigt hat,⁵³ war die Gradenser Patriarchenliste, welche Paulus Diaconus verwendete, nicht vollständig. Ob sie mit Epiphanius endete, dem letzten in der Langobardengeschichte genannten insularen Metropolen, ist ungewiß. Denn der Chronist seines Volkes hatte nach dem Bericht von der Spaltung kaum Anlaß, auf die Gradenser noch einzugehen. Aber die verwendete Liste war vor allem im Anfang unvollständig. Sie begann offenbar erst mit dem Patriarchen Paulus, d. h. mit der Übersiedlung des Patriarchats nach Grado. Paulus Diaconus weiß nichts von den alt-Aquilejenser Metropolen vor der Flucht in die Lagunen zu berichten.

Im letzten Teil seiner Langobardengeschichte verwendet Paulus Diaconus noch eine zweite, nun aber festländisch-langobardische Patriarchenliste. Er kennt aus ihr die Namen der ersten drei Aquilejenser Patriarchen des achten Jahrhunderts:

Petrus (Hist. Lang. VI, 33)

Serenus (Hist. Lang. VI, 33 u. 45)

Calistus (Hist. Lang. VI, 45)

Das Ende dieser Reihe erklärt sich so, daß Calistus zu der Zeit noch Patriarch war, mit der die Langobardengeschichte endet. Aber der Anfang? Offenbar wurde diese Series erst nach Beendigung des Schismas begonnen. Wir sagten schon, daß Paulus Diaconus keinen festländischen Patriarchen zwischen Johannes und Petrus nennt. Es scheint, als habe schon zu seinen Zeiten jene offensichtliche Unkenntnis und gestockte Überlieferung der festländischen Patriarchenfolge des siebten Jahrhunderts geherrscht, die in den Aquilejenser Series A 1 — A 4 so deutlich zu Tage tritt. Der Grund dafür muß natürlich mit dem Schisma zusammenhängen. Er wird offenbar, wenn man sich vergegenwärtigt, wofür die Bischofslisten eigentlich gebraucht wurden: Sie wurden bei bestimmten Festen in der Kirche verlesen. Weil in der Folge der Bischofsnamen sich die stolze Tradition orthodoxen Glaubens manifestierte, weil die Schar der Gläubigen durch sie sich mit den Aposteln und dem Eckstein Christus selbst verbunden sah, zur Erbauung und zur Fürbitte für die entschlafenen Hirten rezitierte man diese Listen. Es dürfte selbstverständlich sein, daß die Namen der Schismatiker unter ihnen — soweit man davon wußte — getilgt wurden. Als Patriarch Petrus die Gemeinschaft mit Rom wiedererlangte, wurde offenbar die Liste seiner Vorgänger beseitigt. Als er starb, war sein Name der erste einer neuen Series.

⁵¹ Vor allem in den Akten der Synode von Mantua, vgl. weiter unten.

⁵² Cessi, I cataloghi S. 63. ⁵³ Cessi, I cataloghi S. 59.

Wir glauben, daß dies der Grund dafür ist, daß die Folge der Aquilejenser Patriarchen des siebten Jahrhunderts so verderbt und so schlecht überliefert ist. Wir möchten ferner vermuten, daß man später versucht hat, die Lücke zwischen den Bischöfen des ungeteilten Patriarchats (deren Ketzerei bald vergessen war) und der neuen Folge, die mit Petrus begann, mit mehr Phantasie als echter Tradition auszufüllen. Dafür spricht u. a. die unmögliche Chronologie, vielleicht die Folge Fortunat — Felix, jene nur noch schattenhafte Tradition einer Reihe von zwanzig Patriarchen, während uns doch von zehn berichtet wird. Ein weiterer schwacher Anhaltspunkt dafür wird uns noch bezeugen. Jedenfalls muß Klebel hier widersprochen werden: Die Tradition der Aquilejenser Patriarchen des siebten Jahrhunderts ist so schlecht, daß die Möglichkeit, eine auch nur einigermaßen zuverlässige Chronologie der Patriarchen aufzustellen, nicht gegeben ist.

Paulus Diaconus kennt keinen Gradenser Patriarchen mit Namen Marcian. Nach seinem Bericht kommt es sogleich nach dem Tode des Severus zur Doppelwahl. Die Akten der Synode von Mantua 827 bezeugen das gleiche.⁵⁴ Auf dieser Synode beantragte der Patriarch Maxentius von Aquileia schriftlich, die Gebiete seiner Kirchenprovinz zurückzugeben, die durch die Spaltung des Patriarchats an Grado gekommen waren. Als sein Vorgänger Paulus einst vor den Langobarden auf die Insel floh, geschah das nicht in der Absicht, den Metropolitansitz dauernd dorthin zu verlegen. Grado sei nur eine Pfarrkirche unter Aquileia, und daher müsse der Gradenser Sprengel, der nur widerrechtlich und ketzerisch sich abgetrennt habe, an die alte Mutterkirche zurückfallen.

Bei der Begründung seines Anspruches gibt der Patriarch Maxentius eine Darstellung der Ereignisse von der Flucht nach Grado bis zur Doppelwahl. Wie bei Paulus Diaconus folgen auf dem Stuhl des Hl. Hermagoras aufeinander:

Paulus, Probinus, Helias, Severus, Johannes (in Aquileia)
Candidianus (in Grado)

Also auch hier fehlt Marcian. Doch hat man längst erkannt, daß Maxentius in seinem Gesuch die Langobardengeschichte des Paulus Diaconus ausschreibt.⁵⁵ Der Patriarch ist also kein selbständiger Zeuge, und wir können aus seinem Bericht nur entnehmen, daß auch der Metropolit von Aquileia offensichtlich keine abweichende Überlieferung kannte, die im Gegensatz zu Paulus Diaconus dem Severus einen Marcian zum Nachfolger gibt.

Unter den Beweisstücken, die Patriarch Maxentius für die Berechtigung seiner Ansprüche auf Grado vorbringt, hat eines für unsere Frage besonderes Gewicht: Die Synodalakten überliefern Bruchstücke eines Briefes, den niemand anderes als der schismatische Metropolit Johannes an den Langobardenkönig Agilulf richtete. Die Echtheit dieser Fragmente ist nie bezweifelt worden, wozu auch kein Grund vorliegt. In diesem Schreiben versucht Johannes, den Langobarden gegen den Gradenser Candidian einzunehmen, von dem er behauptet, mit Gewalt und griechischer Hilfe die istrischen Bischöfe auf seine Seite gebracht zu haben.

Wäre der Brief Johanns an Agilulf vollständig erhalten, so wäre unsere Frage gelöst, denn offensichtlich informierte der Patriarch den König darin über die Ereignisse, die zur Doppelwahl führten — und wenn dieser Bericht auch noch so parteiisch war, der richtige Name des unmittelbaren Vorgängers stand sicherlich darin. (Maxentius mußte also wissen, ob die Namensfolge der Patriarchen bei Paulus Diaconus richtig war oder nicht!) Zudem lesen wir in dem ersten Brief-

⁵⁴ ed. Cessi, Documenti S. 83 ff. Nr. 50 = MG Conc. 2, 583 ff.

⁵⁵ Vgl. Meyer a.a.O. S. 16; Cipolla a.a.O. S. 23; Lenel a.a.O. S. 17 f.

fragment: „Candidianus inutilis, qui se ob sui sceleris immanitatem prefato sanctae recordationis domno Severo, decessori nostro, sub anathematis interpositione obligatus est, ne ad potioem gradum umquam accederet, . . . ordinatur episcopus.“⁵⁶ Wahrscheinlich ist damit doch der unmittelbare Amtsvorgänger gemeint.

Die Synodalversammlung hat, wie ausdrücklich berichtet wird, das vorgebrachte Beweismaterial sorgfältig geprüft. Wäre der Vorgänger des Johannes und des Candidian nicht Severus gewesen, man hätte es bemerkt und korrigiert. **Daher muß man annehmen, daß Marcian auch in der Liste der Patriarchen von Grado zu Unrecht steht.** Die Gradenser haben in ihrer Verteidigung, die ja auch in den Synodalakten enthalten ist, die von Maxentius vorgetragene Patriarchenfolge nicht kritisiert.

Die Mantuaner Synodalakten geben uns aber noch einen weiteren Fingerzeig. Am Ende wird die Geschichte des Patriarchats bis zur Spaltung zusammengefaßt: „Scimus, quod a beato Marco usque ad Paulum patriarcham . . . sunt XX patriarchae. . . . A Paulo quoque patriarcha usque ad Johannem patriarcham, ubi inter Aquileensem sedem et Gradus, plebem eius, divisio facta est, sunt patriarchae V . . .“⁵⁷ Hier tritt uns eine andere Überlieferung als bei Paulus Diaconus entgegen, eine Liste, die auch die Frühzeit umfaßt. Vielleicht war es jener Katalog mit den Ordnungszahlen, der verloren ist. Wenn hier von Paulus bis zu Johannes fünf Patriarchen gezählt werden, so heißt das, daß auch in dieser Liste Marcianus fehlte.

Wir sahen, daß Marcianus von Aquileia aus der Gradenser Tradition übernommen wurde. Wir konnten feststellen, daß Marcianus von Grado der älteren Überlieferung unbekannt ist. Er begegnet erst nach der Aufstellung des jüngeren Gradenser Patriarchenkatalogs, die Lenel um 950 ansetzt.⁵⁸ Er scheint also eine Erfindung des Fälschers zu sein, der damals Grado im Kampfe mit Aquileia auf seine Weise Beistand zu bringen suchte. Aber unsere Argumentation kann erst dann befriedigen, wenn es gelingt zu erklären, wieso der Fälscher auf diesen Namen und die Pontifikatszeit von gut drei Jahren kam.

Unser Grabstein gibt die Antwort darauf. Er ist die Quelle, aus der der Fälscher Namen und Amtsdauer schöpfte, sicherlich sogar im guten Glauben, hier einem zu Unrecht Vergessenen wieder zu Erinnerung und Fürbitte zu verhelfen.

Eine Neuerung des jüngeren Patriarchenkatalogs von Grado (* G y) ist die Angabe des Begräbnisplatzes der Patriarchen. Wenigstens das Chronicon Gradense und die Cronica de singulis patriarchis Novae Aquileiae überliefern diese Notizen. Offenbar überzeugte sich der Katalogschreiber selbst an Ort und Stelle, wer wo beerdigt war. Hier hat er offensichtlich nicht seine Phantasie spielen lassen — es wäre auch zu gefährlich gewesen. Die Grabinschriften waren seine Quelle.

Santa Eufemia war die Grablege der meisten Metropolen. Hier im Dome von Grado fand der Verfasser der neuen Series inmitten von Patriarchengräbern auch das Epitaph des Bischofs Marcian. Mußte er ihn des Ortes wegen nicht gleichfalls für einen Nachfolger des Hl. Hermagoras halten? Wir sahen ja, daß der Bischofstitel durchaus auch auf die frühen Patriarchen angewendet wurde. In dieser Weise erklären sich die erstaunlichen Übereinstimmungen einiger Angaben des Epitaphs mit dem, was die jüngere Patriarchenliste über Marcian mitteilt: Die Grabinschrift war die Quelle des Listenschreibers. Einen Patriarchen Marcian von Grado hat es nie gegeben.

⁵⁶ ed. Cessi S. 86. ⁵⁷ ed. Cessi S. 90.

⁵⁸ Lenel a.a.O. S. 89; er nennt ihn „Urkatalog“.

Wer war dann aber jener Bischof Marcianus, der nach vierzig Jahren der Vertreibung endlich im Dome zu Grado seine letzte Ruhestätte fand?

Zu Ende des sechsten Jahrhunderts sind zwei Bischöfe mit dem Namen Marcian im Metropolitanverband von Grado-Aquileia nachweisbar, Marcianus von Pedena (Halbinsel Pola) und Marcianus von Oderzo (bei Treviso). Beide werden als Teilnehmer einer Synode in Grado genannt, die Patriarch Helias 579 einberief. Als die Hauptthemen, welche damals behandelt wurden, nennen die Synodalakten die Verlegung des Patriarchatssitzes wegen der Langobardengefahr und die Erörterung des Drei-Kapitel-Streites. Doch es ist eine mißliche Sache mit dieser Synode, von der auch die Gradenser Quellen des elften Jahrhunderts ausführlich handeln: Ihre Akten sind verfälscht, die späteren Berichte darüber ebenfalls irreführend. Vor allem Lenel hat sich bemüht, die Hintergründe dieser Fälschung aufzudecken und ihre Tendenz nachzuweisen.⁵⁹ Es hat den Anschein, als gehöre die Verfälschung der Synodalakten von 579 und die Anfertigung der jüngeren Gradenser Patriarchenliste zusammen.

Damit scheint zunächst alles in Frage gestellt zu sein, was wir über diese Synode sagen können, und damit auch die Namen der Teilnehmer. Aber die Tatsache, daß in den siebziger Jahren des sechsten Jahrhunderts eine Synode auf der Insel Grado zusammentrat, ist durch die Akten den Konzils von Mantua 827 gut bezeugt. Hier wird vor allem die gleiche Namensliste wie in den verfälschten Akten mitgeteilt.⁶⁰ Die Mehrzahl der hier genannten Bischöfe ist auch sonst einwandfrei nachzuweisen. Man muß daher annehmen, daß die Teilnehmerliste guter Tradition entstammt. Das aber ist für uns allein von Belang: Es gab damals jene zwei Bischöfe mit dem Namen Marcian. Sie nahmen an der Synode in Grado teil.

Dürfen wir annehmen, einer von beiden sei für längere Zeit gezwungen gewesen, sein Bistum zu verlassen und in die Fremde zu gehen? Für Marcianus von Pedena läßt sich dies durch nichts wahrscheinlich machen, wohl aber für seinen Namensbruder von Oderzo. Aus der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus ist bekannt, wie sich die höhere Geistlichkeit in den Teilen Italiens verhielt, welche zuerst von den Langobarden erobert wurden.⁶¹ Damals flohen ja die Patriarchen von Aquileia auf die unzugängliche Laguneninsel Grado. Schon ein Jahr später — 569 — konnte Alboin Mailand nehmen; der Erzbischof Honoratus flüchtete vor ihm nach Genua.⁶² Die Lagunen waren seit je die natürlichen Zufluchtsstätten für die Bewohner des Veneto. Wenn in dem Schreckensjahr für Nordostitalien 568 auch der damalige Bischof von Oderzo fliehen mußte, dürfte er versucht haben, zu seinem Metropoliten zu gelangen, der auf der Insel Grado in Sicherheit saß. „Es waren schwere Zeiten, von denen damals Römer und Katholiken heimgesucht wurden;“⁶³ — „pro causa fidei“ mußte jeder Bischof um sein Leben zittern. Wenn — wie wir glauben möchten — Marcianus von Oderzo damals nach Grado floh, wo er zehn Jahre später an jener Metropolisansynode teilnahm, so wäre er, wenn wir die Angabe des Epitaphs damit kombinieren, er habe 40 Jahre lang außerhalb seiner Diözese gelebt, im Jahre 608 gestorben. Diese Berechnung paßt auch zu der letzten Angabe der Grabinschrift. 608 ist ein Jahr der elften Indiktion.

Diese Hypothese läßt sich durch ein negatives Argument noch stützen. Im Jahre 590 oder 591 versammelte sich eine Anzahl von Bischöfen des lango-

⁵⁹ Lenel a.a.O.; der Text der Synodalakten bei Cessi, Documenti . . . S. 7 ff. Nr. 6; vgl. Cessi, Nova Aquileia a.a.O., Kehr a.a.O.

⁶⁰ ed. Cessi S. 88 Nr. 50. ⁶¹ Bes. Hist. Lang. II, 31—32.

⁶² Ludo Moritz Hartmann a.a.O. II, 1 S. 34 ff.

⁶³ Ludo Moritz Hartmann a.a.O. II, 1 S. 36.

bardischen Festlandes, die ihren Frieden mit den Eroberern gemacht hatten, auf einer Synode in Marano.⁶⁴ Sie drohten dem oströmischen Kaiser Maurikios, sich völlig mit den Langobarden gleichzuschalten, wenn er im Drei-Kapitel-Streit weiterhin gegen die Schismatiker vorgehen werde. Unter ihnen fehlt der Bischof von Oderzo! Weshalb? Hatte er es nicht verstanden, mit den neuen Landesherren auszukommen? War er Katholik und deshalb den Langobarden verhaßt, die zunächst nur die Schismatiker tolerierten? War er „pro causa fidei“ des Landes vertrieben?

Wir wissen es nicht. Wenn — wie wir es vermuten — Marcian im Jahre 608, ein Jahr nach der Spaltung, in Santa Eufemia bestattet wurde, so muß er wie der neue Patriarch Candidian orthodoxer Katholik und kein Schismatiker gewesen sein, wenn ihm seliges Angedenken und Verbannung um des rechten Glaubens willen nachgerühmt werden. Dann muß er aber politisch auf seiten der Griechen und gegen die Langobarden gestanden haben. Das paßt zu allem, was wir über den Marcian des Epitaphs und den Bischof von Oderzo zu sagen wußten.

Wir sind am Ende. Bischof Marcianus war kein Patriarch von Aquileia oder von Grado; das ist wohl gewiß. Er könnte aber sehr wohl jener Bischof von Oderzo gewesen sein. Die Unsicherheit einer harten Zeit, die einen Mann ein Menschenalter lang aus seinem Amte vertrieb und in der Fremde sterben ließ, läßt uns nur ahnen und vermuten, nicht aber mit völliger Evidenz beweisen, wer der Tote in Santa Eufemia war.

⁶⁴ Die „Akten“ ed. Cessi S. 14 ff. Nr. 8, = M 6 Epist. I, 17 ff.

Zu einigen päpstlichen Legationen nach Böhmen und Mähren im 12. Jahrhundert

Von R. W e n s k u s

I.

Ehe die Ergebnisse historischer Hilfswissenschaften Irrtümer in historischen Darstellungen zu korrigieren vermögen, pflegt eine gewisse Zeit zu vergehen. Als J. Bachmann seine bekannte Arbeit über die päpstlichen Legaten in Deutschland und Skandinavien¹ verfaßte, waren bereits zahlreiche Böhmen und Mähren betreffende Urkunden als moderne Fälschungen Anton Boczezs erkannt worden. Gustav Friedrich hat sie in seinem *Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae* schon fortgelassen,² ohne allerdings näher auf diese Fälschungen einzugehen. Da sie jedoch inzwischen in zahlreiche, vielbenutzte Handbücher aufgenommen worden waren,³ stifteten sie weiterhin bei Forschern, die sich nicht speziell mit böhmisch-mährischer Geschichte beschäftigten, einige Verwirrung. Auch J. Bachmann ist davon nicht auszunehmen.

Unter den Fälschungen Boczezs befindet sich ein vom 11. Oktober 1147 datierter Brief Papst Eugens III. an Bischof Heinrich von Mähren,⁴ in dem dieser zu einer Synode nach Trier zum 21. März 1148 eingeladen wird. In diesem Brief wird ein päpstlicher Subdiakon Johannes als Überbringer genannt. Bachmann bringt dieses Schreiben in Zusammenhang mit dem Ausgang des Wendenkreuzzuges von 1147⁵: „Wahrscheinlich wollte Eugen III. sich mündlich Bericht über die Vorgänge in Mecklenburg und Pommern erstatten lassen“. Bachmann beruft sich dabei auf einen Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Mähren, der schon vor dem Kreuzzug geschrieben sein soll und in dem der Papst den Bischof auffordert, ihm über den Verlauf des Zuges zu berichten: *de progressu talis expeditionis certiorum me reddere minime omittas*.⁶ Doch auch dieser Brief gehört zu den Machwerken Boczezs.

¹ Die päpstlichen Legaten in Deutschland und Skandinavien (1125—1159), Hist. Studien H. 115, Berlin 1913.

² Tom. I, Pragae 1904/07 S. XI.

³ z. B. Ph. Jaffé-S. Loewenfeld, *Regesta pontificum Romanorum* . . . I/II, 1885; C. J. Erben, *Regesta diplomatica necnon epistolaria Bohemia et Moraviae I*; verschiedene Bände von Migne PL und der Jahrbücher d. Dt. Reiches usw.

⁴ Cod. dipl. et epist. Moraviae I, Olomucii 1836, S. 259 Nr. 278; Migne PL 180, 1284; J.-L. 9147; Erben Reg. 273.

⁵ Bachmann S. 82 f.

⁶ Cod. dipl. et epist. Moraviae I S. 258 Nr. 277; Migne PL 180, 1262; J.-L. 9110; Erben Reg. 272.

Der Subdiakon Johannes hatte angeblich noch eine weitere Aufgabe, für die die Hilfe des Bischofs erbeten wurde. Er sollte einen Streit zwischen einem vertriebenen Herzog und seinen Verwandten schlichten (. . . ut eidem filio nostro in pertractanda inter ducem expulsum et germanos eius concordia et componenda, si fieri potest, diligenter assistas). Da von einem erneuten Ausbruch des Streites zwischen Wladislaw II. von Böhmen und seinen mährischen Verwandten nichts bekannt ist, der Herzog und vielleicht auch Konrad von Znaim⁷ sich auf dem Kreuzzug befanden, glaubt Bachmann,⁸ daß der polnische Erbfolgestreit gemeint war. Daß Bischof Heinrich hier vermitteln sollte, ist jedoch keinesfalls mit seinen Interessen als „Grenzbischof“ zu erklären. Schließlich erscheint es auch merkwürdig, daß im Briefe des Papstes nichts von der Exkommunikation des Polenherzogs erwähnt ist.⁹ Es scheint eher alles dafür zu sprechen, daß Boczek in dieser Fälschung alle Fakten frei erfunden hat. Diese Ansicht wird dadurch gestützt, daß Bachmann genötigt ist, neue Konstruktionen zu errichten, um das Schweigen des jungen Königs Heinrich (VI.) in seinem Briefe an Papst Eugen III. zu erklären.¹⁰ In diesem Briefe verwendet er sich u. a. für seine Tante Agnes, die ebenfalls exkommunizierte Gemahlin des vertriebenen Herzogs Wladislaw II. von Polen, ohne ein Wort von einem Vermittlungsversuch des angeblichen Subdiakons Johannes zu erwähnen. Auch in Eugens III. Antwortbrief vom 1. April 1148¹¹, in dem er die Bitte Heinrichs zu erfüllen verspricht, ist — und das wiegt noch schwerer — kein Wort davon zu finden. Bachmann versucht diesen Umstand damit zu erklären, daß Eugen III. den Mißerfolg verschweigen oder „seine Gnade in helleres Licht setzen wollte, da er selbst ja einst die vom Gnesener Erzbischof über Wladislaw II. verhängte Exkommunikation bestätigt hatte“,¹²

Damit sind die Unstimmigkeiten in der Boczek'schen Fälschung noch nicht erschöpft. Wir erwähnten schon, daß der Bischof von Mähren darin aufgefordert wird, zum 21. März zu einer Synode nach Trier zu kommen (*proxima dominica, qua cantatur Letare Jerusalem apud Treuerim* . . .). Die Vorlage Boczeks ist augenscheinlich eine Einladung Eugens III. an die Bischöfe und Äbte der Salzburger Provinz zu einem concilium nach Troyes gewesen (*proxima dominica, qua cantatur Laetare Jerusalem . . . apud Trecas* . . .),¹³ die vom 12. Oktober 1147 aus Auxerre datiert ist. Da die Synode jedoch weder in Trier noch in Troyes stattgefunden hat, sondern zum gleichen Termin in Reims, wäre zu erklären, warum Boczek, wenn er die Ortsangabe überhaupt ändern wollte, nicht den tatsächlichen Ort eingesetzt hat. Anscheinend hat er ihn nicht gewußt. Doch muß ihm bekannt gewesen sein, daß sich Eugen III. im Winter 1147/48 in Trier aufhielt (30. November 1147 bis Mitte Februar 1148), denn er hat eine andere Fälschung — ebenfalls einen Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Mähren — zum 18. Dezember aus Trier datiert.¹⁴ Offenbar war ihm nicht bekannt, daß der Papst sich bereits am 15. Februar auf dem Wege nach Reims (über Metz - Verdun) befand.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die besprochene Fälschung Boczeks auch als Fälschung kein Meisterwerk war, da sie einen bedenklichen Mangel an

⁷ Vgl. B. Bretholz, Geschichte Böhmens und Mährens bis zum Aussterben der Přemysliden (1306) S. 248.

⁸ Bachmann S. 84 f. Anm. 3.

⁹ Nach Bachmann fällt diese Tatsache nicht ins Gewicht.

¹⁰ St. 3607; Ph. Jaffé, Wibaldi epist. (Mon. Corbeiensia), in Bibl. rer. Germ. I S. 145 Nr. 68.

¹¹ J.-L. 9213; Ph. Jaffé (wie Anm. 10) I S. 154 f. Nr. 80.

¹² Bachmann S. 86 ¹³ Germ. Pont. I p. 24.

¹⁴ J.-L. 9163 (6371); A. Boczek C. D. M. I S. 259 f. Nr. 229.

Übersicht über die politische Lage der Zeit und das Itinerar sowohl des Papstes als auch der böhmisch-mährischen Fürsten erkennen läßt. Sicher dürfte jedenfalls sein, daß hinter dieser Fälschung keine Fakten stehen. Wir können sie nicht wie manche anderen modernen Fälschungen, als Rekonstruktion einer verlorenen Urkunde ansehen, bei der nur unterlassen wurde, ein Sternchen vor die Nummer zu setzen. Die Legation des Subdiakons Johannes und die damit verbundenen Konstruktionen sind aus den Darstellungen zu streichen.

II.

Eine weitere der von Johannes Bachmann aufgeführten Legationen ist umzudatieren. Nach Bachmann scheint ein Kardinal Johannes vor 1130 in Böhmen tätig gewesen zu sein.¹⁵ Dies schließt er aus einem im Codex Udalrici¹⁶ überlieferten Brief Bischof Ottos von Bamberg an den ihm befreundeten Bischof Meginhard von Prag. Der Prager Bischof wurde als Fremder — *miser alienigena* nennt ihn sein Amtsbruder Heinrich Zdik von Olmütz in der Leichenrede — in seiner Diözese stark angefeindet.¹⁷ Er wurde zuerst von einem der Verschwörer gegen das Leben des Herzogs Sobieslav als Anstifter des Mordanschlages bezeichnet, gerade als er sich auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem befand. Als er im Laufe des Jahres 1131 zurückkehrte, übertrug der Herzog die Untersuchung dem Mainzer Erzbischof und dem Bischof von Bamberg. Sie ergab die völlige Unschuld Meginhards. Damit hörten die Zwistigkeiten nicht auf. Besonders von seinem Domkapitel wurde gegen ihn bei der Kurie intrigiert, die 1133 einen Legaten, dessen Name in der Quelle — dem Kanonikus von Vyšehrad¹⁸ — nicht genannt wird, nach Böhmen schickte. Der Legat entbot daraufhin Meginhard vor den Papst. Der Bischof begab sich jedoch nicht nach Rom, sondern wandte sich an den Erzbischof von Mainz. Auf einer Synode im Oktober 1133 konnte dann Meginhard in Mainz alle Anschuldigungen widerlegen.¹⁹ Über den Charakter dieser Anschuldigungen sagt der Kanonikus nichts aus.

¹⁵ Vgl. S. 20 f., 218.

¹⁶ J. G. Eccard, *Corp. hist. med. aevi* II S. 370 Nr. 364; Ph. Jaffé, *Bibl. rer. Germ.* V S. 416 f. Nr. 239. Wir können dabei wohl voraussetzen, daß die sachlichen Angaben des hier überlieferten Briefes der Wirklichkeit entsprachen. F. J. Schmale, *Fiktionen im Codex Udalrici*, in: *Zeitschrift f. bayerische Landesgesch.* 20 (1957) S. 445 ff. hat zwar nachgewiesen, daß in diesem Brief wie in anderen Schreiben des Codex von offenbar ganz verschiedener Herkunft eine lombardische Mustersammlung von Arengen (A) benutzt worden ist, doch betrifft dieses Schreiben ja zeitgleiche speziell bambergische Beziehungen. Zudem beschränkt sich die Entlehnung nur auf einige allgemeine Sätze (Vgl. Anhang XVIII bei F. J. Schmale a.a.O. S. 473). F. J. Schmale (a.a.O. S. 459) gibt in diesem besonderen Fall auch zu, daß das Schreiben „vielleicht echt sein kann, aber zumindest mit Hilfe von A verfaßt ist“. Übrigens spricht dann schon die Benutzung dieser Mustersammlung, die zu 1130/32 angesetzt wird (F. J. Schmale a.a.O. S. 442), gegen die Datierung des Briefes durch Bachmann („vor 1130“).

¹⁷ Vgl. zum folgenden die Biographie des Bischofs von W. Wostry, in: *Sudetendeutsche Lebensbilder*, hrsg. v. E. Gierach, Reichenberg o. J. (1930) S. 18—23.

¹⁸ MG SS IX 137.

¹⁹ MG SS IX 139; Meginhards Anwesenheit in Mainz im Oktober 1133 ist weiterhin durch zwei Urkunden bezeugt [UB Halberstadt I S. 141 f. Nr. 170 u. St. 3286 (Mon. Boica 29 S. 260 Nr. 458)]. Vgl. Böhmer-Will. *Reg. archiep. Magunt.* I S. 298 Nr. 263.

Bachmann verbindet die zuletzt genannte Legation mit der des Kardinals Martin von S. Stephano in Celio monte, der vielleicht über Böhmen reiste.²⁰ Es könne sich um keine besondere Legation handeln, sonst sei nicht einzusehen, warum der Legat nicht an Ort und Stelle entschied, während wir bei der Annahme einer Identität mit Martin dieser Schwierigkeit enthoben seien, da Böhmen nicht in seinen Legationsbezirk gehörte.²¹

In dem Brief Ottos von Bamberg an Meginhard wird nun auf die Schwierigkeiten angespielt, über die sich der Prager Bischof bei seinem Bamberger Freund beklagte: *qui (sc. ordinator vestri d. h. Erzbischof Adalbert I. von Mainz) ante ordinationem vestram ita diligenter ordinem et libertatem electionis vestrae examinavit, ut iam amplius ista retractari non oporteat. Miramur etiam, quomodo nunc sibi contrarii sint illi, qui tunc, dato consensu, tam ordinationi quam electioni vestrae interfuerunt.* Bachmann glaubt, daß dieser Brief, in dem Meginhard an den Kardinal Johannes verwiesen wird, noch vor 1130 fallen muß, „da das Einvernehmen zwischen Meginhard und dem Herzoge noch nicht durch das Attentat auf letzteren gestört erscheint. Otto von Bamberg rät dem Bischof vielmehr *„Ducem insuper et principes terrae . . . conciliate vobis“*. Dementsprechend setzt er die Legation des Johannes vor 1130 an.

Auch Ph. Jaffé hatte diesen Brief schon in das Jahr 1129 gesetzt, indem er sich auf den Kanonikus von Vyšehrad bezog, der zu diesem Jahr²² von der Wiederherstellung des Wissegradense monasterium durch Herzog Sobieslaw berichtet. Die bei dieser Gelegenheit erwähnte Legation des Bischof Johannes von Tusculum bezieht sich jedoch nicht auf diese Wiederherstellung, sondern auf die in ihrer Datierung unklare Gründung im 11. Jahrhundert, angeblich unter Papst Alexander II. Es ist also nicht nötig, mit Jaffé aus dem Bischof Johannes von Tusculum einen Bischof Johannes von Ostia zu machen.²³ Das hat Bachmann richtig gesehen.²⁴ Zweifelhaft bleibt jedoch seine Behauptung, daß Alexander II. tatsächlich eine Legation unter Kardinalbischof Johannes von Tusculum nach Böhmen gesandt habe. Denn die bei Cosmas von Prag inserierte Urkunde Alexanders II. von [1070] Mai 9,²⁵ auf die er sich in diesem Falle bezieht, ist eine Fälschung des 12. Jahrhunderts,²⁶ bei der umstritten bleibt, was auf echte Überlieferung zurückzuführen ist. O. Schumann, der die päpstlichen Legaten der Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V. bearbeitet hat, dürfte diese angebliche Legation übersehen haben.²⁷

Übrigens hat sich auch K. Pivec²⁸ durch Jaffé verleiten lassen, die Legation des Johannes von Tusculum in das Jahr 1129 zu setzen. Er weist jedoch einen Zusammenhang mit dem im Brief Ottos von Bamberg genannten Kardinal

²⁰ S. 35. ²¹ S. 35 Anm. 3. ²² MG SS IX 134.

²³ Bibl. rer. Germ. V S. 418 Anm. 2. ²⁴ S. 20 Anm. 1.

²⁵ ed. Bretholz SS. rer. Germ. in us. schol. S. 253 f.

²⁶ Vgl. G. Friedrich, Cod. dipl. et epist. Regni Bohem. I S. 365 Nr. 384.

²⁷ O. Schumann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland zur Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V. (1056—1125). Diss. Marburg 1912. In dem Brief Siegfrieds von Mainz an Alexander II. (Jaffé, Bibl. rer. Germ. V S. 68 f. Nr. 36) wird eine Legation nach Deutschland erwähnt, die in diese Zeit fällt. Der Brief enthält jedoch keine Angabe des Namens des Legaten. Nach Schumann S. 14 läßt sich über die Persönlichkeit nichts vermuten. Auch wird über böhmische Angelegenheiten kein Wort verloren. Die sonstigen Quellen über die päpstlichen Legaten in Böhmen in den letzten Jahren Alexanders II. und den ersten Jahren Gregors VII. sind widerspruchsvoll und enthalten den Namen Johannes nicht; vgl. O. Schumann S. 17 ff.

²⁸ MOIG 48 (1934) S. 379 f.

Johannes ab, da der Kanonikus den angeblichen Legaten Johannes von Tusculum nur als Überbringer der vom Papste dem monasterium Vyšehrad verliehenen Mitra und Sandalen nennt. Daher bleibt sein Ansatz für die weitere Erörterung ohne Konsequenzen.

Die Begründung Bachmanns für den Ansatz der Legation unter Kardinal Johannes in die Zeit vor 1130 ist ebenfalls nicht stichhaltig. Das Einvernehmen zwischen Bischof Meginhard von Prag und Herzog Sobieslaw war völlig wiederhergestellt worden, nachdem der Bischof sich vom Verdacht gereinigt hatte, an dem erwähnten Mordanschlag beteiligt gewesen zu sein. W. Wostry weist richtig darauf hin, daß das spätere Verhältnis des Herzogs zum Bischof erkennen läßt, daß Sobieslaw den Schiedsspruch für gerecht und den Bischof für gerechtfertigt hielt.²⁹ Weiterhin ergibt sich, daß der Brief des Bamberger Bischofs diesen als engen Freund Meginhards von Prag erweist. Da dieses Verhältnis dem Herzog sicher nicht unbekannt geblieben wäre, wenn es zu jener Zeit (vor 1130 bzw. 1131) schon bestanden hätte, erschiene es vom Standpunkt Herzog Sobieslavs als Widersinn, gerade dem Freunde des Angeklagten die Entscheidung über die Berechtigung der Anklage zuzugestehen.

W. Wostry nimmt zwar ein solches Zugeständnis an³⁰ und glaubt daraus entnehmen zu können, daß der Herzog von vornherein nicht an die Schuld Meginhards in der ganzen angegebenen Schwere geglaubt habe. Diese Auffassung entstand jedoch nur aus dem Fehlsatz des Briefes Otto von Bamberg durch Dobner, Boczek, Erben und G. Friedrich³¹ in die Zeit vor dem Prozeß, ein Ansatz, der noch weit weniger begründet ist als der Jaffés und Bachmanns. Denn einmal ist in dem Brief Ottos von Bamberg von einer Mordanklage nicht die Rede; dagegen wird die Anfechtung der Wahl Meginhards als Grund der Schwierigkeiten bezeichnet, mit denen dieser zu kämpfen hatte.³² Schließlich wäre, wenn der Herzog als Hauptkläger und -gegner gemeint gewesen wäre, der Ratschlag des Bamberger Bischofs unverständlich: *Ducem insuper et principes terrae, precipue Olomucensem episcopum conciliate vobis . . . Sic rebus domi compositis, tum denique in curia Romana rem vestram agite . . .* Offensichtlich ist hier nicht der Herzog derjenige, der die Anklage betreibt. Da die Kurie überzeugt werden soll, scheinen es kirchliche Gründe zu sein, die zu den Unannehmlichkeiten geführt haben. Damit dürfte der Brief aus der Vorgeschichte des ersten Prozesses gegen Meginhard, bei dem es sich um die Anstiftung zum Mord an Herzog Sobieslaw handelte, zu streichen sein.

Von Karl Pivec wird nun der Brief Ottos von Bamberg in das Jahr 1133 datiert.³³ Er verbindet dabei jene Stelle, an der der Kanonikus von Vyšehrad über die späteren Ränke der Domherren Meginhards gegen ihren Bischof berichtet, mit den schon oben³⁴ zitierten Sätzen Ottos von Bamberg.³⁵ Der Abschnitt des Kanonikus lautet³⁶: *Eodem tempore legatus apostolici veniens, Megnardum episcopum in multis detestandis criminibus accusavit, et accusatum ad audientiam*

²⁹ Sudetendeutsche Lebensbilder S. 21. ³⁰ Wostry S. 20.

³¹ Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae I S. 125.

³² Vgl. die oben S. 145 zitierten Sätze; J. Bachmann S. 21 Anm. 2.

³³ MÖIG 48 (1934) S. 380. ³⁴ S. 145.

³⁵ Bereits G. Friedrich hat in einer Fußnote des Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae I S. 127 Anm. 117/9 den Kardinal Johannes des Briefes mit dem zum Jahre 1133 von dem Kanonikus von Vyšehrad erwähnten Legaten in Verbindung gebracht, allerdings ohne daraus weitere Konsequenzen für die Datierung des Briefes zu ziehen.

³⁶ MG SS IX 138.

apostolici, ut de imposito sibi crimine se expiaret, venire iussit; coniuraverant enim quidam ex eius monasterio perversi fratres contra eum, quatenus privatum sua dignitate turpiter pellerent a sede.

Unter den Verbrechen, deren Meginhard von seinen Domherren bezichtigt wurde, waren offenbar Unregelmäßigkeiten bei der Wahl besonders schwerwiegend. Im Brief Ottos von Bamberg wird, wie wir sahen, Meginhard angeraten, zuerst den Herzog und die principes terrae, vor allem den Bischof von Olmütz für sich zu gewinnen. Erst dann soll er Schritte bei der römischen Kurie unternehmen. Auch nach dieser Quelle scheinen also Herzog und Große nicht die treibenden Kräfte der Konspiration zu sein. Zu diesen gehörten jedoch Personen, die bei der Wahl eine Rolle gespielt hatten, da Otto ja seine Verwunderung darüber ausdrückt, daß nunc sibi contrarii sint illi, qui tunc, dato consensu, tam ordinationi quam electioni vestrae interfuerunt. Damit ergibt sich ein Hinweis auf den Klerus der Prager Diözese. Obwohl sich erst später (seit 1139) der Wahlkörper auf das Domkapitel einschränkt,³⁷ wird schon hier der Klerus der Kathedrale eine hervorragende Rolle gespielt haben. Nach dem oben zitierten Satz des Kanonikus waren es aber doch quidam ex eius monasterio perversi fratres, die hinter der Anklage standen. Wir werden also Karl Pivec zustimmen, daß sich die angeführte Stelle aus dem Brief des Bischofs auf den Gegensatz zwischen dem Prager Bischof und seinen Domherren bezieht.³⁸

Der Legat Johannes verwies nach der Aussage des Kanonikus von Vyšehrad den Bischof an den päpstlichen Stuhl. Weshalb sich Meginhard schließlich in Mainz vor seinem Metropolitener recht fertigen durfte,³⁹ bleibt unklar. Wenn W. Bernhardi⁴⁰ glaubt, daß der Legat die Angelegenheit selbst dem Metropolitener übergeben habe, widerspricht dies der einzigen Quelle, die wir über den Vorfall besitzen. Auch Otto von Bamberg rechnete mit einer Verweisung an den Papst: Interim ita vobis providete, ut si necesse fuerit, intrare Italiam non dubitetis. Aus diesem Rat ersehen wir jedenfalls, daß es kaum Otto von Bamberg war, der Meginhard veranlaßte, nicht nach Rom zu gehen, sondern sich an den Metropolitener zu wenden. Auch die Vermutung, daß der Gegensatz Innozenz' II. zu Anaklet II. bei dieser Entscheidung mitspielte, ist unwahrscheinlich, da sowohl der Metropolitener als auch der Bamberger und Prager Bischof auf der Seite Innozenz' II. standen.

Der Rat Ottos an Meginhard, selbst nach Italien zu gehen, ist ein Hinweis für die Unmöglichkeit einer Datierung in das Jahr 1131: Vom Herbst 1130 bis zum Frühjahr 1132 befand sich Innozenz II. überhaupt nicht in Italien. Dagegen ergibt ein Ansatz in das Jahr 1133 auch in dieser Hinsicht keine Schwierigkeiten.

Wir werden also gegen Bachmann die Legation des Kardinals Johannes in das Jahr 1133 zu setzen haben.

R. Wenskus

³⁷ H. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte I² (1954) S. 335.

³⁸ MÖIG 48 (1934) S. 380.

³⁹ MG SS IX 139.

⁴⁰ Jbb. Lothar v. Supplinburg S. 420.

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. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Eugen Seiterich, Freiburg i. Br., hersg. von Josef Höfer und Karl Rahner, II. Band: Barontus-Cölestiner. Freiburg (Herder) 1958. XIV S. und 1256 Sp., 9 Kt., 24 Taf., geb. DM 77.—.

Der erste Band des LThK wurde im vorigen Jahrgang der ZKG S. 321 f. zur Anzeige gebracht. Ich möchte das dort zur allgemeinen Charakteristik des Unternehmens und seiner Anlage Gesagte nicht noch einmal raumfüllend wiederholen. Alle Vorzüge, die am ersten Bande zu rühmen waren, gelten ohne Einschränkung genau so für den zweiten, der auch wieder mit verschiedenen Karten und guten Abbildungstabellen geschmückt ist. Der Kirchenhistoriker findet erneut für alle ihn interessierenden Fragen reiches Material. Dieser Band bringt u. a. die Bischofs- und Bußartikel und behandelt die lange Reihe der Benedikte (Benediktiner, Benediktinerinnen, Benediktinerregel), Bernhards (dazu das „Bernhardinische Zeitalter“ von Wolter), Bonifaze und Clemens'. Ich kann nur ein paar Stichworte herausgreifen. Für das Altertum seien genannt „Chalkedon“ und „Christologie“ von einem unübertrefflichen Sachkenner, nämlich Grillmeier, verfaßt, und der ungewöhnlich lange Artikel über die altkirchliche Bußdisziplin (9 Spalten!) von K. Rahner; er betont u. a. eindringlich die keineswegs allgemein bekannte Tatsache, daß bis zum Neuansatz der Buße bei den Iroschotten im 6./7. Jhd. das ganze Abendland nur die einmalige Buße gekannt hat. Beachtlich sind auch die byzantinischen Artikel über das Reich und die theol. Literatur (H.-G. Beck), Kunst (Sas-Zaloziecky) und Kirchenmusik (Fellerer). Zu „Basilika“ (Voelkl) gehört auch ein eigener Abschnitt über „die liturgische Einteilung“ der Basiliken (Fruatz). Wenn Iserloh in seinen Ausführungen zu „Bonifatius, Apostel Deutschlands“ mit Recht betont, daß dieser Titel „zu eng“ sei, „um die volle Bedeutung des Heiligen hinreichend zu kennzeichnen“, so muß man doch festhalten, daß er in anderer Hinsicht wieder zu weit ist: Bonifatius ist unter keinen Umständen „der“ Apostel Deutschlands schlechthin. Auch die späteren, insbesondere die reformationsgeschichtlichen Abschnitte sind von ruhiger Sachlichkeit. Ich nenne „Baseler Konzil“ (Villinger), „Bauernkrieg“ (mit richtiger Kennzeichnung von Luthers Stellungnahme, Zoepfl), „Bartholomäusnacht“ (mit einer erklärenden Apologie des päpstlichen Verhaltens, J. Grisar), „Calvin“ und „Calvinismus“ (Zeeden, „Lehre“ von Marlet).

Natürlich werden die „Catholica“ immer in erster Linie beachtet: der Bismarck-Artikel (Sacher) handelt besonders vom Kulturkampf. Die Bonner evangelisch-theol. Fakultät erhält 3½ Zeilen gegenüber 26 Zeilen für die katholische, und „Bayern“ bringt ganze 10 Zeilen über „die ev. Kirche in B.“. „Berlin“ berücksichtigt — dies ist doch zu bedauern — ausschließlich das katholische Berlin. Die Artikel über die Bibel oder über spezielle Probleme wie die „Brüder Jesu“ (Blinzler) wird man als Nicht-Katholik vor allem zur Hand nehmen, um sich über den katholischen Standpunkt zu informieren. Doch werden für einige spe-

ziell evangelische Dinge auch evangelische Autoren herangezogen. Ulr. Pretzel behandelt das deutsche Bibelarchiv, Wolfg. Böhm das „Bußsakrament im prot. Glaubensverständnis“, der Prior Roger Schutz die „Communauté de Taizé“ (unter dem Stichwort „Cluny, Taizé“). Bis in die neueste Zeit reicht die Information: Deuerlein unterrichtet auf zwei Spalten über die „Christlich-demokratische Union“, und unter „Breslau“ findet man einen eigenen Abschnitt über „die Lage seit 1945“ (Kaps). Hier heißt es u. a.: „Der Erzbisch. Stuhl ist weiterhin unbesetzt, da unter Beibehaltung des jurist. Status v. vor 1945 seitens des Hl. Stuhles sich die Jurisdiktion des Kapitularvikars auf die gesamte Diözese erstreckt und für die Gebiete östlich der Oder-Neiße-Linie lediglich ruht. Das Domkapitel existiert in Westdeutschland weiter und wird laufend ergänzt.“

Während die Zahl der Stichworte und auch der Verweistichworte, wie früher bemerkt, sehr groß ist, vermißt man gelegentlich Verweisungen innerhalb der einzelnen Artikel selbst. Wer wird den Abgar-Brief unter „Briefe, apokryphe“ suchen, wenn der Abgar-Artikel darauf nicht Bezug nimmt? Auch bei „Basileios“ fehlt eine entsprechende Verknüpfung mit der erst mehrere Seiten später auftauchenden „Basiliusregel“. Aber das sind kleine Schönheitsfehler, von denen wohl kein Lexikon der Welt ganz frei ist. Aufs Ganze gesehen, ändern sie nichts an dem hervorragenden Wert dieses Werkes, das seiner Bedeutung nach zwischen einer präzisen Orientierungshilfe und einem soliden Handbuch geschickt die Mitte hält.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Alte Kirche

Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuß (= Texte und Untersuchungen 61). Berlin (Akademie-Verlag) 1957. XLVII, 463 S. brosch. DM 66.—.

Mit diesem schönen Band tritt Joseph Reuß würdig die Nachfolge seines Lehrers Karl Staab (Paulus-Kommentare aus der griechischen Kirche, NTliche Abhandlungen 15, Münster 1933) in der Herausgabe der fragmentarisch in Katenen erhaltenen Kommentare an. Wir haben noch zwei weitere Bände zu erwarten: Lukas- und Johannes-Kommentare, ebenfalls aus Katenen gesammelt. Damit werden wir einen großen Schatz von bisher unbekannten oder schlecht zugänglichen Kommentaren zum NT in kritischer Edition besitzen, die für die NTliche Wissenschaft, für die Auslegungsgeschichte und für die verschiedenen Disziplinen der Patristik von großer Bedeutung sind.

Wie damals Staab hat Reuß seiner Ausgabe eine Untersuchung über die betreffenden Katenenhandschriften, ihre Familien und die evtl. vorhandenen, meist ungenügenden Ausgaben vorangeschickt (Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. NTliche Abh. 18, 4. 5. Münster 1941), mit der bereits auch Vorarbeiten für den angekündigten Band der Johanneskommentare geleistet sind. (Die Lukas-Katenen sind schon früher von Joseph Sickenberger untersucht worden).

Staab konnte fragmentarische Paulus-Kommentare von elf Autoren vorlegen: von Didymus, Euseb von Emesa, Acacius von Cäsarea, Apollinaris, Diodor, Theodor von Mopsuestia, Severian von Gabala, Gennadius von Konstantinopel, Oikumenius von Trikkia, Photius von Konstantinopel, Arethas von Cäsarea. In der von Reuß veranstalteten Sammlung begegnen wir einer solchen Vielfalt nicht; von den elf eben genannten Autoren sind hier nur drei vertreten: Apollinaris von Laodicea, Theodor von Mopsuestia und Photius von Konstantinopel. Dafür kommen drei andere dazu: Theodor von Heraklea, Theophilus von Alexandrien und Kyrill von

Alexandrien. In einer Gruppe für sich sind unter einem nicht lokalisierten „Theodor“ außerdem die Fragmente zusammengestellt, die sich nicht mit Sicherheit auf Grund von äußeren Kriterien den Bischöfen von Heraklea oder Mopsuestia zuweisen lassen. Die Katenenhandschriften zum Matth. Ev. weisen zwar eine erheblich größere Anzahl von exzerpierten Autoren auf, aber in den Fällen, die zur vorliegenden Ausgabe nicht herangezogen wurden, handelt es sich entweder um Fragmente aus Kommentaren, die uns in vollständiger Überlieferung bekannt sind, oder um solche aus Schriften, die keine Kommentare sind, sondern nur gelegentlich exegetische Bemerkungen enthalten.

Die Menge der erhaltenen Texte ist für die einzelnen Autoren natürlich ganz verschieden. Am meisten ist uns von Kyrills Kommentar erhalten geblieben: ca. 116 Seiten; es folgt Apollinaris mit ca. 53 Seiten, die beiden Theodore haben ungefähr gleich viel, je ca. 40 Seiten (wozu noch 14 Seiten „Theodor“ kommen), von Theophil von Alexandrien sind schließlich ganze drei Fragmente übrig. Fragmente, die ein Doppellemma zwei Autoren zuteilt, werden bei jedem Autor mitgezählt, aber nur einmal abgedruckt. Gelegentlich sind Fragmente in verschiedenen Fassungen überliefert (entstanden durch Verkürzung längerer Texte), sie wurden parallel gedruckt.

Die Einleitung des Herausgebers (S. IX—XLV) legt Rechenschaft ab über die Prinzipien der Edition. Nicht die älteren Ausgaben, sondern in jedem Fall die Handschriften werden zugrundegelegt. Zu jedem Fragment ist der Fundort in den Handschriften im Apparat zum Text angegeben. Über die Handschriften ist in Reuß' früheren Publikationen alles Nötige gesagt; dafür wird hier in der Einleitung neben der Zuverlässigkeit der Texte die Zuverlässigkeit der Lemmata behandelt, die für die Identifikation des Autors eines Fragments eine entscheidende Rolle spielt. In jedem einzelnen Fall wurde der Text der Matth.-Homilien des Johannes Chrysostomus verglichen, die vielfach den Grundstock der Katenen bilden. Chrysostomus-Exzerpte können sich daher auch unter anderen Namen verbergen und tun es in der Tat nicht selten: manchmal gehört ein ganzes Fragment in die Homilien des Johannes, häufiger noch ist der Fall, daß Texte des Chrysostomus mit einem anderen Text am Anfang oder am Ende ohne jede Kennzeichnung verbunden sind, oder daß zwei Fragmente durch einen Chrysostomus-Text unsichtbar zusammengeleimt wurden. Diese mühevolle Arbeit des Herausgebers hat zur Sicherung der Authentizität der Fragmente erheblich beigetragen; sie zeigt aber auch, daß die Lemmata in Katenen (und Florilegien) nicht letzte wünschenswerte Sicherheit über die Zugehörigkeit eines Textes bieten können — obwohl sie meist die einzigen äußeren Kriterien sind. „Bei manchen Fragmenten wird der wirkliche Verfasser wohl nie mehr sich mit Sicherheit feststellen lassen, da bereits bei den besten und ältesten Textzeugen eine Mannigfaltigkeit in der Autorenangabe vorliegt. Bleibt so für den Patrologen der Autor unbestimmt, so weiß doch wenigstens der Exeget, wie ein Schriftsteller der alten Kirche ein Wort des Matthäus-Evangeliums verstanden hat“ (S. XXI). Das gilt nicht nur für manche der Texte mit Doppellemma.

Jede neue Edition von Fragmenten ist sozusagen die Probe auf vorangegangene Ausgaben gleichartiger Texte. So kann auch Reuß die folgenden literarkritischen Fortschritte und Verbesserungen buchen: manche Fragmente aus Klostermanns Ausgabe der Matthäus-Erklärung des Origenes (GCS) erweisen sich jetzt als unecht (Klostermann selber hatte auf Unsicherheit hingewiesen). — Schon früher hatte Reuß nachgewiesen, daß der sog. Matth.-Kommentar des Petrus von Laodicea eine Katene ist; die hier vorgelegten Identifizierungen von Texten, die bei „Petrus von L.“ vorkommen, zeigen es erneut. — Das gleiche gilt für den sog. Markus-Kommentar des Viktor von Antiochien. — Bei der Besprechung der Apollinaris-Texte werden Korrekturen zu Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den jüdenchristlichen Evangelien (TU 37, 1. 1911) angebracht. — Devreese wird getadelt, weil er in seinem Essai sur Théodore de Mopsueste (Studi e Testi 141. 1948) die Hinweise von Reuß (1941) auf die reiche Zahl von Matth.-Fragmenten dieses Antiocheners nicht beachtet hat; man muß also den jetzigen Fundort in dem

Buch von Devreesse nachtragen. — Bei Kyrill von Alexandrien ist zu beachten, daß in die Matth.-Katenen auch Stücke aus den Lukas-Homilien aufgenommen wurden. Zu Reuß S. XXXVI Anm. 8 kann ergänzt werden, daß die syrische Version von Kyrills Lukas-Kommentar, die Chabot im CSCO herausgegeben hat, in der fortlaufenden Zählung die Nr. 70 hat; außerdem ist in dieser Reihe jetzt auch eine Übersetzung erschienen: vol. 140, R. M. Tonneau, S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I Versio, 1953. Reuß nimmt als Entstehungszeit für den Matth.-Kommentar Kyrills den terminus ante quem 429 an, wie mir scheint, mit Recht. — Die Edition, die A. Papadopoulos-Kerameus von den Matth.-Scholien des Photius (Petersburg 1892) veranstaltete, ist völlig wertlos. Reuß klärt das Verhältnis der Fragmente aus den Matth.-Homilien des Photius zu den aus den Amphilochien, die ebenfalls in den Katenen auftreten. Die Edition kennzeichnet Amphilochien-Fragmente durch Kleindruck.

Einen beträchtlichen Anteil am Umfang des Bandes haben die Register (S. 339 bis 463); das weitaus längste von ihnen ist das sehr eingehende Wortregister von Ludwig Früchtel (der auch viele Verbesserungen zum Text beigesteuert hat). Bei jedem Wort ist mit Hilfe von Siglen vermerkt, welcher der Autoren es gebraucht.

Die Exegese der einzelnen Autoren ist vom Herausgeber in seiner Einleitung geschildert worden, ebenso hat er bemerkenswerte Specimina der Auslegung mitgeteilt; das alles braucht hier nicht wiederholt zu werden. Die Lektüre der Texte bestätigt das dort Gesagte durchaus. Für den Patristiker sind zwei Dinge besonders reizvoll: erstens Theodor von Heraklea zum ersten Mal nicht nur als kirchengeschichtliche Größe zu sehen (er war ein bedeutender Kopf der eusebianischen Partei), sondern auch seine Schriftstellerei betrachten zu können, von deren Produkten man bisher fast nichts kannte; zweitens ist es verlockend, die nicht näher definierten „Theodor“-Fragmente auf irgendwelche Kennzeichen hin zu untersuchen, die doch wenigstens ihre hypothetische Zuweisung an einen der beiden in Frage kommenden Autoren erlaubt, auch wenn kein hilfreiches Lemma vorhanden ist.

Was nun den Bischof von Heraklea betrifft, so finde ich die Rolle auffällig, die die *ἀρετή* in seiner Exegese spielt. Die Vokabeln *ἀρετή* und *εὐαρετός* finden sich in seinen Fragmenten Nr. 14. 15. 40. 45. 50. 69. 81. 83. 108. 112. Ich weiß wohl, daß das keine in der christlichen Literatur ungebräuchlichen Worte sind, auch andere Autoren unseres Bandes benutzen sie. Aber bei Theodor von Heraklea sind sie, wenn sie vorkommen, der Skopus der Auslegung, „Tugend“ ist für ihn das Ziel und der Grund der christlichen Existenz. Dazu kommen noch einige andere bezeichnende Ausdrücke: in der Auslegung von Mt. 7, 15—16 (Nr. 49, die Wölfe im Schafskleide) werden die Schafe, d. h. die Christen, die sich vor den falschen Propheten hüten sollen, als *λογικά πρόβατα* Christi bezeichnet. Mt. 6, 16—17 (Nr. 45, wenn man fastet, soll man sein Gesicht waschen und nicht mit finsterner Leidensmiene herumlaufen) wird so erläutert: man müsse das *ἡγεμονικόν* der Seele durch die *ἀρετή* erheitern. Hier ist auch von den „noetischen“ Augen der Seele die Rede; an anderer Stelle (zu Mt. 10, 40 Nr. 72) heißt es, daß wir die Apostel heute *ροητῶς* aufnehmen, wenn wir ihre Ratschläge befolgen. Mir scheint, daß der Bischof von Heraklea das stoische Ideal von Menschen als das christliche betrachtet. (Zur Beziehung der Kirchenväter zur stoischen Philosophie vgl. jetzt M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris 1957. Patristica Sorbonensia I.)

Unter den „Theodor“-Fragmenten gibt es eins, das einer kleinen Untersuchung würdig ist. Es ist Nr. 20 zu Mt. 5, 22 und erklärt das Schimpfwort *ζανά* durch den Rekurs auf die syrische Bedeutung der Vokabel. Eine solche Ableitung ist einem Mann, der lange Zeit in der zweisprachigen Stadt Antiochien gelebt hat, eher zuzutrauen als einem thrasischen Bischof, auch wenn dieser als Exeget „Antiochener“ ist. Übrigens ist die syrische Ableitung nicht ganz exakt (requa

oder *ruqa* würde dem griechischen *πύλος* entsprechen, nicht *raqa*; *raqa* gibt vielmehr das Mt. 5, 22 angeführte Schimpfwort wieder, cf. Brockelmann), aber gerade das würde dem entsprechen, was wir von Theodors Kenntnis der semitischen Idiome wissen — und als Erklärung ist es außerordentlich einleuchtend. Jedenfalls wird sie bei Theodor von Heraklea Nr. 27 zum selben Text als bekannt vorausgesetzt (Zeile 2 *κατάπτωσον* wie „Theodor“ Nr. 20 Zeile 1). Beide Fragmente stammen offensichtlich vom gleichen Verfasser; wenn man sich auf Lemmata verläßt, wird man Theodor von Heraklea vorziehen, wenn man die syrische Ableitung für ausschlaggebend ansieht, wird man beide Fragmente dem Theodor von Mopsuestia zuschreiben wollen, dem Lemma von Th. v. Heraklea Nr. 27 zum Trotz. (Man kann natürlich immer noch annehmen, daß der Bischof von Heraklea Gelegenheit hatte, sich syrische Vokabeln zu notieren, z. B. während seiner Teilnahme an der Kirchweih-Synode von Antiochien 341.)

Damit aber noch nicht genug der Beziehungen. Das Fragment „Theodor“ Nr. 20 wird ausdrücklich (*ὡς ἄλλος φησὶν*) und wörtlich von Apollinaris zitiert (Nr. 20 zu Mt. 5, 22), wie Reuß notiert hat. Auch ihm erschien die Ableitung ohne Zweifel brauchbar. Normalerweise würde man das als bestärkend für die Zugehörigkeit dieses Zitates zum Heraklea-Kommentar ansehen, denn Apollinaris starb 392, Theodor von Mopsuestia wurde im gleichen Jahr Bischof und hat nach allgemeiner Annahme den Matth.-Kommentar erst in seinem Episkopat geschrieben. Aber am Ende des Zitates Apollinaris Nr. 19 werden zwei Theodore als Gewährsmänner für eine Lesart genannt, wozu Reuß bemerkt, es seien „jedenfalls Theodor von Heraklea und Theodor von Mopsuestia“ damit gemeint. Falls der Satz keine Glosse ist, setzt er offenkundig voraus, daß Apollinaris den Matth.-Kommentar Theodors von Antiochien, der später Bischof von Mopsuestia wurde, kannte und daß folglich dessen Kommentar vor 392 geschrieben sein muß.

Wenn man *ἀρετή* als kritisches Stichwort gelten läßt, dann gibt es unter den „Theodor“-Zitaten vier, die man wegen des Auftretens dieses Wortes vielleicht dem Theodor von Heraklea zuschreiben könnte, nämlich Nr. 11. 17. 19 (damit ist Apollinaris Nr. 17 auch betroffen, weil es in „Theodor“ Nr. 19 enthalten ist) und 22. Man kann dem entgegenhalten, daß jenes Stichwort sich auch bei Theodor von Mopsuestia fände — aber wenn sich unter den Mopsuestia-Zitaten einige Heraklea-Fragmente versteckt haben sollten? Infrage kämen Theodor von Mopsuestia Nr. 24. 25. 26. 43. 47. 49. Sicher scheint mir zu sein, daß die Zitate „Theodor“ 17. 19 und Mopsuestia 24—26, die zur Exegese der Bergpredigt gehören, vom selben Verfasser stammen. Die Auslegung ist ganz auf die „Tugend“ ausgerichtet: das Licht ist die Tugend; der Leuchter, den man nicht unter den Scheffel stellen soll, ist die Tugend. Bei den übrigen Nummern muß man natürlich alles offen lassen.

In zwei Fragmenten des Bischofs von Heraklea ist mir die „Katastase“ aufgefallen (Nr. 22 und 26), mit der vor allem Theodor von Mopsuestia die beiden Perioden der Erlösungsgeschichte zu beschreiben pflegt; an beiden Stellen ist die zu erwartende Herrschaft des wiederkehrenden Christus gemeint, der Begriff wird also genau in dem Sinne gebraucht, den der Bischof von Mopsuestia für die zweite Katastase festgelegt hat. Es wäre sehr interessant, in seinem Namensvetter von Heraklea schon einen Vorläufer für diese Periodisierung zu finden, wahrscheinlicher ist es freilich, daß beide Zitate dem Bischof von Mopsuestia zuzuschreiben sind, zumal die Formulierung ihm eigentümlich ist: *τῆς μελλούσης καταστάσεως* (Nr. 22) und *τῇ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος κατάστασιν* (Nr. 26).

Diese Beispiele mögen zeigen, wie interessant die Texte in jeder Hinsicht sind, die wir der sorgfältigen Edition von Reuß zu verdanken haben. Der Herausgeber und die „Texte und Untersuchungen“ sind zu diesem Band herzlich zu beglückwünschen.

Hamilton Hess: *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343. A Landmark in the early Development of canon Law* (= Oxford Theological Monographs I). Oxford (Clarendon) 1958. VIII, 170 S. Geb. sh. 25/—.

Die vorliegende Arbeit ist erschienen als Eröffnungsband der neuen Reihe „Oxford Theological Monographs“ (herausgegeben von F. L. Cross, V. A. Demant, L. Hodgson, G. D. Kilpatrick, R. L. P. Milburn, J. R. Porter). Sie gliedert sich in zwei Teile, deren erster, „historical and textual studies“, den mit den serdizensischen Kanones verbundenen äußeren Problemen gilt. H. beginnt mit einem kurzen Abriss der Vorgeschichte und Geschichte des Konzils (S. 1 ff.); problematisch ist die dabei vertretene Chronologie: H. übernimmt Telfers Ansatz für den Beginn des arianischen Streites (323) und verfißt in einem besonderen Exkurs (S. 140 ff.) die Datierung des Konzils von Serdika auf 343; doch eine Erörterung dieser Fragen gehört nicht hierher.

Nach einer kurzen Darstellung der Debatte über die heute nicht mehr zu bestreitende Echtheit der serdizensischen Kanones (S. 22 ff.) widmet H. sich eingehend ihrer formalen Analyse (S. 24 ff.). Sie zeigt einmal, wie weit auch die serdizensischen Kanones noch davon entfernt sind, den Geltungsanspruch von Gesetzen im strengen Sinn des Wortes zu erheben; außerdem aber ergibt sie durch die Hervorhebung der einzelnen, für die Art der Beschlußfassung kennzeichnenden Formelemente sowohl im lateinischen als auch im griechischen Text der Kanones wichtige Kriterien für die gleich anschließend (S. 41 ff.) erörterte Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Fassungen zueinander. Hier kommt H. zu einer Lösung, die bisher noch nicht befriedigend geklärte Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen vermag. Turner und Schwartz haben erwiesen, daß die griechische Fassung sprachlich von der lateinischen abhängig ist. Andererseits aber weist der griechische Text wiederum Merkmale einer gewissen Eigenständigkeit auf. Ein Vergleich zeigt, „that in certain respects the Greek provides the more faithful record of the underlying debate“ (S. 43); die „personalized phraseology“ (ebd.) der Kanones tritt darin stärker hervor; weiterhin hat das Griechische eine größere Anzahl von Akklamationsklauseln bewahrt; zudem bestehen zwischen beiden Fassungen Unterschiede in Stellung und Formulierung dieser Klauseln. H. zeigt, daß die Annahme, es handle sich um Umgestaltungen durch einen späteren griechischen Übersetzer, zumeist nicht hinreicht und für einige Stellen ziemlich unwahrscheinlich ist. Zur Erklärung der sprachlichen Abhängigkeit der griechischen Fassung von der lateinischen einerseits und ihrer relativen Selbständigkeit andererseits greift er die schon von den Ballerini vorgetragene Hypothese von einer von vorne herein zweisprachigen Veröffentlichung der Kanones in etwas modifizierter Form auf: die lateinisch geführten Beratungen seien gleichzeitig von Dolmetschern ins Griechische übersetzt, und sowohl von der lateinischen Verhandlung als auch von ihrer griechischen Übersetzung sei je ein eigenes Protokoll aufgenommen worden; dabei habe in der Übersetzung wie in der protokollarischen Aufnahme eine gewisse Freiheit walten können. Das ist zwar auch nur eine Hypothese, aber immerhin eine Hypothese von einigem Wahrscheinlichkeitsgrad, und mehr läßt sich in einer solchen Frage ohnehin nicht erreichen.

Mit der Behandlung überlieferungsgeschichtlicher Fragen schließt der erste Teil des Buches ab. Dabei fordert die Erörterung der Überlieferungsgeschichte des lateinischen Textes (S. 49 ff.) erhebliche kritische Bedenken heraus. Sie leidet vor allem darunter, daß die Ausführungen von Schwartz zur sog. isidorischen Sammlung (ZSSRG kan. Abt. 25, 1936, S. 58—83) zu wenig beachtet werden. Die drei wichtigsten von H. herausgestellten Punkte sind:

- 1) „There is no evidence that the Latin text was preserved elsewhere in the West“ — außer in Rom nämlich — „before the dissemination of the early collections of canon law“ (S. 52).
- 2) Die wirkliche Identität der serdizensischen Kanones sei in Rom erst kurz vor Entstehung der ersten Dionysiana bekannt geworden (S. 54).

- 3) Aufgrund ihrer Überschrift zu den serdizensischen Kanones: „Incipit concilium Nichenum XX episcoporum: quae in greco non habentur sed in latino inueniuntur ita“ (Turner I, S. 540), könne die isidorische Sammlung „an intermediate stage in this recognition“ darstellen (S. 54).

Voraussetzung für 3) müßte die — von Schwartz bestrittene — Entstehung der isidorischen Sammlung in Rom sein. Aber auch davon abgesehen ist 3) völlig unhaltbar: Auf die Wertlosigkeit der Überschrift hat Schwartz hingewiesen (a.a.O., S. 69, Anm. 1), und die Vorrede der isidorischen Sammlung zu den Kanones von Serdika beginnt deutlich genug: „Praeterea sunt aliae quadraginta regulae . . . , quae titulantur tamquam uiginti episcoporum apud Serdicam: quae tamen non apud graecos sed apud latinos magis inueniuntur“ (Turner I, S. 540, 17—23; Sperrung von mir)! Der Sammler kannte also die Herkunft dieser Kanones ganz genau. — Dann ist aber auch 1) hinfällig: In Rom waren die serdizensischen Kanones nur als nizänische bekannt, d. h. sie wurden dort in der alten, durch die Teatiner Handschrift erhaltenen Sammlung überliefert, in der die Kanones beider Synoden verbunden und derjenigen von Nizäa zugeschrieben waren. War nun aber der Kompilator der isidorischen Sammlung über die wirkliche Herkunft der serdizensischen Kanones unterrichtet, ohne deren griechischen Text zu kennen, so muß der lateinische Text auch unabhängig von der römischen Sammlung und der darin hergestellten Verbindung mit Nizäa irgendwo im Westen bewahrt geblieben sein. Nach Schwartz (a.a.O., S. 80) wäre dieses „Irgendwo“ der von ihm wahrscheinlich gemachte Entstehungsort der isidorischen Sammlung, nämlich Karthago. Hätte man jedoch dort die serdizensischen Kanones gekannt, so wäre das Schweigen der Afrikaner darüber während der Auseinandersetzung mit Rom über den Fall Apiarius kaum zu erklären, wie Telfer (HarvTheolRev 36, 1943, S. 189, Anm. 39) und — mit einleuchtender Begründung — H. (S. 65) hervorheben. Damit ist allerdings lediglich die Annahme entkräftet, daß ein Exemplar der lateinischen Fassung der Kanones von Serdika seit jeher in Karthago überliefert war, nicht aber diejenige des karthagischen Ursprungs der isidorischen Sammlung, von der H. übrigens keinerlei Notiz nimmt. Nimmt man hinzu, daß — wie Telfer gezeigt hat (a.a.O., S. 169 ff.) — der in der Sammlung des Theodosius Diaconus übersetzte griechische Text der serdizensischen Kanones erst nach Abschluß der Streitigkeiten mit Rom über Apiarius nach Afrika gelangt ist, so ergibt sich folgendes Bild: Es hat im Westen — und zwar nicht in Karthago — eine von der römischen Sammlung unabhängige Überlieferung des lateinischen Textes gegeben; dieser Text muß dann einerseits nach Abschluß der Apiarius-Affäre und andererseits vor Eintreffen des in der Sammlung des Theodosius Diaconus übersetzten griechischen Textes in Karthago auf irgendeine Weise dorthin gelangt und dort in das isidorische corpus aufgenommen worden sein. — Nicht zu halten ist schließlich auch die oben unter 2) aufgeführte Behauptung H. s; denn die isidorische Sammlung dürfte noch vor dem Vandaleneinbruch in Karthago fertiggestellt und nach Rom gesandt worden sein, so daß man dort wohl noch zur Zeit Cölestins, also dreiviertel Jahrhundert vor der ersten Dionysiana, auf den wahren Sachverhalt gestoßen wurde.

H. meint ferner, die Bezeichnung der serdizensischen Kanones als nizänischer in Rom sei die Folge nicht einer bewußten Bearbeitung, sondern eines Überlieferungsgeschichtlichen Zufalles (S. 54f). Die hierzu beigebrachten Argumente sind jedoch schwerlich überzeugend. Er weist zunächst darauf hin, daß — im Gegensatz zur kirchenrechtlichen Entwicklung des Ostens — im Westen während des vierten Jahrhunderts nur die Kanones von Nizäa allgemeines Ansehen gewannen. „Under these circumstances it is not surprising that the Canons of Sardica were closely identified . . . with the canons of the former council which Sardica had been called to vindicate“ (S. 54). Ja — und am allerwenigsten überrascht es, daß diese Identifikation gerade in Rom vollzogen wurde, wo man größtes Interesse an einer allgemeinen Geltung der serdizensischen Kanones haben mußte; eben das aber spricht eher für als gegen einen bewußten Vollzug ihrer Zuordnung zu

Nizäa. „An additional indication of the fortuitous nature of this identification“ (S. 54 f.) sieht H. in der gelegentlichen fälschlichen Bezeichnung östlicher Synodalkanones als nizänischer bei kirchlichen Schriftstellern und in der Zurechnung der Kanonesreihe von Ankyra bis Antiochien zum Konzil von Nizäa in der Sammlung von St. Germain. Diese Verwechselungen sind jedoch Folgen der üblichen fortlaufenden Numerierung aller Kanones (s. Maassen, S. 100 f.), während die serdizensischen Kanones wahrscheinlich erst bei oder nach ihrer Verschmelzung mit denen von Nizäa numeriert wurden (s. Schwartz, a.a.O., S. 56), der Vorgang also gerade umgekehrt verlief.

Eine glücklichere Hand zeigt H. dann wieder bei der Behandlung der Überlieferungsgeschichte der griechischen Fassung (S. 55 ff.). Die Anhaltspunkte sind hierbei lediglich die Varianten des durch die Sammlungen der 50 und der 14 Titel erhaltenen griechischen Textes gegenüber der lateinischen Fassung einerseits und der in der Sammlung des Theodosius Diaconus vorliegenden Übersetzung aus dem Griechischen andererseits. Deren Analyse — sie wird im einzelnen bei der Interpretation der jeweiligen Kanones im zweiten Teil des Buches durchgeführt — bringt H. zu dem Schluß, daß der griechische Text zwei Revisionen erfahren habe, und zwar die erste vor Abzweigung des in der Sammlung des Theodosius vorliegenden Überlieferungsstranges, die zweite danach. Anfechtbar sind allerdings die Versuche, die so konstatierten Überarbeitungen zu datieren. Deren erste sei bald nach dem Fall des Liberius 357 in Thessalonich vorgenommen worden; dabei stützt H. sich auf Hypothesen von Telfer (*HarvTheolRev* 36, 1943, S. 198 f.), der sich seinerseits wieder an Schwartz (*ZNW* 30, 1931, S. 27) anlehnt; diese Hypothesen beruhen wesentlich auf der Annahme, daß die Erwähnung des Namens Julius in den griechischen Kanones 3 und 9 (Turner I, S. 494, 21 und 508, 24) gegenüber der lateinischen Fassung sekundäre Texterweiterungen sind; gerade das aber wird von H. selbst an anderer Stelle (S. 120 f.) mit jedenfalls erwägenswerten Gründen bestritten. Einen anderen Anhaltspunkt meint H. in einem Satz des Synodalschreibers der Konstantinopolitaner Synode von 382 zu finden (Theodoret, h. e. V 9, 14); dort wird unter Berufung auf eine nizänische Bestimmung die Verfahrensweise der Bischofsweihe geregelt; diese Regelung decke sich inhaltlich nur zum Teil mit dem infrage kommenden Kanon 4 von Nizäa, aber ganz mit dem griechischen Kanon 6a von Serdika (Turner I, S. 498—500) in der ersten Bearbeitung. Jedoch läßt sich eine solche inhaltliche Übereinstimmung nur mit größten Vorbehalten behaupten; ferner ist es äußerst unwahrscheinlich, daß eine östliche Synode des vierten Jahrhunderts sich auf einen serdizensischen Kanon beruft und diesen als nizänisch ausgibt; Serdika ist erst im sechsten Jahrhundert in östliche Sammlungen eingedrungen, und wenn man auf die zum Ende des vierten Jahrhunderts im Osten bestehende Sammlung zurückgreift, so ergeben die Kanones 4 von Nizäa sowie 13 und 19 von Antiochien zusammengekommen eben das in dem Synodalschreiben von 382 gezeichnete Bild. Das bedeutet aber, daß 382 nicht als terminus a quo für die von H. konstatierte zweite Revision des griechischen Textes gelten kann. — Vielleicht sollte man besser auch gar nicht von zwei Revisionen sprechen, sondern das von H. erzielte Ergebnis vorsichtiger so formulieren, daß uns der griechische Text der serdizensischen Kanones in zwei Stadien seiner Entwicklung greifbar ist.

Die Untersuchung der griechischen Fassung führt zudem auch noch zu einigen Aufschlüssen für die Frühgeschichte des lateinischen Textes. H. stellt verschiedene Divergenzen zwischen beiden Fassungen heraus, die er mit guten Gründen auf nachserdizensische Änderungen im lateinischen Text zurückführt. Diese Änderungen müssen sehr früh vorgenommen worden sein, da sie allen lateinischen Textformen gemeinsam sind — abgesehen von Korrekturen, die Dionysius Exiguus nach dem Griechischen angebracht hat; zudem scheinen sie auf Rom zu weisen (S. 120 f., 133). Angesichts der oben gezogenen Schlüsse zur Überlieferungsgeschichte des lateinischen Textes würde das besagen, daß auch dessen von der alten römischen Sammlung unabhängige Tradition ihren Ausgangspunkt in Rom hat. Sie muß dann vor

Entstehung dieser Sammlung von der römischen Überlieferung abgezweigt sein; das aber spricht gegen die Annahme H. s., der nachserdizensische Bearbeiter des lateinischen Textes „may well have been the scribe who . . . joined the Canons of Sardica to the Canons of Nicaea at Rome“ (S. 133).

Zum Abschluß seiner überlieferungsgeschichtlichen Erörterungen widmet H. sich noch den serdizensischen Kanones in der Sammlung des Theodosius Diaconus, wobei er sich die Position von Telfer (HarvTheolRev 36, 1943, S. 169 ff.) zu eigen macht.

Der erste Teil des Buches mußte hier so ausführlich behandelt werden, weil es in ihm wesentlich auf die Einzelergebnisse ankommt. Als wichtigster Ertrag dieses Teiles kann genannt werden:

- 1) Eine eingehende formale Analyse der Kanones als Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Rechtes.
- 2) Ein Fortschritt in der Lösung des sprachlichen Problems: Der griechische Text der Kanones stammt, unbeschadet seines Übersetzungscharakters, vom Konzil selbst, und zwar (gegen Schwartz) einschließlich der Kanones 19 und 20.
- 3) Eine Erhellung der Überlieferungsgeschichte: Der lateinische Text zeigt Spuren einer frühen nachserdizensischen Bearbeitung, und der griechische Text ist in zwei Stadien seiner Entwicklung faßbar, nämlich in dem durch die Übersetzung des Cod. Veron. LX vertretenen und im Endstadium der beiden Sammlungen des sechsten Jahrhunderts.

Die stärkste Seite der Arbeit ist jedoch ihr zweiter Teil, „studies in interpretation“ (S. 68 ff.); darin bringt H. eine sorgfältige, umsichtig ausgewogene Interpretation der einzelnen, in Sachgruppen zusammengeordneten Kanones. Die Einzelheiten dieser Interpretation können und brauchen hier nicht verfolgt zu werden; grundsätzlich wird H. der selbstgestellten Aufgabe gerecht. Es kommt ihm darauf an, die Kanones von Serdika auf dem Hintergrund der kirchengeschichtlichen Lage und im Zusammenhang der kirchenrechtsgeschichtlichen Entwicklung verständlich zu machen, und er zeigt, wie ihre Besonderheit daher rührt, daß sie einmal auf die östliche Organisationsform einer durchgebildeten Metropolitan- und Provinzialverfassung zurückgreifen und auf der anderen Seite wiederum die weit weniger ausgebildete kirchliche Organisation des Westens vor Augen haben — eben als solches Grenzlandprodukt bilden sie „a landmark in the early development of canon law“ für den Westen; H. s. Arbeit aber ist ein weiterführender Beitrag zum Verständnis dieses Marksteins.

Angemerkt sei, daß die in der tabellarischen Übersicht S. 137 vorgenommenen Änderungen an der überlieferten Zählweise der griechischen Kanones unverständlich sind.

Siegburg (Rheinland)

K. Schäferdick

John Ferguson: Pelagius. A historical and theological study. Cambridge (W. Heffer) 1956. IX, 206 S., geb. sh. 15/—.

Diese 1952 mit dem Kaye-Preis der Universität Cambridge ausgezeichnete Arbeit ist die erste englische Monographie über Pelagius und das anglikanische Gegenstück zu de Plinval's Veröffentlichungen. Vier Kapitel behandeln das Leben des Pelagius und drei weitere die Theologie seiner Kommentare, seinen Beitrag zum christlichen Denken (Stellung des Laien, Ablehnung von Reichtum, moralisches Leben) und die Hauptpunkte des Pelagianismus (Sünde und Sündlosigkeit, Gnade und freier Wille, Gesetz und Evangelium, Taufe und Tod; leider wurden die über das Buch verstreuten Hinweise auf die Rolle, die der Pelagianismus in der Begründung der Verehrung alttestamentlicher Heiliger gespielt hat, hier nicht zusammengefaßt, wie ja überhaupt dieses Thema bislang in seiner Bedeutung für die katholische Anthropologie kaum je erkannt worden ist). Die Darstellung ist gut dokumentiert (s. die Verzeichnisse der Stellen aus Hlg. Schrift und antiken Au-

toren), abgewogen und flüssig. Das Literaturverzeichnis „enthält alle Artikel, die von unmittelbarer Bedeutung, in den letzten hundert Jahren erschienen und dem Vf. bekannt sind“ (welche dieser Qualifikationen Ernsts Pelagianische Studien und Warfields Augustine and the Pelagian controversy nicht erfüllen, ist nicht klar).

Der Versuch einer gerechten Neubewertung wird durchaus legitim von Sympathie getragen. Leider ist es F. nicht gelungen, sich von dem beliebten Schema loszumachen, das, was die „orthodoxe“ Seite tut, übel auszulegen, während ihrem „Gegner“ jede Entschuldigung gewährt wird. So wird Augustin mehrfach der „unfairness“ bezichtigt (98, 108), während Pelagius höchstens „zögerndes“, „noch nicht entschiedenes“ oder „inadäquates“ Denken vorgeworfen wird (133, 142, 161). Das Zusammenspiel von historischem und theologischem Denken, das der Untertitel verheißt, versagt, wenn die Briefe der afrikanischen Bischöfe an den Papst als „a model example of a pressure-group working upon authority“ (94) oder Zosimus' Brief als „grandiloquence which covers up a climb-down“ (110) bezeichnet werden. Die spezifischen Vergleiche mit dem modernen England (z. B. 18 und 161) fördern kaum das wirkliche Verständnis der historischen Situation.

F. ist offensichtlich der Ansicht, daß es — nicht nur auf Grund der neuen Forschung, besonders Souters — gilt, durch das überlieferte Bild zum wirklichen Pelagius vorzustoßen. Nun ist man aber gerade bei Pelagius in besonders hohem Maße auf die Gnade der Überlieferung angewiesen, und es ist gefährlich, ihr mit lapidaren Feststellungen entgegenzutreten wie: „This Pelagius himself would hardly have said“ (94: Übrigens scheint F. an dieser Stelle der Meinung zu sein, es wäre unrichtig und unorthodox, materielle und moralische Gefahr, *temptatio*, auf denselben Nenner zu bringen; in Wirklichkeit geschieht dies z. B. in liturgischen Gebeten dauernd). Die katholische Diskussion der Hauptprobleme des Pelagianismus vom 12. bis zum 17. Jahrhundert wird nie erwähnt, außer in einer Garnier und Quesnel der „perverted ingenuity“ bezichtigenden Fußnote (108). Daß insbesondere das Problem Gnade — Wille das hervorragendste Beispiel für verkehrte Fronten im Verlaufe der Kirchengeschichte ist, wird von F. nicht einmal dann ausgesprochen, wenn er Wesleys Feststellung zitiert, Pelagius werde fälschlicherweise als Irrlehrer bezeichnet. Das Schlußkapitel beschränkt sich mit der bewundernswerten Einseitigkeit der Engländer auf heimische Verhältnisse und ist insofern für ähnlich beschränkte deutsche Lehrer von einiger Bedeutung.

Der Wert dieser Arbeit für den Kirchenhistoriker erstreckt sich über den Gegenstand hinaus auf das Methodische und Grundsätzliche. F. stellt mehrfach fest, daß Pelagius nicht an den Implikationen seiner Lehre interessiert war. Im Pelagianismustreit ist aber nun einmal exemplarisch damit Ernst gemacht worden, daß ein Denker für alle Implikationen seiner Lehre verantwortlich ist, selbst für deren Verzerrungen durch geschäftige Mitläufer.

Augustin unterschied zwischen Persönlichkeit und Lehre des Pelagius. Diese Unterscheidung ist edel und gilt immer. Wenn aber F. Mängel in der Lehre des Pelagius damit entschuldigt, daß er meint, es handle sich weniger um theoretische als um praktische Argumentation (z. B. 132 ff.), so macht er eine Unterscheidung, deren Unangemessenheit, besonders im Hinblick auf die Patristik, klar zu Tage tritt: Sie verhindert z. B., die weitreichenden Folgen des Fehlens einer echten Christologie bei Pelagius zu erkennen (100), ja zu sehen, daß Augustin und Pelagius in verschiedenen Ebenen sprechen, der erstere in der ontologischen, der letztere in der moral(theologischen).

F. schickt seiner Darstellung drei Kapitel über die geschichtlichen Hintergründe in Staat, Kirche und Britannien voraus. Diese Kapitel stehen aber, breit und doch nicht tief, recht unvermittelt neben dem Rest, denn von einem Verständnis der Pelagianer oder gar der „Orthodoxen“ aus ihrer historischen Situation heraus ist kaum etwas zu spüren. Es gelingt nicht, die dem Pelagianismustreit zugrundeliegenden Probleme aus der Sphäre akademischer Rechthaberei zu erheben (167 f.) Zwar ruft F. im Hinblick auf das bourgeoise Kompromißlertum im Kirchenleben

der Gegenwart aus: „Against this the ethical zeal of a new Pelagius is needed“ (161), aber solcher Vergegenwärtigung fehlt die notwendige Verwurzelung in der historischen Wirklichkeit. In *Die großen Philosophen* (I, 359) sagte Jaspers im Bezug auf den Pelagianismusstreit: „In der Sprache der in Unterscheidungen und Komplizierungen reich entfalteten Dogmatik begegnen und bekämpfen sich Grundverfassungen der Frömmigkeit. Wir haben ihnen nicht nachzugehen“. Ein solches Nachgehen wäre nun gerade das Thema einer historisch-theologischen Pelagiusdarstellung in unserer Zeit.

Es bleibt zu hoffen, daß nachdem neue Pelagiusdarstellungen in französischer und englischer Sprache vorliegen, im deutschen Sprachbereich diese für die Kirchengeschichtsschreibung wahrhaft maßgebliche Aufgabe gelöst wird.

Basel

John Hennig

Walther Völker: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden (Steiner) 1958. XV, 263 S. 1 Bild. brosch. DM 26.—.

Avec son ouvrage sur le Pseudo-Denys, Walther Völker apporte une nouvelle pierre à l'édifice qu'il construit sur la spiritualité patristique. La force de Völker, en abordant ce sujet, c'est qu'il a derrière lui une connaissance approfondie de Philon, de Clément, d'Origène, de Grégoire de Nysse, auxquels il a consacré d'importants ouvrages. Ceci du coup éclaire Denys d'une manière toute nouvelle et fait du livre le plus important événement dans l'histoire des études dionysiennes depuis les articles de Koch et de Stiglmayr en 1895. La grande découverte de ceux-ci avait été la dépendance de Denys par rapport à Proclus. Et ce résultat reste acquis. Mais il était partiel. Ce que Völker montre pour la première fois de façon décisive, c'est à quel point Denys s'inscrit dans la tradition de la spiritualité patristique antérieure, ou plus exactement dans une tradition qui apparaît avec Clément d'Alexandrie, se continue chez Origène et atteint son achèvement avec Grégoire de Nysse (p. 215). Beaucoup d'éléments platoniciens et néo-platoniciens, où l'on voyait une influence de Proclus, sont passés chez Denys à partir de ses prédécesseurs chrétiens qui les avaient déjà assimilés.¹

Le principal résultat de l'étude de Völker est d'établir rigoureusement la dépendance de Denys vis-à-vis de Grégoire de Nysse. Elle apparaît à presque toutes les pages du livre. Cette dépendance consiste d'abord, en ce que Denys partage la vision d'ensemble de Grégoire sur l'itinéraire mystique de l'âme vers Dieu. En ce sens, il a exprimé d'une manière concise et didactique ce qui existait à l'état diffus dans les commentaires mystiques de Grégoire. Les divisions mêmes du livre de Völker correspondent aux étapes de la vie spirituelle selon Grégoire: séparation d'avec le péché et les *πάθη*, qui constituent les *ἐναντία* (p. 26), formation des vertus, *ἀγάπη, ἀπάθεια, εὐχέρη* (p. 43—83), théologie symbolique, qui comporte l'intelligence spirituelle de l'Écriture (p. 84—106), la mystagogie des sacrements (p. 106—120) et finalement la restauration dans le monde angélique (p. 120—141). Au-delà, il reste l'entrée dans la ténèbre divine et la mystique de l'amour (p. 197 et suiv.). Il suffit de comparer cette séquence à Origène, à Evagre et à Grégoire de Nysse, pour voir que c'est le troisième dont elle dépend directement.

Mais c'est dans le détail que les ressemblances se manifestent le plus. Pour la conception néo-platonicienne du mal comme privation (*στέρησις*), il n'est pas besoin de recourir à Proclus. Elle est constante chez Grégoire (p. 27). La doctrine de la proportion (*ἀναλογία*) de la communication de la grâce à la capacité de

¹ Par exemple *ληξίς* pour les anges (p. 128), les 3 voies de la connaissance de Dieu (p. 187). Quand H. Koch écrit que l'usage de *θεολογία* chez Denys vient de Proclus, "cela prouve seulement qu'il connaît mieux Proclus que les Cappado-ciens" (p. 88).

celui qui la reçoit est commune à Grégoire et à Denys (p. 47—48). Ceci est encore plus frappant pour la conception de la vie spirituelle comme unification (*μονοειδής*) (p. 52; 73—74), pour celle du progrès (*προκοπή*) perpétuel (p. 55, 175), pour l'*ἔξω* comme une *ἀγάπη* plus intense (p. 61), pour la perfection comme vie angélique (*ἰσάγγελος*) (p. 72, 200), pour l'image de la *σειρά* (p. 69, 127), pour les sens spirituels (p. 174). Les contacts sont particulièrement notables, comme l'avait déjà remarqué H.-Ch. Puech, en ce qui concerne la doctrine de l'extase (p. 202—204): celle-ci est une union à Dieu dans la ténèbre (*γνόφος*) (p. 210), où l'âme est ravie hors d'elle-même (*κατοχή*) par l'amour (*ἔξω*) divin (p. 212—213).

Certes plusieurs de ces thèmes ne sont pas propres à Grégoire de Nysse et apparaissent déjà chez Clément, Origène, Basile. Ceci serait vrai en particulier de la conception des passions (*πάθη*) et de l'idéal de l'*ἀπάθεια* (p. 40). La doctrine des noms divins est commune à toute la tradition alexandrine et des expressions comme *αὐτοζωή* ou *αὐτοσοφία* sont déjà chez Origène (p. 148). Le verbe *παράγειν* pour désigner la création est chez Basile, et vient de Plotin (p. 45). Mais deux choses sont certaines. D'une part, pour plusieurs des thèmes que nous avons mentionnés, Grégoire de Nysse est seul à les présenter avant Denys. Et d'autre part, même ceux qui viennent de la tradition alexandrine antérieure, se retrouvent chez Denys dans la forme littéraire et doctrinale que leur avait donné le Nysséen. Ceci se vérifie également dans la question de l'exégèse spirituelle (p. 93—94).

Si l'influence de Grégoire de Nysse apparaît ainsi comme dominante, elle n'est cependant pas exclusive. Du point de vue littéraire, la dépendance de Proclus est indéniable. Ainsi par exemple pour *ἐκφαντορικὸς* (p. 90), *ἐνοποιός* (p. 44). Ceci est vrai aussi de certains thèmes philosophiques: la procession-conversion (p. 123); la doctrine des trois sortes de mouvement (p. 192). Du point de vue chrétien, rien ne semble indiquer une influence directe d'Origène, autrement qu'à travers Grégoire de Nysse. Par contre une influence directe de Clément d'Alexandrie me paraît très vraisemblable, malgré ce qu'écrit par ailleurs Osborn, (*The Philosophy of Clement of Alexandria*, p. 187—191). Cette influence apparaît d'abord en ce qui concerne la doctrine de la tradition (*παράδοσις*), comme transmission orale et secrète de doctrines et d'usages remontant aux Apôtres (p. 90—91). Le rapprochement avec Grégoire de Nysse (p. 92) me paraît ici inexact. La tradition de Grégoire est celle d'Irénée; la tradition de Denys est celle de Clément. A propos d'*ἐπιστήμη*, pour désigner la contemplation, mot rare chez Grégoire de Nysse et fréquent chez Clément d'Alexandrie, Völker remarque que c'est "un des cas non rares" où Denys semble dépendre de Clément (p. 171). Par ailleurs la doctrine des hiérarchies angéliques (*τάξεις*) et la transmission de proche en proche (*προσεχής*) (p. 131) de l'action divine à travers ces hiérarchies (p. 126—128) ne présente d'antécédent direct avant Denys que Clément. Les indications des Cappadociens sont seulement allusives (p. 127). Grégoire de Nazianze ici est d'ailleurs plus proche de Denys (p. 48) que Grégoire de Nysse.

Une dernière influence est à chercher dans la tradition syrienne. C'est celle qui concerne le caractère cultuel de la mystique de Denys. Certes nous trouvons déjà chez Origène et Grégoire de Nysse cet enracinement de la spiritualité dans la vie sacramentelle (p. 30). Mais il s'agit ici de la symbolique des rites. Or le fait est que nous trouvons chez Denys, à côté de la typologie traditionnelle des sacrements, qui est commune à toute l'Eglise, une tendance à voir dans les rites de la liturgie terrestre un reflet sensible de la liturgie céleste. Ceci constitue sans aucun doute une déviation de la typologie dans un sens néo-platonicien. Or il est remarquable — M. Völker l'indique — que nous puissions situer exactement le moment où cette tendance apparaît en Syrie. Ce moment est marqué par les *Homélies Catéchétiques* de Théodore de Mopsueste (p. 118—119). Or ce qui caractérise Théodore est le rejet presque total de la typologie. Il n'est donc pas étonnant qu'il se trouve amené à une interprétation complètement a-historique de la symbolique du culte. C'est cette interprétation que nous retrouvons chez Denys — et qui, à travers lui, aura une influence néfaste sur le Moyen-Age.

Ce qui apparaît du moins au terme du livre de Völker, c'est la manière dont l'oeuvre de l'Aréopagite se situe dans le courant du christianisme patristique: la Trinité, la personne du Christ (p. 48—54), les sacrements en constituent le centre. Les éléments platoniciens qu'elle présente sont pour une grande part ceux que Clément avait incorporés au christianisme et que Grégoire de Nysse avait complétés par le néo-platonisme. Or on sait combien le platonisme de ces deux auteurs est superficiel. Ainsi les affirmations de Morel, de Nygren, d'Hornus, voyant dans Denys un mystique plus ou moins panthéiste, s'évanouissent d'elles-mêmes. On s'explique mieux aussi, comme le montrent les dernières pages du livre, l'influence immense exercée par le *Corpus Areopagiticum* sur les plus grands mystiques chrétiens d'Orient et d'Occident. C'est en effet la grande tradition de la mystique patristique qu'ils y trouvaient condensée sous une forme concise et rigoureuse.

Paris

Jean Daniélou

Wolfgang Fritz Volbach: *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom. Aufnahmen von Max Hirmer. München (Hirmer-Verlag) 1958. 95 S., 258 Taf. (davon 34 farbig), 31 Textabb. geb. DM 65.—.*

Die Herausgeber legen mit diesem geschmackvoll ausgestatteten Band ein monumentales Werk von hohem Wert vor. Der Verfasser des Textes, ein weit über die Grenzen seines Vaterlandes bekannter und geschätzter Gelehrter, gibt einleitend eine klare Übersicht über die stilistische Entwicklung der Künste in der Spätantike. Sorgfältig werden die Stilwandlungen konstatiert und mit stetem Blick auf die politische Geschichte hin beschrieben. Der Theologe, der das Buch zur Hand nimmt, würde es begrüßen, wenn der Autor die geistigen Grundlagen dieser Wandlungen und ihre Verknüpfung mit der Kirchen- und Dogmengeschichte hätte deutlich werden lassen. Das Fehlen dieser Perspektive wird jedoch nicht als ein Mangel empfunden, da das vorzügliche Bildmaterial und die gegebenen Erläuterungen es dem theologisch und auch dem kulturkundlich interessierten Leser leicht machen, die wiedergegebenen Kunstdenkmäler in seiner Sicht auszuwerten. Die gute Auswahl und die phototechnische Qualität der Tafeln ist lobend hervorzuheben. Die Schwarzweißbilder und die Farb reproduktionen — zum großen Teil handelt es sich um Neuaufnahmen — lassen nicht nur die Einzelheiten des Details und an ihnen die künstlerische Leistung des Baumeisters, Bildhauers, Gießers usw. erkennen, sie zeigen auch, an welcher Stelle eines größeren Kunstwerks der abgebildete Gegenstand seinen Platz hat, welche Funktion er hat und wie er im Raum oder in seiner Gesamtheit wirkt. Bei den Architekturabbildungen wird die Vielfalt der Gebäudeformen vor Augen geführt und durch die geschickte Auswahl der Aufnahmen auch in ihrer Ganzheit lebendig. Gerade das macht das Buch dem Leser in besonderem Maße wertvoll; denn es ermöglicht dem christlichen Archäologen, sowohl aus dem Detail als auch aus dem Ort der Anbringung, aus der Raumgestaltung und aus der Raumwirkung Schlüsse zu ziehen. Die Vielfalt der Künste (Architektur, Plastik, Malerei, Elfenbeinschnitzerei, Mosaiken, Münzprägungen, kunstgewerbliche Gebrauchsgegenstände, Textilien) wird in ihren schönsten Stücken veranschaulicht. Im Anhang zu den Bildern gibt der Verfasser einen streng wissenschaftlichen Kommentar zu den einzelnen Kunstwerken und zu einigen mit diesen in Zusammenhang stehenden kulturgeschichtlichen Fragen und macht das Buch damit zu einem wertvollen Arbeitshilfsmittel für den Fachgelehrten und den Studenten.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Aloys Grillmeier, S.J.: *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*. München (Max Hueber) 1956. XII, 151 S. geb. DM 12,80.

Die aus einer Besprechung von Grondijs' ikonographischen Untersuchung zum Christus crucifixus erwachsene Studie¹ sprengt den Rahmen der wissenschaftlichen Kontroverse und weitet sich zur programmatischen These von dem christologischen Symbolgehalt der altchristlichen Kunst. Sie wird in der Forschung sicher starke Beachtung finden. — Es geht zunächst um den Bildtypus des inmitten der beiden Schächer am Kreuz hängenden Christus, der bei offenen Augen von der Lanze des Longinus durchbohrt wird, während ein anderer Soldat den Schwamm an den Mund des Gekreuzigten führt (Miniatur des Rabulas-Codex, Florenz s. VI; Holzkästchen von Sancta Sanctorum, Vatican s. VI; Fresko S. Maria Antiqua, Rom s. VIII). Grondijs² wollte in ihm den Moment unmittelbar vor dem Tode festgehalten sehen. Die Zweinaturenlehre habe der Darstellung des toten Christus entgegengestanden; letztere sei erst seit dem 11. Jh. möglich geworden, nachdem die Lehre von der Gegenwart des hl. Geistes in dem toten Körper (Nikethas Stethatos) entwickelt worden sei. Dagegen deutet Grillmeier den Bildtypus als den toten Christus, dessen offenes Auge die Gottheit, die ihn auch im Tode nicht verläßt, symbolisiert. Schon im Physiologus (Ende 4. Jh.) hat das offene Auge als Symbol der Göttlichkeit eine christologische Ausdeutung erfahren — hier folgt Grillmeier Anregungen von E. Peterson, BZ 47, 1954, 60—72. Doch auch als Gesamtkonzeption ist das „realsymbolische“ Bild des Gekreuzigten mit der Tradition der altchristlichen Kunst verbunden, die schon früh gelernt hatte, im Sinnbild die Mitte zwischen einem einseitigen Realismus bzw. Spiritualismus zu finden. Dabei hat ihre christologische Symbolik theologisch in der christlichen Schöpfungslehre ihre Begründung. „In der katholischen Lehre von der Analogie, in der alles Irdische zum Göttlichen und Unsichtbaren steht“ (32), aber liegt ihre Möglichkeit der künstlerischen Aussage. — So führt der weitgespannte Rahmen in vielfältige Probleme philosophischer, theologischer, geistes-, dogmen- und kunstgeschichtlicher Art, deren Materie der Autor souverän beherrscht. Er zwingt darin Bewunderung ab, zumal er in der einschlägigen Literatur (Bibliographie S. 131—142!) ungeheuer belesen ist.

„Ac dormitat Homerus“! Grillmeier ist ein peinliches Versehen unterlaufen, wenn er schreibt: „Auf eine griechische Herkunft dieses Kreuzigungstypus weist auch die Miniatur des Matthäusfragmentes von Sinope hin, das die Nationalbibliothek von Paris aufbewahrt“ (3). Die Publikation von A. Grabar, *Les peintures de l'Evangeliare de Sinope*, Paris 1948, auf die Gr. auch verweist, bringt keine Kreuzigungsminiatur, kann es auch nicht, weil die Fragmente mit Mt. 24, 3—12 abbrechen, vgl. a.a.O. 7 f. — Sonstige Beanstandungen geringfügiger Art: in der Materialsammlung 127 ff. sollten unter Beispielen der Buchmalerei die Zeichnungen des Chludov-Psalters (Moskau s. IX), vgl. A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin*, Paris 1957, 198 ff. 214 ff. fig. 143. 146. 159, sowie des Psalter Barberini, vgl.

¹ L. H. Grondijs, *L'Iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix*, 2. Aufl. Utrecht 1947 (1. Aufl. o.J. Leyden), rez. Grillmeier, *Bibliotheca Orientalis* 10, 1953, 66—70, dem Grondijs, *La mort du Christ et le rit du Zéon*, Byzantion 23, 1953, 251—274 antwortete. Kritisch rezensierte auch A. Michel, BZ 50, 1957, 164—167, während er Grillmeier zustimmte; ebenso R. M. Grant, *Vig. Christ.* 12, 1958, 190 f. und in kurzer Notiz Kl. Wessel, *ThLZ* 83, 1958, 531 f.; E. Stommel, *Jahrbuch für Antike und Christentum* I, 1958, 127 ff.

² Die These von R. J. Hesbert, *Le problème de la transfixion du Christ dans les traditions*, Tournai-Rom 1940, welche die Rabulas-Miniatur mit einer im cod. Sinaiticus, Vaticanus, Ephraem rescriptus, Regius u. a. vorfindlichen Textinterpolation zusammenbringt, die zwischen Mt. 27, 49 und 50 den Lanzenstich Joh. 19, 34 f. einfügt, der so vor dem letzten Todesschrei erfolgt, wird von Grillmeier 6 ff. mit Recht abgelehnt.

Ch. Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, Paris 1925, fig. 184 nicht fehlen, zumal erstere auch gegen Grondijs zu verwerten sind. In der Bibliographie vermisste ich Konrad Burdach, *Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende*, Stuttgart 1938; trotz grober Fehlurteile ist hier manches Material zum Thema gesammelt. Die Aufsätze von Frhr. von Campenhausen und Joh. Kollwitz zur Bilderfrage bzw. Bilderverehrung sind jetzt in dem Sammelband, *Das Gottesbild im Abendland*, Eckartverlag 1957 erneut abgedruckt worden.

Angesichts der Fülle der aufgeworfenen Fragen beschränke ich mich auf drei Randbemerkungen:

1) Grillmeier betont, daß die Realsymbolik des Christus crucifixus mit den theologischen Strömungen um das Dogma von Chalkedon eng zusammenhängen: „Auch bei der klassisch gelehrten Theologie finden wir eine Christusvorstellung, die zum Bilde drängt“ (97). So richtig das ist, so muß doch auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auf die Realsymbolik des Rabula-Codex der Reliquienkult Einfluß nimmt. Gr. stand noch nicht die vorzügliche Bildpublikation von A. Grabar, *Ampules de terre sainte* (Monza-Bobbio), Paris 1958 zur Verfügung. Sie ermöglicht jetzt das Studium der Kreuzigungsbilder auf den z. T. stark zerstörten Gefäßen. Uns interessiert vor allem Apulle Bobbio nr. 6, Grabar pl. 37—39; 55, 2, für die auch Grabar auf den Rabula-Codex verweist. Alle wesentlichen Bildelemente finden sich hier wie dort. Der einzige Unterschied ist, daß unterhalb des als *arbor vitae* typisierten Kreuzes mit Inschrifttafel zusätzlich zwei Adoranten erscheinen (was für alle Kreuzigungsbilder von Monza-Bobbio gilt), und daß der Gekreuzigte nicht am Kreuz hängt, sondern oberhalb desselben als Büste mit Kreuznimbus erscheint. Dadurch erhält das Bild der Ampulle einen noch stärkeren symbolischen Gehalt. Auch die ikonographischen Bindeglieder zwischen Bobbio nr. 6 und der Rabulas-Miniatur lassen sich nachweisen (alle der 2. Hälfte saec. VI angehörig). Da wäre zunächst das von Gr. übersehene Beispiel eines Enkolpion von Monza (ich verdanke den Hinweis der Marburger Diss. von U. Fabricius, *Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche*, Kassel 1956, 85) vgl. Garrucci, *Storia VI*, 44; Taf. 433, 6. Der Realismus seines Kreuzigungsbildes kommt in den Legenden zum Ausdruck, indem zum Crucifixus Lk. 23, 46, zu Maria und Johannes aber Joh. 19, 26 beigezeichnet sind. Auf dem Bild ist gegenüber der Ampulle nur die Veränderung eingetreten, daß der mit dem Colobium bekleidete Christus jetzt am Kreuz hängt. Diesem Ikonogramm schließt sich dann als Bindeglied das Kreuzigungsbild vom Reliquiar *Sancta Sanctorum* an. Jetzt sind die beiden Kreuzadoranten fortgefallen, dafür zeigen die übrigen Bilder von *Sancta Sanctorum* (Geburt und Taufe, Auferstehung und Himmelfahrt) ikonographisch starke Verwandtschaft zu den Ampullen von Monza-Bobbio. Sie beziehen sich bekanntlich auf die hl. Stätten, die die Pilger besuchten, und beruhen z. T. auf sehr konkreten Anschauungen (vgl. z. B. zum Problem der Anastasisrotunde K. J. Conant, *The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem*, *Speculum* 31, 1956, 1 ff. mit Abb. S. 43). Dies Material weckt die Frage, ob der Realismus in der christologischen Symbolik des Kreuzigungsbildes nicht auch stark von der Reliquienverehrung (zum Reliquienkult des Speeres und des Schwammes vgl. Burdach a.a.O. 106 ff.) mitbestimmt ist.

2) Grillmeier S. 73, 18 meint allerdings gegenüber Grabar, der für die Entstehung des Kreuzigungsbildes auf den palästinensischen Kreuzeskult hingewiesen hat, dieser Bildtypus sei nicht „ortsgebunden“. Er war aber an den liturgischen Raum gebunden! Leider gibt Gr. in seinem nachweisenden Katalog 126. 128 nicht Hinweise auf die Fresken in den Kirchen, z. B. S. Sophia, Konstantinopel s. IX, Quaranleg Kilissi, Kappadokien s. XI u. a. vgl. O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London 1953, pl. 42. 43 für die Lokalisierung solcher Fresken. Der liturgische Bezug wäre in der Lage, das Nebeneinander von Lanzenträger und Schwammträger (Gr. 10) im Rahmen der Christussymbolik zu erklären. Mit Recht verzichtet Gr. 118 f. auf den Hinweis auf das historische Relief, das zeitlich getrennte Ereignis-

nisse auf die gleiche Fläche wirft und auch der altchristlichen Kunst (z. B. Wundersarkophage) vertraut war: es würde den Symbolismus des Bildprogrammes sprengen. Was er aber „Zusammenschau prophetischer Perspektiven“, die den „Christen von damals“ eigen gewesen sei, nennt, klingt sehr vage. Hingegen läßt sich das Nebeneinander gestaffelter Ereignisse in dem „liturgischen Zeitbegriff“ studieren, der z. B. mittelalterliche Reliquiare bestimmt. E. Dinkler-v. Schubert hat dies in einer Marburger Diss. 1957 zum Elisabethschrein überzeugend nachgewiesen. Auch in der altchristlichen Kunst ist mit dem Einwirken des liturgischen Raumes zu rechnen (vgl. die Sakramentarien und Breviarien im Bildnachweis Gr. 126. 128). Trotz der Problematik, die sich mit der kulldramatischen Wiederholung der Kreuzigung in der Chrysostomusliturgie verbindet, bleibt die Frage bestehen, ob die Realsymbolik des Christus crucifixus nicht auch in der sakramentalen Christussymbolik verwurzelt ist. Daß Grondijs die liturgischen Quellen für seine These fälschlich heranzog, hat das Problem noch nicht erledigt. Oder hat Grillmeier aus theologischen Gründen die orientalisch Liturgie ausgeklammert?

3) Man wünschte sich eine noch stärkere Berücksichtigung der stil- und motivgeschichtlichen Fragen durch Grillmeier. Sie lassen teils manches anders beurteilen, teils unterstützen sie die symbolische These von Gr. Ich erwähne z. B. die Symbole von Sonne und Mond oberhalb des Kreuzes. In dem heidnischen Ikonogramm von Sonne und Mond erscheinen sie noch auf den Ampullen von Monza-Bobbio (Grabar pl. 11, 1; 14. 16. 16. 34—36. 39), sie lassen sich aber schon auf dem spätkonstantinischen Passionssarkophag Lateran nr. 171 oberhalb der *crux invicta* nachweisen. Sie stammen aus der „kaiserlichen Triumphalsymbolik“ (Gerke, Passionsarkophage 73), werden also von einer spezifischen Symbolik getragen. Sie sind aber daher auch nicht als das Nebeneinander „konträrer Zustände“ (Gr. 118 f.) anzusprechen, sondern beweisen nur, daß in das symbolische Bild der Kreuzigung noch weitere Symbolelemente eindringen konnten.

Auf jeden Fall regt die inhaltsreiche Studie von Gr. in vielfacher Weise an. Daß Anregungen von einem „Nichtfachmann“, in diesem Falle zumindest für die Kunstgeschichte, ausgehen, ist eine im Forschungsgang oft beobachtete Erscheinung. Auch in diesem Fall wurde von außen eine neue Fragestellung herangetragen, die neue Erkenntnisse vermittelt.

Carl Andresen

Guy Ferrari: Early Roman Monasteries. Notes for the history of the monasteries and convents at Rome from the V through the X century (= Studi di antichità cristiana XXIII). Città del Vaticano (Pont. Istituto di Archeologia Cristiana) 1957. XXXVIII, 458 S. 6 Pläne.

F. stellt der historischen Forschung ein bisher häufig vermißtes Werk zur Verfügung, in dem mit aller erreichbaren Vollständigkeit die Quellen zur Geschichte und Topographie der Klöster in und um Rom gesammelt und kritisch verwertet werden. Als Anfangstermin ist das 5. Jh. durch den Beginn klösterlicher Niederlassungen in Rom von selbst gegeben; die Grenze des 10. Jh. ist dadurch gerechtfertigt, daß seit dieser Zeit auch in Rom die Regel Benedikts immer mehr übernommen wird, nach F. veranlaßt durch die Reformbestrebungen Alberidis und Odos von Kluny. Der weitaus größere Teil des Werkes, der für lange Zeit maßgebend bleiben wird, bietet die Quellensammlung zur Geschichte der einzelnen Klöster, beginnend mit der Angabe der verschiedenen Namen, die das gleiche Kloster im Laufe der Zeit getragen hat; dann folgen chronologisch geordnet die gewöhnlich im vollen Wortlaut gedruckten Quellentexte, die anschließend kritisch gewertet und soweit als möglich für eine Darstellung der Klostergeschichte benützt werden. Besonderen Dank verdienen die Bemühungen um die Topographie, deren Ergebnisse in 6 Plänen sichtbar werden. Die Bedeutung dieser geschichtlichen und topographischen Untersuchungen erkennt man besonders gut daraus, daß über 90 klösterliche Niederlassungen verzeichnet werden konnten, die in einer solchen

Vollständigkeit bisher in keinem zusammenfassenden Werk zu finden waren. In einer chronologischen Liste werden für jedes Jahrhundert die Gründungen von Klöstern (bzw. ihre frühesten Erwähnungen) zusammengestellt, gesondert nach Männer- und Frauenklöstern (monasteries — convents), gesondert auch nach griechischem und lateinischem Mönchtum. Eine topographische Liste verzeichnet die Klöster nach ihrer Lage in den sieben kirchlichen Regionen. Ausführliche Indices erschließen den reichen Inhalt des umfangreichen Buches, das als work of reference unentbehrlich sein wird.

F. hat sein reiches Quellenmaterial aber auch selber auszuwerten verstanden; dankbar liest man seine nüchterne und klare Darstellung, die in strittigen Punkten wohlthuend zurückhaltend ist. Im Kapitel über die monasteria diaconiae war nach den früheren zahlreichen und gründlichen Arbeiten über dieses Thema kaum mehr etwa Neues zu bieten. Ungern vermißt man allerdings eine Liste der Diakonien; in der Bibliographie ist der Artikel ‚Diakonie‘ von A. Kalsbach im Reallexikon für Antike und Christentum 3, 909/17 nachzutragen. Reicherer Ertrag war im Kapitel über die römischen Basilikalklöster zu gewinnen. Die römischen Klöster waren im Gegensatz zu anderen relativ klein und über die ganze Stadt und ihren Umkreis verstreut. Dies erlaubte, das Mönchtum nicht nur in die kirchliche Armenpflege einzubeziehen, sondern den Klöstern auch das Stundengebet in den ihnen benachbarten Basiliken anzuvertrauen. Es ist ohne weiteres klar, daß dies in der Geschichte des römischen Stundengebets niemals übersehen werden darf. Die jeweils einer großen Basilika zugewiesenen Klöster bezeichnet F. als Lateran-Gruppe, Vatikan-Gruppe, Maria-maior-Gruppe und St. Paulgruppe. Da zu einer solchen Gruppe jeweils mehrere Klöster gehörten, war eine Koordinierung nötig, die aus der klösterlichen Verfassung eine kanonikale entstehen ließ, sodaß aus dem Abt der Archipresbyter wurde; diese Entwicklung fand am Ende des 10. Jh. ihren Abschluß. Nur St. Paul blieb für immer Klöstern anvertraut. Natürlich war auch in zahlreichen Zöemeterialkirchen um Rom das Stundengebet die Angelegenheit benachbarter Klöster, wie z. B. in S. Lorenzo, S. Agnese, S. Sebastiano.

Die wichtigste geschichtliche Erkenntnis finden wir im Kapitel über ‚Roman monastic observance‘, für das in erster Linie das Quellenmaterial zusammengetragen worden war. Bisher herrschte fast allgemein die Ansicht, daß seit Gregor I alle Klöster in Rom, ausgenommen natürlich die sehr zahlreichen griechischen, der Regel Benedikts folgten. Erst S. Brechter hat 1938 diese Ansicht erschüttert und 1957 hat K. Hallinger nachgewiesen, daß Gregor I selbst trotz aller Kenntnis und Verehrung Benedikts weder benediktinischer Observanz war noch zu seiner Zeit in Rom die Benediktinerregel tatsächlich Geltung besaß. F. kann nunmehr mit seinem Quellenmaterial zeigen, daß weder Benedikts Regel noch Benedikt als monastischer Gesetzgeber oder Patron vor dem 10. Jh. in Rom eine Rolle spielten. Die römischen Aszeten folgten keiner bestimmten geschriebenen Regel unter Ausschluß jeder anderen; man ist Mönch durch seine Lebensform in Askese, Gotteslob und gemeinschaftlichem Leben unter einem Oberen. Benedikts Regel war außerhalb Roms längst weitverbreitet und als verbindlich angenommen, bis die konservativen römischen Klöster unter benediktinischen Einfluß kamen und langsam wirklich benediktinisch wurden. Entscheidend für diesen Wandel hält F. das Wirken des um 936 nach Rom berufenen Odo von Kluny, das aber nicht lange währte und wohl nicht sonderlich erfolgreich war. Sicherlich kommt die Benediktinerregel aus dem Norden nach Rom, aber wohl erst seit dem Romzug Ottos im Jahre 962, mit dem nicht nur die liturgischen Bücher (Th. Klauser) und das apostolische Symbol (J. N. D. Kelly) in fränkischer Fassung nach Rom zurückkehrten, sondern auch die Benediktinerregel wirksam wurde, insofern die ihr im Norden zukommende Autorität nun auch in Rom anerkannt wurde.

Mittelalter

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit Edmund Schramm, Georg Schreiber und José Vives hrsg. von Johannes Vincke (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 13). Münster (Aschendorff) 1958. 304 S. Geb. DM 27.50.

Das Hauptstück des vorliegenden Bandes ist die Untersuchung von F. R. Franke, Die freiwilligen Märtyrer von Cordoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (S. 1—170), die auf den Schriften der drei, sämtlich dem 9. Jahrhundert angehörenden Mozaraber Sperandio, Eulogius und Alvar aufgebaut ist. Daß die spanischen Christen unter islamischer Herrschaft an der Ausübung ihrer Religion nicht direkt gehindert, wohl aber durch Steuern bedrückt wurden und sich islamischer Kultur und Lebensart weitgehend anpaßten, entspricht dem auch sonst bekannten historischen Bild. Die in Opposition stehenden „bewußten Christen“ waren „nur eine verschwindend kleine Anzahl“ (S. 17), ihr Zufluchtsort die weiterbestehenden Klöster. Zu dieser Gruppe zählten auch die „Christiani occulti“, Abkömmlinge von Mischehen, die kraft Gesetz Mohammedaner waren, sich aber innerlich als Christen fühlten und diesen Widerspruch durch strenge Askese auszugleichen suchten. Aus dieser Atmosphäre sind sowohl die an orientalische Vorbilder anknüpfenden apologetisch-polemischen Schriften der Mozaraber (S. 47—67) wie die bewußt provokatorischen Martyrien von Cordova unter Abdar-Rahman (822/52) hervorgegangen, die insbesondere von Erzbischof Rekkafred von Sevilla entschieden verurteilt wurden, während der Ortsbischof von Cordova eine vermittelnde Stellung einnahm. Die einsetzenden Repressalien, verbunden mit einer auf die Gewinnung der christlichen Mehrheit gezielten Politik des Emirs und seines Sohnes Mohammed, haben die Radikalen schließlich um ihren Erfolg gebracht, und auch Alvars Indiculus luminosus, der den Propheten Mohammed als Antichristen behandelt, vermochte die Kooperation der Mozaraber mit dem Islam nicht zu beseitigen.

Von den übrigen Beiträgen fordern an dieser Stelle Erwähnung J. Vincke, Nachrichten über den Deutschen Orden in Spanien (S. 263—270): Erwerb ansehnlichen Besitzes durch den Deutschen Ritterorden sowohl in León-Kastilien wie in Aragon, der um die Mitte des 13. Jahrhundert zu einer Ballei zusammengefaßt wurde; die beiderseitigen Hoffnungen, den Orden bei der Reconquista einzusetzen, erfüllten sich jedoch nicht. Mit dem Güterbesitz des Deutschen Ordens in Sizilien befaßt sich die Instruktion Ferdinands des Katholischen vom 6. Januar 1493 an seine Prokuratoren in Rom, die A. de la Torre, Unas noticias de la Orden militar de Caballeros Teutones, mit einem Nachwort von M. Hellmann (S. 271 bis 274) veröffentlicht. Sehr nützlich die von J. Vives verfaßte Zusammenstellung der spanischen historischen Zeitschriften nach ihrem gegenwärtigen Stand (S. 275—304).

Bonn

H. Jedin

Gunzo, Epistola ad Augienses, und Anselm von Besate, Rhetorimachia, hrsg. von Karl Manitius (= Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 2), Weimar (Böhlau) 1958. VIII, 215 S., 4 Taf. brosch. DM 19.50.

In dieser vorzüglichen Ausgabe sind die Schriften zweier italienischer Gelehrter des 10. und 11. Jahrhunderts vereinigt, die bisher nur schwer zugänglich waren. Beide Autoren sind im Gefolge eines Kaisers nach Deutschland gekommen. Der sonst nicht näher bekannte Gunzo war in St. Gallen wegen des Gebrauchs eines falschen Casus verspottet worden und rächte sich dafür in einer heftigen Schmäh-

schrift, die er an die Reichenauer Mönche richtete. Mit unverhülltem Selbstbewußtsein breitet er darin seine ganze Gelehrsamkeit aus, um zu zeigen, wie hoch er in Wirklichkeit über den Mönchen von St. Gallen steht. Anselm, der schon von C. Erdmann mit einem Notar Kaiser Heinrichs III. identifiziert worden ist und über dessen Herkunft und Verwandtschaft in der Einleitung des vorliegenden Bandes neue wertvolle Angaben zu finden sind, hat in seiner Rhetorimachia, die an die rhetorische Kontroversienliteratur der Antike erinnert, Brief, Pamphlet und Lehrschrift geschickt miteinander verbunden. Die fingierten Verfehlungen, die er seinem Vetter in dem an ihn gerichteten langen Brief vorhält, geben Anselm Gelegenheit zu Ausführungen aller verschiedensten Inhaltes. Die Regeln der Rhetorik und Stilistik und ihre Anwendung, Juristisches, Theologisches, Philosophisches, Liebes- und Zaubergeschichten und noch mehr sind in der Schrift untergebracht, wobei Anselm ebenso wie Gunzo auch die geringste Andeutung einer Bescheidenheitsfloskel sorgfältig vermieden hat. Beide Schriften wären ohne den umfangreichen Kommentar des Herausgebers nur schwer verständlich. Sie vermitteln einen guten Einblick in die vorscholastische Schulwissenschaft Italiens und zeugen von dem humanistischen Geist des italienischen Klerus vor der Kirchenreform.

Bonn

R. Elze

Petrus Venerabilis 1156—1956. Studies and Texts commemorating the eighth Centenary of his Death. Edited by Giles Constable and James Kritzeck (= *Studia Anselmiana* 40). Rom (Herder) 1956. X, 255 S. brosch. Lit. 3200.

Diese Schrift zum achthundertsten Todestag des Petrus Venerabilis beschäftigt sich mit der Wirksamkeit und den Einflüssen dieses bedeutenden Abtes von Cluny, der leicht in dem Schatten seines Zeitgenossen Bernhard steht. Einige Artikel befassen sich ausdrücklich mit dem Verhältnis zwischen diesen beiden großen Äbten: A. H. Bredero, *The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux*; M.-Anselm Dimier, *Un témoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens*; C. H. Talbot, *The Date and Author of the "Riposte"*; Giles Constable, *The Vision of a Cistercian Novice*. In seinen Schriften ist Bernhard dem Cluniazenser überlegen, dieser kann nur versuchen, in Handlungen die Richtigkeit seiner Anschauungen nachzuweisen. So sind auch die Reformtendenzen Peters zum Teil eine Reaktion auf die Kritik des Abtes von Clairvaux: David Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*. Peters eigene Richtung zeigt sich in seiner Stellung zum Eremitentum: Jean Leclercq, *Pierre le Vénérable et l'érémisme clunisien*. Besonderes persönliches Interesse hatte Peter an der Auseinandersetzung mit dem Islam, das hier von verschiedenen Seiten aus untersucht wird: James Kritzeck, *Peter the Venerable and the Toledan Collection*; M. T. d'Alverny, *Quelques manuscrits de la 'Collectio Toletana'*; Charles Julian Bishko, *Peter the Venerable's Journey to Spain*. Die Stellung von Petrus Venerabilis zum Kreuzzug — er hat den 2. intensiv unterstützt und auch nach dessen Scheitern die Unternehmungen im Heiligen Lande begünstigt — beschäftigt Virginia Berry, *Peter the Venerable and the Crusades*. Mit den Einkünften der Abtei und ihrer Bautätigkeit befassen sich Georges Duby, *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable*, und Kenneth J. Conant, *Cluniac Building during the Abbacy of Peter the Venerable*. Zu erwähnen sind noch die Aufsätze von C. H. Talbot, *Odo of Saint Remy, A Friend of Peter the Venerable*, und Giles Constable, *The letter from Peter of St. John to Hato of Troyes (in Auseinandersetzung mit W. Holtzmann)*. Giles Constable bringt außerdem noch einen Bericht über die Handschriften: *Manuscripts of Works by Peter the Venerable*. Das Buch hat am Schluß neben einem ausführlichen Namensindex noch einen Index sämtlicher zitierter Handschriften.

Münster i. W.

A. Nitschke

The *Summa contra Haereticos*, Ascribed to Praepositinus of Cremona.
By Joseph N. Garvin, CSC — James A. Corbett (= Publications in Mediaeval
Studies XV), Notre Dame, Indiana (University of Notre Dame Press) 1958.
LVIII, 302 S. geb. \$ 7.50.

An der Schwelle vom 12. zum 13. Jahrhundert, von der Frühscholastik zur Hochscholastik entstanden in Frankreich und Italien mehrere Werke einer neuen Literaturgattung, „*Summae*“ in scholastischem Stil, die die Lehren der zeitgenössischen Ketzer, vor allem der dogmatisch eigenwilligen Katharer, systematisch darstellten und dialektisch widerlegten; die Ausbildung der hochscholastischen Methode, etwa bei Alanus von Lille und Wilhelm von Auvergne, ist von den Erfordernissen einer rationalen Apologetik zumindest mitbestimmt worden. Im Mittelpunkt dieser Entwicklung schien eine bisher ungedruckte *Summa* zu stehen, aus der 1927 G. Lacombe einige Sätze mitteilte; er schrieb sie, der Notiz einer Handschrift folgend, dem Pariser Summisten und Universitätskanzler Praepositin von Cremona (gest. 1231 oder wahrscheinlicher 1210) zu und datierte sie auf die Zeit um 1200 bis 1210. Somit gehörte sie ins Zentrum der scholastischen Bewegung, und da Praepositin nach einer glaubwürdigen Aussage Wilhelms von Auvergne lange Zeit bei den Häretikern weilte und sie zu bekehren versuchte, versprach das Werk zugleich genauere Aufschlüsse über die Ansichten der zeitgenössischen Ketzer und über den Zusammenhang zwischen antikatharischer Polemik und Rezeption der aristotelisch-jüdisch-arabischen Philosophie. Lacombes These wurde allerdings 1928 von C. Ottaviano angezweifelt, weil Wilhelm von Auvergne nichts von einer antihäretischen *Summa* Praepositins weiß und weil Praepositins sonstige Werke nicht auf die Themen der *Summa* eingehen. Überdies nennen andere Kopien des Werkes als Autor einen „G. Pergamensis“ oder einen „Magister Gallus“. Doch hat sich die Zuweisung der *Summa* an Praepositin, allenfalls mit einem kleinen Fragezeichen versehen, ziemlich allgemein durchgesetzt (vgl. B. Geyer, in Überwegs Grundriß Bd. 2, S. 280 oder A. M. Landgraf, Einführung in die theologische Literatur der Frühscholastik, 1948, S. 113 f.). Um so nötiger war eine kritische Edition, die es erlaubt, die Verfasserfrage zu klären und das Werk für die Häreseologie und Scholastikforschung auszuwerten.

Diese Edition liegt nun vor. Die beiden Herausgeber scheuten keine Mühe, mit Hilfe aller zehn erhaltenen Handschriften eine minutiöse Ausgabe herzustellen; zwar konnten sie nur Photokopien und Mikrofilme benutzen und darum in der Handschriftenbeschreibung S. XV ff. nicht alle Fragen nach Alter, Herkunft, Schreiben und Inhalt der Kopien befriedigend klären, aber sie notierten alle Varianten und Abweichungen, konstituierten keinen vermeintlichen Originaltext und deckten so erst die Problematik der komplizierten Überlieferungsgeschichte ganz auf. Die Handschriften sind vielfältig miteinander verwandt, eine reinliche Scheidung von Gruppen ist unmöglich; trotzdem zeichnen sich zwei voneinander recht weit abweichende Redaktionen der *Summa* ab. Nur mit Zweispaltendruck, Einschüben und Anhängen konnte die Edition ein treues Bild vom Text geben. Daß er so stark zerlesen und in so vielen Handschriften erhalten ist, kommt bei einem Werk dieser Gattung selten vor; A. Dondaine zog daraus schon 1939 den einleuchtenden Schluß, daß das *Opus* im scholastischen Betrieb verwendet, kommentiert und verändert wurde. Auch die von den Herausgebern sorgfältig nachgewiesenen Quellen der *Summa* verweisen auf den Schulbetrieb, nicht auf die Praxis der Inquisitoren und Missionare. Keine der damals bekannten antihäretischen Schriften ist benutzt, wohl aber eine Reihe frühscholastischer Autoren: die *Glossa ordinaria* zur Bibel, Gratians *Decretum*, Petrus Lombardus, Petrus Comestor; einmal (S. 220) flicht der Autor, ohne ihn als Zitat zu kennzeichnen, einen Satz ein, der bei Petrus von Poitiers, Simon von Tournai und Guido von Orchelles vorkommt. Alle diese Zitate passen vortrefflich in den Kreis der Universität Paris um 1200, also in den Kreis Praepositins. Ist er demnach doch der Autor? Die Herausgeber scheinen die Frage bei aller Vorsicht bejahen zu wollen (S. XIV); sie vermuten zumindest,

daß die Summa gegen Ende des 12. Jahrhunderts geschrieben sein könnte. Aber es war nicht ihre Aufgabe, sogleich die Folgerungen aus ihrer grundlegenden Arbeit zu ziehen. Ihrer Mühe verdanken wir es, daß sich nun die leidige Verfasserfrage neu stellen und, wie ich glaube, beantworten läßt.

Zunächst von der Überlieferungsgeschichte aus. Der positive Beweis wäre zu erbringen, wenn der Verfassername in mehreren voneinander möglichst unabhängigen Handschriften, mindestens aber in einer alten, nach ihren Textvarianten nicht allzu abseitigen Handschrift im unmittelbaren Zusammenhang mit der Summa auftauchte. Nun vermerkt aber nur eine der zehn Handschriften (nicht zwei, wie Lacombe u. a. meinten) als Autor Praepositin; und sie bringt die Zuweisung nicht im Incipit oder Explicit der Summa, sondern nur im Inhaltsverzeichnis des ganzen Sammelbandes. (Ob es von der gleichen Hand wie die Summa und der übrige Inhalt des Codex geschrieben ist, wäre wichtig, ist aber in der Edition nicht angegeben.) Es ist also recht zweifelhaft, ob der Schreiber den Namen Praepositins aus der Textüberlieferung selbst entnahm. Zudem versuchte dieser Schreiber, wie die Ausgabe zeigt, bereits einen Ausgleich zwischen den beiden Redaktionen der Summa; er steht also im spätesten Stadium der Überlieferungsgeschichte. Einer nicht viel älteren Phase scheint auch die Handschrift anzugehören, die im Incipit der Summa einen „G. Pergamensis“ als Verfasser vorschlägt; sie ist fragmentarisch und in ihrem Text nicht sehr zuverlässig. Die besten, vollständigsten und ältesten Handschriften scheinen keinen Autornamen, vielleicht nicht einmal eine Überschrift enthalten zu haben. Der sonstige Inhalt der erhaltenen Handschriften zeigt wiederum, daß sie aus scholastischem Milieu kommen; es sind durchweg Miscellancodices, was erneut beweist, daß wir nur sekundäre Überlieferung vor uns haben. Darum besagt es wenig, wenn sich neben vielen anderen scholastischen Werken auch einige echte Schriften Praepositins in der Nähe der Summa finden; nach diesem Verfahren könnten auch Peter von Poitiers oder Stephan Langton für unsere Summa verantwortlich gemacht werden. Die Überlieferungsgeschichte gibt weitere Anhaltspunkte für eine Entstehung in Paris um 1200, aber nur sehr schwache Indizien für die Autorschaft Praepositins. Diese müßte vielmehr aus der Eigenart des Werkes selbst und aus einem Vergleich mit Praepositins echten Schriften erschlossen werden. Eine flüchtige Prüfung von Inhalt, Gliederung und Methode ergibt folgende Resultate.

Was der Verfasser von den Häretikern seiner Zeit wußte und was wir von ihnen wissen, läßt sich aus der Edition nicht entnehmen; die Herausgeber haben auf alle Parallelzitate aus anderen Quellen zur Ketzergeschichte verzichtet. Dieses Versäumnis ist indes leicht verzeihlich, denn schon Lacombe mußte feststellen, daß die Summa über die Katharer nichts Neues bringe, und dieses Urteil trifft in enttäuschendem Ausmaß zu. Die einzige Überraschung ist die Angabe des Autors, die Katharer zitierten für ihre Ansichten Augustin, Hieronymus und Pythagoras (S. 66, 146, 149). Aber wir wissen zu genau, daß die Katharer alle Kirchenväter grundsätzlich ablehnten; auch daß sie sich auf Heiden beriefen, ist unwahrscheinlich. Wir stehen also wohl vor fingierten Konstruktionen des Verfassers, die er als Widerlager für seine Argumentation brauchte. Nur an einer Stelle (S. 64) weiß er von den spätestens seit 1167 vorherrschenden Lehrdifferenzen innerhalb der katharischen Sekte; er erkennt ihr Ausmaß und überbrückt sie sogleich durch ein „alii concordant“. Sonst richtet sich seine Beweisführung allein gegen den radikal dualistischen Flügel der Katharer; aber zentrale Lehrstücke des Katharismus und besonders des radikalen Zweiges übergeht er, z. B. die katharische Trinitätslehre, die Engellehre, die Lehre von Erbsünde und Seelenwanderung, vom freien Willen und von Gottes Verursachung menschlicher Handlungen. Von den Waldensern, die seit 1180 sehr aktiv und vielbeachtet waren, weiß der Autor überhaupt nichts. Was er über die Passagianer sagt, läßt sich wegen der für diese Sekte sehr ungünstigen Quellenlage nicht kontrollieren; doch das Profil der Sekte wird aus seinen Notizen nicht deutlich. Er hat ihr zudem wohl einige Sätze (Kapitel XV—XX) unterschoben, die fast allen Zweigen der

hätetischen religiösen Bewegung, auch den Katharern, gemeinsam waren. Solche Kontaminationen unterliefen auch gutunterrichteten Polemikern häufig; doch deren Wirklichkeitsnähe läßt sich leicht daran erkennen, daß sie originelle oder abstruse Einzellehren mitteilen, auch wenn sie ihren Zusammenhang nicht durchschauen. (Ein Beispiel ist das im Anhang S. 292 publizierte Stück, das wohl aus Italien, sicher aus der Zeit nach 1230 und aus lebendiger Anschauung stammt.) An dieser Detailkenntnis fehlt es unserer Summa völlig; das etwas schematische, blasse Bild der Ketzerlehren, das sie bietet, findet sich bei vielen anderen Zeitgenossen, die nur aus zweiter Hand informiert sind, etwa bei englischen Chronisten. Und das sollte derselbe Praepositin geschrieben haben, der jahrelang mit den Ketzern umging und diskutierte? Praepositin, der in seiner theologischen Summa die Trinitätslehre, die Engellehre, die Sündenlehre, das Problem des freien Willens eingehend und leidenschaftlich erörtert hat, sollte die katharischen Gegenlehren achtlos übergegangen haben? Ob der Autor die Ketzer schlecht kannte oder ihre Lehren nicht ernst nahm — beide Alternativen sprechen gegen Praepositins Autorschaft.

Die Gliederung der Summa herauszuschälen haben sich die Herausgeber redlich bemüht. Ein Blick in M. Grabmanns Darstellung (Geschichte der scholastischen Methode Bd. 2, S. 555 ff.) erweist, daß sie von Praepositins Programm abweicht. Über die Ehe wird im Kapitel IV der Summa gesprochen; das Kapitel davor und das danach betreffen die Inkarnation. Lange danach und nach ausgiebiger Erörterung der kirchlichen Institutionen folgt im Kapitel XIV ein Teil der Sünden- und Tugendlehre — und eben sie wurde von Präpositin vor der Inkarnation behandelt. Solche Einzelheiten besagen wohl nicht viel, aber im ganzen ist die Summa, zwischen Katharern und Passagianern planlos hin und her argumentierend, befremdlich schlecht gegliedert für einen Autor wie Praepositin, der „in vielen Stücken mehr als seine Zeitgenossen auf eine durchsichtige Anordnung der theologischen Fragen“ sah. Eine antihäretische Summa Praepositins würde der von Alanus von Lille verfaßten an Brillanz der Gliederung gewiß nicht nachgestanden haben. Nun könnte freilich bei der Tradierung die Gliederung verunklärt worden sein; auch die Nachrichten über die Ketzer könnten im Schulbetrieb verloren gegangen sein; sollte nicht wenigstens die Schule Praepositins ihre unverwechselbaren Spuren in der Summa hinterlassen haben?

Die Antwort läßt sich an der Methode des Autors ablesen. Unsere Summa handelt die Lehren der Ketzer in umfangreichen Kapiteln ab; an der Spitze steht die häretische Behauptung und die Bibelstelle, auf die sie sich zuerst stützt. Mit stereotypem „Ad hoc dicimus“ oder „exponimus“ folgt auf jede häretische Interpretation sofort die katholische Auslegung der Stelle; hie und da, in den späteren Kapiteln, heißt diese Widerlegung, die in Wahrheit nur ein „Contra“ ist, „Solutio“. Mit eintönigem „Item“ schließt sich die nächste von den Ketzern vorgebrachte Schriftstelle zum Thema an. Sind alle Zitate zu einem Themenkreis auf diese Weise widerlegt, so geht der Verfasser zu einer katholischen Gegendarstellung über, die weitere Bibelstellen anführt und auslegt. In diesen Abschnitten ist von einer möglichen anderen Auslegung nicht die Rede. Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn ist nicht benutzt, meist wird die Bibel nur wörtlich philologisch-historisch, allenfalls moralisch interpretiert, also im Sinne der Petrus Comestor und Petrus Cantor, wenn auch nicht mit deren Klarheit und Anschaulichkeit. Die Bibel-exegese ist nun aber auch die einzige Form der Beweisführung; von „auctoritates“ wird ständig gesprochen, auf „rationes“ wenig geachtet. Dem Verfasser ist die Erkenntnis seines Zeitgenossen Alanus von Lille noch nicht aufgegangen, der in seiner antihäretischen Schrift sagte, daß Bibelstellen eine wächserne Nase hätten, die man nach Belieben drehen könne, und daß man, um die Ketzer wirksam zu bekämpfen, die Argumente der philosophischen Vernunft heranziehen müsse. Unser Autor verschmäht die Hilfe der dialektischen Methode; nur einmal (S. 68) wirft er den Katharern einen falschen Syllogismus vor. Aristoteles oder Boethius werden nirgends auch nur indirekt zitiert. Wenn Widersprüche zwischen Aussagen von Kirchenvätern auftreten (S. 123), denkt der Autor nicht an die Verwendung

von Abälards *Sic et Non*-Methode; sprachlogische und terminologische Distinktionen liegen ihm fern. Sein Verfahren bestätigt also vollauf die Abneigung gegen die „*inanis ac pernicioſa ſcholasticorum quaſtionum ſubtilitas*“, die er gleich in der erſten Zeile ſeines Werkes verkündet (S. 3).

Über Praepositins Methode ſteht das Nötigſte bei Grabmann; es läßt ſich mit Hilfe von Lacombes Publikation ergänzen. Praepositin wendet in ſeinen theologischen Werken bei jeder Gelegenheit ſeine dialektiſche, ariſtoteliſche Schulung an, er zitiert gerne die logiſchen Schriften des Ariſtoteles und bedient ſich aller Kunſtgriffe der Syllogiſtik, der Sophismen und Äquivokationen; die *Sic et Non*-Methode ſpielt eine große Rolle, ſprachlogiſche und terminologiſche Unterſcheidungen werden oft, und gleich zu Anfang der theologischen Summa, ins Feld geführt. Praepositin teilt ſeine Unterſuchungen in Fragen auf, die mit „Pro“ und „Contra“ lebhaft hin und her erörtert werden; danach ſtellt ſich die „Solutio“ über die Parteien, ihr folgt eine Kritik der abgelehnten Argumente. Lacombe ſcheint vermutet zu haben, daß Praepositin am Lebensende ſeines Profefſoren-Metiers überdrüſſig geworden ſei und dann unſere Summa geſchrieben habe. Doch einer ſo geſchliffenen Methode entrinnt kein Autor, der ſie einmal übte; er könnte ſie verleumden, aber nicht verleugnen. Auch von Praepositins Schülern iſt nichts anderes zu erwarten.

Kurzum, die Summa contra Haereticos muß nach ihrer Überlieferung, nach ihrem Inhalt, nach ihrer Gliederung und nach ihrer Methode dem Summiſten Praepositin von Cremona und ſeiner Schule mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrſcheinlichkeit abgeſprochen werden; der Untertitel der Edition „*Ascribed to Praepositinus of Cremona*“ darf darüber nicht hinwegtäuſchen. Der wahre Autor iſt ein Anonymus (wenn es nicht mehrere Anonymi ſind), und bei den Großen der Zeit wird man ſeinen Namen nicht ſuchen dürfen. In welchen Umkreis er gehört, läßt ſich vermuten: in die bibliſch-moralische Schule, in den Kreis um Petrus Comestor und Petrus Cantor, der zu Ende des 12. Jahrhunderts an der Univerſität Paris noch mächtig und ſchulebildend war. Die von den Herausgebern angenommene Datierung ins ausgehende 12. Jahrhundert wird durch den Stil der Polemik ebenſo geſtützt wie durch den Stand der geſchilderten kathariſchen Lehren: ſie gehören einer Zeit geringer dogmatiſcher Differenzierung und geſteigerter bibliſcher Argumentation in der Sekte an; wenn der Autor auch die Ketzer ſchlecht kennt, auf Biblexexeſe müſſen ſie zu ſeiner Zeit doch noch angeſprochen haben — und dieſe kathariſche Periode geht ſeit 1190, mit den italieniſchen Lehrſpaltungen und der Einführung öſtlicher Apokryphen, zu Ende. Damit wird auch die oft vorgebrachte Datierung der Summa in die Zeit um 1230 hinfällig, ebenſo die 1947 von Th. Kaeppli geäußerte Vermutung, der Verfaſſer ſei ein konvertierter italieniſcher Häretiker des mittlern 13. Jahrhunderts.

Die Erwartungen, die die Häreſeologie und die Scholaſtikforſchung an die Edition dieſes Werkes knüpften, haben ſich nicht erfüllt. Man mag es bedauern, daß anſtelle des zu erhoffenden bedeutenden Werkes nun nur ein typiſches und mittelmäßiges Buch zum Vorſchein kam, und mag bezweifeln, ob ſich die entſagungsvolle Arbeit der Herausgeber wirklich lohnte. Doch der Hiſtoriker hat ſich, anders als vielleicht der Philologe, nicht nur mit den genialen Schöpfungen des Geiſtes zu befaſſen; die typiſchen Erzeugniſſe der Vergangenheit können, was ſie an Niveau vermiſſen laſſen, durch ihre Wirkung wettmachen. Die vorliegende Summa repräſentiert offenbar eine recht weit verbreitete Strömung, und ihre Edition erſchließt ein neues und bisher wenig bearbeitetes Feld des Geiſteslebens um 1200; man verſuchte die ſchulmäßige Biblexexeſe in Rede und Gegenrede fruchtbar zu machen für die praktiſche Aufgabe der Ketzerbekämpfung. So wird dieſe Summa für die Geſchichte der Biblexexeſe von großer Bedeutung ſein. Die Herausgeber ſchufen alſo die Vorausſetzungen für die beiden lohnendſten Aufgaben der Forſchung: für die Beſeitigung alter Irrtümer und die Bearbeitung neuer Gebiete.

Augustiniana, Septimo exacto saeculo a Magna Unione MCCLVI — MCMLVI, ed. Franciscus Roth, O.E.S.A., et Norbertus Teeuwen, O.E.S.A., (= Cassiciacum, Studies in St. Augustine and the Augustinian Order, American Series V, New York 1956 = *Augustiniana*, Revue pour l'Étude de S. Augustin et de l'Ordre des Augustins VI, Löwen 1956). 872 S.

Gregorius Ariminensis, Super Primum et Secundum Sententiarum (= Cassiciacum, American Series IV, New York 1952, Wiederabdruck Paderborn, Schöningh, 1955).

Jordanus de Saxonia, Liber Vitasfratrum. Ad fidem codicum recensuerunt, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxerunt R. Arbesmann, O.E.S.A., et W. Hümpfner, O.E.S.A., (= Cassiciacum, American Series I, New York 1943).

Die Flut der zur Geschichte der Franziskaner und Dominikaner erschienenen Literatur ist wenn nicht uferlos, so doch kaum übersehbar geworden. Haben doch Profan- und Kirchengeschichte Gründung, Ausbreitung und Wirksamkeit beider Orden bis ins Detail erforscht und dargestellt.

Unvergleichlich geringer dagegen ist die Aufmerksamkeit, die man den im gleichen Jahrhundert als Orden konstituierten Karmeliten und Augustiner-Eremiten entgegengebracht hat, obgleich sie zumindest im Mittelalter mit den beiden großen Bettelorden in einem Atemzug genannt und mit ihnen als „in quatuor unum“ bezeichnet wurden.

Die bei aller organisatorischen Ähnlichkeit doch schwächere Wirkung auf den allgemeinen Geschichtsverlauf, das Fehlen so bedeutsamer Gründergestalten wie Franziskus oder Dominikus mögen neben anderen Gründen das offensichtlich geringe Interesse der Historiographie erklären. Was für beide auch in anderer Beziehung verwandten Orden zutrifft, gilt in besonderem Maße für die Augustiner-Eremiten.

Die Geschichtsschreibung innerhalb dieses Ordens hatte ihren Höhepunkt im 17. Jh., als bedeutende Historiker wie Empoli, Torelli und Herrera in der enzyklopädischen Art ihres Jahrhunderts umfangreiches, noch heute unentbehrliches Material zur Geschichte ihres Ordens zusammentrugen. Außerhalb des Ordens war besonders die Lutherforschung an der Geschichte der Augustiner-Eremiten und ihrer deutschen Provinzen interessiert, um von ihr Aufschlüsse zur Biographie und Theologie Luthers, des bedeutendsten Ordensmitgliedes, zu gewinnen.

Das seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts zu beobachtende Wiederaufblühen des Eremitenordens zu einem der größten Männerorden der katholischen Kirche ging Hand in Hand mit einer intensiven und besonders in den letzten Jahrzehnten gut organisierten Erforschung der eigenen Geschichte. Einige Ergebnisse der besonders von Mitglie dern der amerikanischen Provinz des Ordens forcierten Studien können hier angezeigt werden. Sie erscheinen seit 1943 in der amerikanischen bzw. deutschen Schriftenreihe: Cassiciacum, Studies in St. Augustine and the Augustinian Order, New York (Cassiciacum, Eine Sammlung wiss. Forschungen über den hlg. Augustinus und den Augustinerorden, Würzburg, seit 1936) und dem seit 1950 von dem Institutum Historicum Augustinianum in Löwen herausgegebenen Periodicum: *Augustiniana*, Revue pour l'Étude de S. Augustin et de l'Ordre des Augustins.

Der hier vorliegende 6. Jahrgang dieser Zeitschrift erschien 1956 als Sonderband anlässlich des 600jährigen Jubiläums des Ordens (gleichzeitig als V. Bd. des amerikan. Cassiciacums). 1256 nämlich entstand der Orden auf Betreiben der Kurie — vor allem des Kardinals Richard Annibaldi — aus der Vereinigung mehrerer im 12. und 13. Jh. gegründeter italienischer Ordensgemeinschaften. Einem Generalprior unterstellt, nach der Augustinerregel und eigenen Konstitutionen lebend, sollten die Mitglieder des neuen Ordens Schritt für Schritt nach dem Vorbild der Franziskaner und Dominikaner in den Dienst der Seelsorge treten. Die diese Union sanktionierende Bulle Alexander IV. (*Licet Ecclesiae Catholicae*,

9. 4. 1256) steht — von R. Kuiters kritisch ediert und auf ihre kanonistisch aufschlußreiche Terminologie hin analysiert — sinngemäß am Anfang der genannten Jubiläumsnummer (Aug. VI, 9—36). Die Geschichte und Ausbreitung der in dieser Union vereinigten sog. „Eremitenkongregationen“ der Augustiner-Eremiten der Toscana, der Brittnier, Johannboniten und der später ausgeschiedenen Wilhelmiten ist bisher noch nicht vollständig geklärt und dargestellt worden. Einige Hinweise auf ihre Ausbreitung geben die von R. Emery, J. Hemmerle, F. X. Martin und F. Rennhofer bearbeiteten und z. T. ausgezeichnet bibliographierten Listen der französischen, irischen, österreichischen und bayrischen Niederlassungen des Ordens (Aug. VI, 336—345, 346—384, 385—489, 490—536).

Die deutlich erkennbare Tendenz der genannten Beiträge, sorgfältig belegtes Material zur Ordensgeschichte bereitzustellen bzw. zu edieren gilt gleichermaßen für das von A. Zunkler zusammengestellte Repertorium des Würzburger Provinzialarchives (Aug. VI, 537—601) und das von E. Ypma edierte „Mare Magnum“ des Pariser Ordenshauses (Aug. VI, 275—321). Man kann nur wünschen, daß durch eine befriedigende Ausgabe der Konstitutionen und der den Orden betreffenden päpstlichen Bullen das bisher bereitgestellte Handwerkzeug der Ordensforschung vervollständigt wird.

Die ersten Jahrzehnte nach der Union von 1256 sind stark bestimmt durch den Ausbau eines Studienwesens innerhalb des Ordens — eine Konsequenz der Umformung der ursprünglich eremitischen Tradition des Ordens. 1285 zeigten sich die ersten Früchte; Agidius Romanus nimmt als „magister Parisiensis“ den ersten Augustinerlehrstuhl an der Hochburg mittelalterlicher Theologie ein. Die durch ihn begründete und an Thomas orientierte Ordensschule hat kirchenpolitisch Bedeutung gewonnen durch die theologische Fundierung des unter Bonifaz VIII. kulminierenden Anspruches auf die „potestas directa“. Weniger auf diese Zusammenhänge als vielmehr auf eine Differenzierung zwischen der Augustinerschule des 13. und 14. Jh. zielt D. Trapp in seiner gelehrten Studie über die Quotations-technik der „schola moderna“, d. h. der Gregor v. Rimini, Hugo v. Orvieto u. a., denen er im Gegensatz zu ihren Vorgängern eine ausgesprochen historisch-kritische Arbeitsweise zuschreibt (Aug. VI, 146—274). Die Ausweitung dieser Fragestellung auf die übrige Theologie des Jahrhunderts gäbe weitere interessante Aufschlüsse zur Geschichte philosophischer Methode. Die Lectio „Super Primum et Secundum Sententiarum“ des als Exponenten der historisch-kritischen Zitierungsweise erwähnten Gregor v. Rimini († 1358) wurde nach einem Venezianischen Druck von 1522 als IV. Band der amerikanischen Reihe des Cassiciacum anastatisch neugedruckt. Die in letzter Zeit bemerkbare Differenzierung des Begriffes „Nominalismus“ wird diesem von Aventin als „Antesignanus Nominalistarum“ bezeichneten Augustinertheologen gerechter werden, als es bisher in der Geschichte seiner Ordensschule der Fall war.

Theologie und Philosophie stellen — wenigstens im 13. und 14. Jahrhundert — die Geschichtsschreibung innerhalb des Ordens in den Schatten. Sie hält einen Vergleich mit der Chronistik und Annalistik der Minoriten nicht stand. Die wenigen überlieferten Darstellungen der Ordensgeschichte sind dazu noch polemisch orientiert. Sie versuchen, die im 13. Jh. entwickelte These eine direkten Kontinuität zwischen dem 1256 konstituierten Orden und den monastischen Lebensformen in der Umgebung des hlg. Augustinus zu beweisen und zu verteidigen. Der von R. Arbesmann in dem Sonderband der Augustiniana (S. 37—145) neu herausgegebene Traktat: „De origine et progressu ordinis fratrum heremitarum S. Augustini et vero ac proprio titulo eiusdem“ des Heinrich v. Friemar (ca. 1245—1340) läßt diese Tendenz schon in seinem Titel erkennen. Daneben zeigt sich deutlich ein Rückgriff auf die eremitischen Wurzeln des Ordens, während der ebenfalls von Arbesmann als I. Band des amerikanischen Cassiciacum herausgegebene und von W. Hümpfner ausgezeichnet eingeleitete „Liber Vitasfratrum“ eremitische und zönotitäre Strömungen in einer imponierenden Synthese zusammenfaßt. Die von dem deutschen Augustiner Jordan v. Sachsen (ca. 1299—1380), der zur Unter-

scheidung von dem Dominikanergeneral besser nach seiner Herkunft J. v. Quedlinburg genannt werden sollte, verfaßte Schrift ist nach dem Beispiel der *Vitaspatrum* titulierte und nach dem Vorbild der *Vitae Fratrum* des Gerhard von Fracheto geschrieben worden. Sie verfolgt nicht zunächst historische Absichten, sondern will in der Art einer Beispielsammlung die Eremiten durch das Vorbild der Heiligen und Gelehrten des Ordens anspornen und erbauen. Daneben gibt Jordan Erläuterungen zum Verständnis der Regel und der Konstitutionen, er umschreibt den Platz des Ordens in der monastischen Tradition sowie seine rechtliche Stellung innerhalb der Kirche und verdeutlicht mit besonderem Nachdruck die Armutspraxis des Ordens, wie sie in seiner Zeit geübt bzw. umstritten wurde.

Seine Darstellung, die den Begriff einer „*Quadruplicis Communio*“ zum Gliederungsprinzip hat, wird dem Wesen des Ordens als einer Vereinigung so gerecht, daß man ihre Lektüre demjenigen empfehlen möchte, der die besondere Eigenart dieses Ordens während des Mittelalters kennenlernen will.

Über den gegenwärtigen Charakter des Ordens — seine missionarischen, pädagogischen, historischen und theologischen Aufgaben und Studien in der Gegenwart und den letzten Jahrhunderten — unterrichten dagegen die hier nur zu erwähnenden Beiträge von J. M. Basilide, L. Ceyssens, I. Rodriguez, F. Roth, W. Saelmann, N. Teeuwen und B. Wild, die alle in der vorliegenden Jubiläumssnummer erschienen sind.

Werden die hier erwähnten Editionen und Studien im Zusammenhang gesehen mit den übrigen bisher erschienenen Veröffentlichungen der Augustiniana und des Cassiciacums, dann ist zwar keine Flut von Literatur, aber doch eine kontinuierliche Aufhellung der so lange vernachlässigten Ordensgeschichte der Augustiner-Eremiten zu bemerken. Denn schon jetzt kann ohne die Berücksichtigung der Ergebnisse der neubelebten Ordensforschung eine Beschäftigung mit der Geschichte und Theologie der Augustiner-Eremiten, ja mit dem Augustinismus des Mittelalters nicht mehr begonnen werden.

Münster i. W.

K. Elm

Urbain IV. *Les registres d'Urbain IV. Recueil des Bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican par Jean Guiraud.* Tom. IV, fasc. 11: *Tables par Suzanne Clément* (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2^e série). Paris (de Boccard) 1958. 232 S.

Urbain V. (1362—1370). *Lettres Communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican par les membres de l'école française de Rome et M.-H. Laurent* (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3^e série) Paris (de Boccard). Tom. I, fasc. II, 1955, p. 113—272; Tom. I, fasc. III, 1956, 273—390; Tom. I, fasc. IV, 1957, p. 391—502; Tom. I, fasc. V, 1958, p. 503—572.

Clément VI (1342—1352). *Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par E. Déprez, J. Glénisson et G. Mollat* (= Bibl. etc. 3^e série) Paris (de Boccard). Tom. II, fasc. 3, 1958, 348 S.; Tom. II, fasc. 4, 1958, p. 349 bis 542.

Bisher waren von den Registern Urbans IV. (1261—1264) 10 Faszikel in 4 Bänden erschienen, davon der letzte Faszikel schon 1929. Da die französische Registerpublikationen für das 13. Jahrhundert das gesamte Material eines Pontifikates umfaßt, nimmt man mit Dank den 11. Faszikel entgegen, der nun die Indizes bringt: zunächst „*Index epistolarum*“, dann die Konkordanz mit Potthast, den wichtigen „*Index analyticus notabiliorum rerum*“, wobei der Artikel: „*curiae officia*“ besonders hervorzuheben ist, und als Hauptteil den „*index nominum personarum et locorum*“.

Die Edition der „Lettres communes“ Urbans V. schreitet mit der jährlichen Ausgabe eines Faszikels rüstig voran, sodaß der Band I des ersten Pontifikatsjahres jetzt abgeschlossen vorliegt (vgl. diese Zeitschrift 66, 1954/55, S. 323 f.). Nachdem der erste Faszikel einige kleinere Sachgruppen gebracht, enthält der vorliegende Band die wichtigen Abteilungen: de beneficiis vacantibus (S. 112—314), de beneficiis vacaturis (S. 314—390), de canonicatibus sub expectatione prebende (S. 390—482), de conservatoriis (S. 483—505), de dignitatibus sub expectatione (S. 505—525), de dignitatibus vacantibus (S. 525—551), de dignitatibus vacaturis (S. 551—572). Aus den Anmerkungen über die jeweiligen Bearbeiter der Abschnitte ersieht man die Aufteilung, allem nach hat P. Laurent die Hauptlast zu tragen. Das dem ersten Faszikel damals beigegebene Vorwort ist leicht erweitert in die Titlei aufgenommen. Daraus geht nochmals deutlich hervor, daß die Vorarbeiten von Débrulle (1926) nicht verwertet werden konnten. Bisher sind nur die Register der Avignonesischen Reihe benutzt; in die Vatikanregister (Pergamentregister) ist nur eine Auswahl übertragen worden, worüber man sich bei F. Bock, Einführung in das Registerwesen des Avignonesischen Papsttums (1941) S. 24 informieren kann. Die Gruppierungen in den Registern sind als streng zusammengehörig betrachtet, nur ist die chronologische Ordnung, wenn sie durch Registrierung an verschiedenen Orten gestört war, wieder hergestellt worden. Irgendwie muß die Frage der Supplikenregister noch geklärt werden. Da diese erst mit Klemens VI. beginnen, war diese Frage für die französische Registeredition bisher nicht so wichtig. Zudem sind für Urban V. nur 11 Bände Suppliken erhalten; anscheinend ist das 1. Pontifikatsjahr vollständig, das 2.—4. Jahr zeigen Verluste und die Jahre 5—8 fehlen ganz. Da die Suppliken die Vorlagen zum Material der „litterae communes“ bilden, sind sie bei einer Edition aus den Registern immer zu berücksichtigen, wenn nicht zugrunde zu legen. Dabei wäre auf die Veränderungen vom Text der Suppliken bis zum Wortlaut der Bullen zu achten. Von dem auf 50 000 Registereinträge der Communerie geschätzten Material bringt der vorliegende Band mit seinen rund 5000 Regesten ein Zehntel; so ist noch ein beträchtliches Stück entsagungsvoller Arbeit zu leisten.

Mit den Sekretregistern Klemens VI. ist ein eine schon lange ruhende, höchst wichtige und auch lohnende Aufgabe wieder in Gang gekommen. Der erste Faszikel erschien 1901, der zweite 1925, beide als Band I von E. Déprez bearbeitet umfassen das 1.—3. Pontifikatsjahr. Der eben erschienene dritte und vierte Faszikel bilden den Band II und enthalten das Material des 4.—7. Pontifikatsjahres. Die Fortsetzer der Arbeit des inzwischen verstorbenen Déprez haben die Methode leicht geändert und verweisen in allen Fragen der Register und ihrer Überlieferung auf die grundlegende Abhandlung von G. Opitz, Über Registrierung von Sekretbriefen, Studien zu den Sekretregistern Clemens VI. (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 29, 1938/39) und seine Konkordanz. Benutzt sind nämlich für das Sekretmaterial dieser Faszikel die Vatikanregister 139—142, da keine Sekret-Papierregister (Avignonesische Register) vorhanden sind und es sie offenbar überhaupt nie gegeben hat. Dafür sind aber gerade für diesen Pontifikat die sog. Kladdenbände von größter Bedeutung; sie enthalten nämlich in seltener Fülle Konzepte für die politischen Schreiben, oft in mehreren Stadien und mit zahlreichen Korrekturen, sodaß wir endlich einmal den Geschäftsgang eine gute Strecke weit mitgehen können. Bei dieser Untersuchung von Opitz haben sich auch die leitenden Beamten oder Persönlichkeiten feststellen lassen, und hier ist auch die Frage nach den Vorlagen der Registrierung eindeutig entschieden. Opitz hat sich die große Mühe gemacht, die sich entsprechenden Stücke in den Konzeptregistern und den eigentlichen Sekretregistern zu verfolgen und sie in einer Konkordanz nachzuweisen. Er hat auch den Umbruch im Geschäftsgang, d. h. ein neues System nach dem Tode des bisherigen Sekretärs präzisiert und diesen Umbruch in die Mitte des 6. Pontifikatsjahres verlegt. In der französischen Publikation wird aber dieser Umbruch im System, wenn ich nicht irre, erst vom 7. Pontifikatsjahr an sichtbar gemacht, nämlich in der Angabe der neuen Sparten der

Dokumente: „littere preces continentes, littere responsiones continentes, littere curiam tangentes“; die letztere wird im Kopfrege mit „de curia“ bezeichnet, was aber in der herkömmlichen Terminologie doch wohl eine andere Bedeutung hat. Bei den Stücken, die auch in den sog. Kladdenbänden (Reg. Vat. 244 A—N) überliefert sind, wäre die Angabe der Rückenvermerke für die Erkenntnis des Geschäftsganges eine große Hilfe gewesen; doch wollen die Registerpublikationen in erster Linie das Material vorlegen und sie können nicht alle Wünsche der Spezialisten für Papstdiplomatik befriedigen. Manchmal aber sind diese Vermerke auch für den Wortlaut der Texte und für die Entstehungsgeschichte der Formulierungen von Wichtigkeit; besonders bei politisch relevanten Stücken sind diese Nuancen bedeutsam. So wären einige Textlücken mit Hilfe der Kladdenbände vielleicht zu schließen gewesen. Alle Historiker, die sich mit dem späten Mittelalter beschäftigen, werden das gute Voranschreiten der großen französischen Registerpublikationen begrüßen und mit ihren besten Wünschen begleiten. Für die Arbeit von deutscher Seite erhebt sich aber angesichts der Beschränkung der Publikation der politischen Register auf Frankreich wieder einmal mit großer Dringlichkeit die Frage, wie das Material von 1342—1378 vollständig zugänglich gemacht werden kann.

Tübingen

K. A. Fink

Aarno Maliniemi: Zur Kenntnis des *Breviarium Aboense*, Cod. Holm. A 56. (= *Documenta historica quibus res nationum septentrionalium illustrantur*, t. IX). Helsinki (Academic Bookstore) 1957. 184 S. brosch. finn. M. 750.—.

M. Aarno Maliniemi s'est acquis la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Finlande grâce à ses travaux bibliographiques et hagiographiques. En 1925, il a publié une étude d'ensemble sur les anciens Calendriers liturgiques de ce pays (*Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und Entwicklung*, Helsingfors). Au cours de ses recherches, il avait remarqué un manuscrit sur papier de la Bibliothèque royale de Stockholm, le A. 56. Copié au XV^e siècle, il contient les offices d'une vingtaine de fêtes de saints. D'après M. M. ce petit recueil de 56 pages aurait un intérêt tout particulier; d'abord parce qu'il n'existe aucun *Breviarium Aboense* imprimé; en outre, parce que le codex A 56 contiendrait „fast alle Heiligenoffizien der Diözese Abo (actuellement Turku), die den Festgrad simplex oder einen höheren hatten und die der dominikanischen Kalendergrundlage des Bistums von etwa 1330 hinzugefügt wurden“ (p. 18—19).

Le but principal de l'auteur est de reproduire fidèlement le texte des Offices. Il n'y a joint aucune note ni aucune identification des citations scripturaires. Dans l'introduction, M. M. fournit quelques éclaircissements sur les principaux textes. On regrette que l'éditeur n'ait pas eu recours à la *Bibliotheca hagiographica latina* pour identifier les pièces qu'il publiait. Grâce à ce répertoire, les indications, laborieusement réunies, auraient été à la fois plus complètes et plus claires.

Parmi les saints nordiques, mentionnons S. Henri, évêque d'Uppsala (BHL. 3818); S. Éric, roi de Suède (BHL. 2594); S. Eskil, évêque de Strengnaes (BHL. 2619); S. Sigfrid de Wexiö (BHL. 7706, sans le prologue); S^{te} Sunniva, morte dans l'île de Sell (Norvège), dont la *Vita* est très voisine de BHL. 7936; S^{te} Hélène de Sköfde (BHL. 3793).

Quelques saints, provenant d'autres régions de la chrétienté, sont commémorés par de brèves leçons, par exemple S^{te} Gertrude de Nivelles, le vieillard Syméon, S. Christophe, S^{te} Dorothee. Quant au texte relatif à S^{te} Barbe, que M. M. présente comme très proche de celui qui a été imprimé au XV^e siècle en appendice de la Légende dorée (BHL. 916), il doit être identifié avec BHL. 913, c'est-à-dire la plus ancienne recension latine, qui fut aussi la plus répandue.

Les hymnes appellent une remarque semblable à celle que nous venons de faire pour les leçons. Le *Repertorium hymnologicum* d'U. Chevalier aurait permis d'indiquer d'une manière à la fois brève et précise les éditions antérieures.

Dans les lectures de la fête de S^{te} Gertrude de Nivelles, on lit à deux reprises *Ulcannus*; il faut entendre *Ultanus*.

Au sujet du *Missale Aboense*, imprimé à Lubeck par Barthélemy Ghotan, signalons le *Missale Speciale Votivale*, qui est sorti de presse la même année chez le même imprimeur. Il est très voisin du précédent ainsi que du *Missale Dominicanum* de 1488, mais présente certaines particularités dont quelques-unes ont été indiquées par M.-L. Polain (*Catalogue des livres imprimés au quinzième siècle des Bibliothèques de Belgique*, t. III, Bruxelles, 1932, p. 220—222). Le P.P. Grosjean, S.J. compte publier une étude sur cet incunable, dont la Bibliothèque des Bollandistes possède un exemplaire.

Brüssel

B. de Gaiffier

François Bucher: Notre-Dame de Bonmont und die ersten Zisterzienserabteien der Schweiz (= Berner Schriften zur Kunst Band VII). Bern (Benteli-Verlag) 1957. 280 S. 4 Karten, 73 Abb., franz. und engl. Zusammenfassung, geb. Fr. 24.—.

Etwa gleichzeitig mit H. Hahns Arbeit über die Zisterzienser Klosterkirche Eberbach¹ erschien in der Reihe der Berner Schriften zur Kunst in der für diese Reihe traditionellen wissenschaftlichen Gründlichkeit und Sorgfalt und in geschmackvoller buchtechnischer Ausstattung die Monographie F. Buchers über die in der Westschweiz gelegene Zisterzienserabteikirche Notre-Dame de Bonmont. Die Untersuchung Buchers stützt sich auf eine ausgedehnte Archivforschung und sachkundige Grabungen, die uns diese Veröffentlichung besonders wertvoll machen. Der historische Teil der Arbeit befaßt sich mit der Gründung und den Grundlagen des Zisterzienserordens und gibt dann einen Abriß der Gründungsgeschichte Bonmonts. Der Verf. tut dies einerseits in der Absicht, die Gründungssituation zu klären, andererseits, um eine Verbindung mit Bernhard von Clairvaux und eine Mitwirkung dieses bedeutenden Abtes bei der Errichtung der Klosterkirche zu Bonmont, die urkundlich nicht nachweisbar ist, wahrscheinlich zu machen. B. sieht die Gründung des Zisterzienserordens in erster Linie aus der Perspektive einer Gegnerschaft des neuen Ordens gegenüber Cluny: „Die Unterordnung unter den Bischof der Diözese, der Verzicht auf Renten, auf komplizierte Gottesdienste und Chorgesänge, die Bearbeitung des Bodens und vor allem die buchstabengetreue Befolgung der Regel Benedikts setzten Cîteaux latent in Gegensatz zum reichen, dem Schönen und Prächtigen zugewandten Cluny, und einzig der zurückhaltende und umsichtige Charakter von Peter Venerabilis verhinderte einen offenen Konflikt“ (S. 15). Der Verfasser übersieht, daß die Gründung des Zisterzienserordens, seine Betonung der Armut und der bedeutungsvolle Gedanke der Imitation Christi wohl eine Abwehrbewegung der Kirche gegen die Katharer darstellen. Die Kunder dieser häretischen Bewegung nannten sich selbst „pauperes Christi“, nahmen das Ideal der apostolischen Armut für sich in Anspruch und bestritten der Kirche die Rechtgläubigkeit. Aus dieser Gegnerschaft erklärt sich einerseits das bedingungslose Betonen der Armutsbestimmungen des Ordens und manche seiner Maßnahmen (im Kirchenbau z. B. das Turmbauverbot) auf der Seite des Zisterzienserordens, andererseits eine versöhnliche Grundhaltung der kirchlichen Orden untereinander.

¹ Hanno Hahn, Die frühe Kirchenbaukunst der Zisterzienser. Untersuchungen zur Baugeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau und ihre europäischen Analogien im 12. Jahrhundert. Frankfurter Forschungen zur Architekturgeschichte, Bd. 1. Berlin, Verlag Gebr. Mann, 1957.

Bonmont wurde 1123 von den Herren von Diyonne gestiftet und erhielt seine ersten Mönche vom Benediktinerkloster Balerne. 1131 schloß sich die Abtei auf Wunsch der Mönche dem Zisterzienserorden an. Dieser Schritt stellt keine Einzelerscheinung dar, 1136 traten auch andere — Bonmont sehr nahestehende — Benediktinerklöster, wie Aulps und Balerne, zum Zisterzienserorden über. Ein Besuch des hl. Bernhard in Bonmont und eine persönliche Einwirkung auf den Bau der dortigen Klosterkirche, die Bucher wahrscheinlich zu machen versucht, muß Hypothese bleiben. Die Tatsache, daß Bonmont als Filiation von Clairvaux in Erscheinung tritt, ist auch ohne die Annahme eines solchen Besuches und einer derartigen Einwirkung verständlich. Im 12. Jhd. erlebte Bonmont eine Blütezeit; es gelang dem Kloster um die Jahrhundertmitte sogar, sich von der Sachwaltertschaft des Adels zu lösen. Etwas über hundert Jahre später, im Jahre 1269, mußte sich die Abtei jedoch wieder weltlicher Schutzherrschaft unterstellen. Die Folgezeit brachte dem Kloster dann weiteren Niedergang. Um 1514 waren die wirtschaftlichen Verhältnisse völlig zerrüttet. Die Reformation führte schließlich das Ende der Abtei herbei. Die Eroberung durch die Berner im Jahre 1536 traf das Kloster bereits im Zustand der Selbstauflösung.

Im kunsthistorischen Teil geht es um die Frage, ob es eine zisterziensische Bauschule gegeben und in welchem Verhältnis diese zu dem Bauschaffen der Zisterzienserabteien in der Westschweiz gestanden hat. Der Verf. führt nicht nur die Verwendung des Grundriffschemas der dreischiffigen Kirche mit Querhaus, geradem Chorabschluß und gerade geschlossenen Querhauskapellen auf Bernhard von Clairvaux zurück, wie es bereits K. H. Esser (Über den Kirchenbau des heiligen Bernhard von Clairvaux. Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung auf Grund der Ausgrabung der romanischen Abteikirche Himmerod: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte, 1953, Heft 5) tut, sondern schreibt darüberhinaus auch die Entwicklung des Aufrißschemas der „Basilika ohne Oberlicht“, das uns in Bonmont begegnet, dem hl. Bernhard zu. Bucher meint, es sei anzunehmen, „daß das von Bernhard eingeführte Aufrißschema in seinen Grundzügen für die Periode vom Beginn der Planung von Clairvaux II bis zum Tod des Heiligen als maßgebend galt und weiterwirkte“ (S. 120). Es erscheint dem Rezensenten jedoch sehr zweifelhaft, daß der große Abt von Clairvaux die Kirchenbautentwürfe seiner Zeit in solchem Maße bestimmt hat, wie Bucher es vermutet. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß der Abt von Clairvaux beim Bauplan seiner eigenen Abteikirche die letzte Entscheidung hatte; es ist auch anzunehmen, daß er bei den Besprechungen über diesen Bauplan eigene Gedanken beigesteuert hat. Inwieweit er aber bei der Entwicklung des Schemas mitgewirkt hat, ist ganz ungewiß. Wenn wir an der Frühansetzung des Baubeginns von Bonmont (1131), noch vor Clairvaux II (Baubeginn 1135), wie sie der Verf. vornimmt, festhalten, erheben sich Bedenken gegen die Urheberschaft Bernhards hinsichtlich des Bauschemas. Es erscheint verständlich, daß viele Zisterzienserklöster sich bei ihren Kirchenbauten vom Neubau Bernhards anregen ließen und nach diesem Vorbild ihre Abteikirchen errichteten. Die weite Verbreitung des sogenannten „bernhardinischen Typs“ im zisterziensischen Kirchenbau besagt zudem noch nichts über das Bestehen einer ausgesprochenen Bauschule der Zisterzienser. Die häufige Verwendung des genannten Schemas ist möglicherweise nur ein Zeichen dafür, daß die Einfachheit und Strenge der Gliederung dieses Typs der Einfachheit und Strenge dieses Ordens weitgehend entsprach und sich deshalb solcher Beliebtheit im Bauschaffen der Zisterzienser erfreute. Es fehlen alle Anhaltspunkte, daß der Plan von Clairvaux II in irgendeiner Weise als maßgebend oder gar verbindlich für die Gestaltung der Oratorien gegolten hat. Es sei beiläufig darauf hingewiesen, daß die Zisterzienser die Bezeichnung „ecclesia“ (= „Kirche“) und „basilica“ für ihre gottesdienstlichen Versammlungsräume ablehnten. Die Beschlüsse des Ordens enthalten wiederholt Verbote, die festsetzten, wie die Zisterzienseroratorien nicht gestaltet werden sollten (siehe z. B. das Turmbauverbot von 1157); sie enthalten aber weder Weisungen, wie gebaut werden solle, noch empfehlen sie gar ein bestimmtes Bau-

schema. Solche Weisungen bzw. Empfehlungen würden aber nicht fehlen, wäre vom Orden ein Schema als verbindlich angesehen worden. Zur Datierung des Baubeginns der Abteikirche von Bonmont auf 1131, die urkundlich nicht erwiesen ist, sei übrigens zu bedenken gegeben, ob er nicht besser etwas später (nach Clairvaux II) anzusetzen ist. Alle unsere kritischen Bemerkungen zu den Darlegungen Buchers wollen aber in keiner Weise den Wert dieser hervorragenden Monographie mindern, sie wollen lediglich darauf hinweisen, daß im Bauschaffen des 12. Jhdts., insbesondere hinsichtlich der diesem zugrundeliegenden Gedanken, noch vieles ungeklärt ist. Das vom Verf. vorgelegte Material bildet auf jeden Fall einen wesentlichen, nicht zu unterschätzenden Beitrag zum zisterziensischen Bauschaffen, dargelegt an einem Bau, der mit zu den ersten Zisterzienserbauten gehört und noch vor dem Turmbauverbot von 1157 aufgeführt worden ist.

Mit der abschließenden Besprechung der Abteikirchen von Montheron, Hautcrêt, Frienisberg, Hauterive und der Maigrauge stellt Bucher Notre-Dame de Bonmont in den Zusammenhang mit anderen Bauten desselben Ordens in der Westschweiz. Aus den Darlegungen geht hervor, daß diese Kirchen stilistisch verwandt sind und ihre Erbauer eine Strenge und Schlichtheit in der architektonischen Gestaltung angestrebt haben, die der Gesinnung des Ordens entsprach. Wir erkennen, daß der „bernhardinische Typ“ im Bauschaffen der Zisterzienser in der Westschweiz recht oft angewandt worden und auch verhältnismäßig zahlreich erhalten geblieben ist, so daß wir erhoffen dürfen, daß die weitere Durchforschung dieser Kirchen noch manches wertvolle Ergebnis zutage bringt.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Elisabeth Roth: Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Kunst des Spätmittelalters (= Philologische Studien und Quellen), Berlin (E. Schmidt Verlag) 1958. 172 S., 1 Taf., kart. DM 11.80.

Die Verfasserin beschäftigt sich in der vorliegenden sehr sorgfältigen Arbeit, die auch für die kirchengeschichtliche Forschung von großem Interesse und sehr aufschlußreich ist, mit einer Sonderform mittelalterlicher Kreuzigungsdarstellungen, dem vielfigurigen Kalvarienberg oder — wie das Mittelalter selbst diese Form nannte — der „Kreuzigung mit Gedräng“. Um nicht der Gefahr zu erliegen, Neuschöpfungen zu sehen, wo in Wirklichkeit nur eine ältere Tradition wiederaufgenommen oder weitergeführt wird, geht die Verf. auf die frühesten Kreuzigungsdarstellungen zurück, durchforscht eingehend die Vor- und Frühstufe der romanischen Zeit mit dem Blick auf personen- und szenenreiche Kompositionen und erkennt dann in den nachfolgenden Jahrhunderten die Entwicklung von der vielfigurigen Kreuzigung zum volkreichen Kalvarienberg. In eingehender Betrachtung zahlreicher Bildwerke zeigt sie die Verbreitung des Motivs in den einzelnen Landschaften des deutschen Sprachgebiets auf. Ihr besonderes Interesse gilt der Herkunft und der Entstehung des Bildgedankens, insbesondere der Frage, welche geistigen Veränderungen die Voraussetzungen der Bildidee und der Grund zu deren weiter Verbreitung gewesen sind.

In einem einführenden Abriß legt sie die Entwicklung der Kreuzigungsdarstellungen dar. Die alte Kirche war anfangs weitgehend bilderfeindlich. Erst seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die Verwendung des Kreuzeszeichens nachweisbar. Das Kreuz, zu Anbeginn ein Sklavenhinrichtungsgesetz, Sinnbild eines schändlichen Todes und Zeichen der Schmach, wandelt sich im ersten Jahrtausend zum Siegeszeichen, zur „crux gemmata“, d. i. zum edelsteingeschmückten Kreuz. Den Körper des am Kreuz leidenden Menschensohnes wagte man jedoch zunächst noch nicht an ihm anzubringen. Das eigentliche Christusbild der Urkirche ist der gute Hirte, der wundertätige Heiland, der Lehrer. Erst im 5. Jh. entstanden die frühesten uns erhaltenen Kreuzigungsdarstellungen (in Santa Sabina in Rom und ein Elfenbein im Britischen Museum). Das älteste Beispiel aus der Buchmalerei, die Kreuzigungsdarstellung in dem um 586 entstandenen Rabulas-Codex aus dem

Kloster Zagba in Nordmesopotamien (jetzt in der Laurentia aufbewahrt), ist zugleich die personenreichste Darstellung der Frühzeit. Außer dem Heiland sind noch die beiden Räuber abgebildet, der Lanzenträger Longinus, der Schwammträger, drei Soldaten am Fuß des Kreuzes beim Würfelspiel, Maria mit Johannes und drei klagende Frauen; über dem Kreuz sieht man Sonne und Mond. Solche den biblischen Bericht illustrierenden Beispiele gab es im 5. und 6. Jahrhundert nicht selten, wie literarisch überliefert ist.

Von Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Kreuzigungsdarstellung wurden der Westen und der Norden Europas. Das Kreuz wird hier zum „Siegesbaum, Baum der Glorie, der Waldbäume bester, ein Schandpfahl wars nicht“, wie es im „Traumgesicht vom Kreuze Christi“ (8. Jh.) heißt. „In der autonomen Entwicklung des Abendlandes“, so stellt E. Roth fest, „blieb Christus bis etwa 1100 der lebende ferne Gott am Kreuze, zumeist ohne die Zeichen der Qual. Sein Tod wird gedeutet, nicht ausgemalt. Die Predigten des 11. und 12. Jahrhunderts bringen nicht erzählende Berichte, sondern Auslegungen des Erlösungsgeheimnisses“ (S. 20). Der Heiland am Kreuz trägt häufig eine Königskrone, seine Füße stehen nebeneinander angenagelt auf einer Fußstütze, dem Suppedaneum.

„In der Dichtung des 11. und 12. Jh. zeichnen sich früher als in der bildenden Kunst die Erschütterungen der religiösen Reformbewegungen ab, die das Bild Christi wandeln zum ‚siegreichen König und leidenden Dulder‘. Schon im Ezzolied hören wir andere Töne, im Trudperter Hohenlied um 1150 trägt der König die Dornenkrone: Aber sie ist noch Zeichen der Würde, nicht der Schmach und des Schmerzes“ (S. 20). „Die eigentliche Wende bringt“, so meint die Verf., „der heilige Bernhard, der große Verkünder der neuen theologia crucis. Der Mystiker des Leidens Christi predigt den Gottmenschen in seiner Niedrigkeit, nicht den König der Herrlichkeit. Doch auch er malt noch nicht die körperlichen Schmerzen überdeutlich aus. Erst in der Nachfolge Bernhards wird dieser Schritt vollzogen ... Ein neues Fühlen beginnt mit Bernhard. Die Seele, nicht mehr die Ecclesia, ist die Braut Christi, sie erschaut die Leiden in einer tiefen persönlichen Versenkung in die Passion des Herrn. Die starken Gefühle werden Gestalt, werden Erkenntnisse. Seine Leidensmystik verändert das Denken, Dichten und Bilden von Grunde auf“ (S. 20). Im Zuge der allmählichen Umwandlungen können wir dann an den Kreuzigungsdarstellungen des 13. Jahrhunderts wesentliche Neuerungen in der Bildidee feststellen: „Der leidende Menschensohn trägt die Dornenkrone, sein Körper krümmt sich im Schmerz, die Beine werden übereinandergengagelt, der sog. Dreinageltypus verdrängt den Herrscher auf dem Suppedaneum“ (S. 22). Die Verf. stellt in diesem Zusammenhang die Frage: „Warum erhielt der Gekreuzigte gerade jetzt, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, eine Dornenkrone?“ (S. 24). Die Evangelisten berichten nur von der Dornenkrone, die man Jesus nach der Geißelung aufsetzte, um ihn zu verhöhnen. Die Verf. macht darauf aufmerksam, daß die Vorstellung des dornengekrönten Christus am Kreuz sich schon im Evangelium Nicodemi und bei den frühen Kirchenvätern, z. B. bei Tertullian, findet. Seit dem 12. Jhdt. wird der Gedanke erneut ausgesprochen. E. Roth führt zahlreiche Zitate aus dem Schrifttum des 12. bis 14. Jhdts. an. Anschließend bemüht sich die Verf. um eine Klärung des Ursprungs des sog. Dreinageltypus und weist auf die bereits vorliegenden Lösungsversuche hin. Sie legt dar, daß auch der Versuch K. A. Wirths (Die Entstehung des Dreinagelkruzifixus, Diss. Frankfurt a. M. 1953), den Typus aus der Liturgie abzuleiten, Hypothese bleibe. E. Roth meint: „Die fromme Begierde, sich das Leiden des Herrn immer qualvoller auszudenken, war wohl der Hauptgrund für die endgültige Verdrängung des alten Typus“ (S. 29 f.). Der Rezensent möchte hier hinzufügen, daß die Vorstellung eines leidenden Christus am Kreuz durch die Abwehr der dogmatischen Angriffe der Katharer eine wesentliche Förderung erfahren hat, wenn nicht überhaupt ausgelöst worden ist. Die Katharer, eine neumanichäische häretische Sekte, die im 12. und 13. Jhdt. zu einer ersten Gefahr für die Kirche heranwuchs, bestritten,

daß Christus wahrer Mensch gewesen sei. Nach ihrer Lehre habe nur ein Scheinleib am Kreuz gehangen. Die Kirche betonte das Gegenteil, nämlich, daß Christus am Kreuz gelitten habe und gestorben sei. Diese Betonung führte naturgemäß zu einem Wandel des Christusbildes und förderte die Entstehung und Entwicklung einer Leidensmystik. Man sollte hierbei die ohne Zweifel große Bedeutung Bernhards von Clairvaux jedoch nicht überschätzen, wozu die Verf. neigt. Bernhard ist ein Kind seiner Zeit.

Nach ihren Ausführungen über den Wandel des Christusbildes wendet sich E. Roth der Personenzahl der Kreuzigungsdarstellungen zu. Die Verf. weist darauf hin, daß der größte Personenreichtum zunächst im 9. Jhdt. in Erscheinung tritt und im 11. Jhdt. die bedeutendste Erweiterung durch Nebenszenen. „Das 12. Jh. bevorzugt — von wenigen Ausnahmen abgesehen — das einfache Kanonbild. Im 13. Jh. beginnt eine immer stärker werdende Hinwendung zum historischen Ereignisbild, die allegorischen Gestalten treten zurück, einige verlieren ihre Aussagekraft, andere verselbständigen sich. Seit dem dritten Jahrzehnt des 13. Jh. erhalten auch die Widersacher des Kreuzes, die Juden, vermehrten Eintritt ins Bild. Damit erst wächst die Zahl der Personen, die Handlungen der Einzelnen werden entschiedener, die seelische Verhaltensweise differenzierter und deutlicher erkennbar Vom Beginn bis zur Mitte des 14. Jh. bildet Deutschland den vielfigurigen Kalvarienberg aus und zwar: erstens in selbständiger Weiterentwicklung des Formenschatzes aus dem 13. Jh., zweitens unter dem Einfluß der englischen Buchmalerei und drittens nach dem Vorbild der großen Trecentisten. Der Figurenreichtum tritt nicht als plötzliche Vielheit oder gar als Masse in Erscheinung, er entsteht in allmählicher Entwicklung. Sie darf nicht allein im Sinne einer sich an der Wirklichkeit orientierenden Kunst betrachtet werden, sondern der Maler und Bildhauer kann im größeren Personenreichtum mehr Stimmungen, mehr Gefühle vor dem Betrachter ausbreiten“ (S. 140 f.).

„Die zweite Bereicherung setzt nach dem ‚weichen Stil‘ im dritten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts ein, nun weniger im Erfinden neuer Motive als vielmehr in einer quantitativen Erweiterung. Sie kann sich manifestieren in einer ungegliederten drängenden und bedrängenden Masse von Soldaten, Juden und Zuschauern hinter den Handelnden im Vordergrund. Oder — die Vielheit ist in mehrere Gruppen aufgelöst, die nach der geistig-seelischen Verhaltensweise ineinandergefügt wurden. . . . Von diesen beiden Formen unterscheiden sich jene volkreichen Kalvarienberge, deren Vielheit durch ein formales Mittel gesteigert wird: durch die Hinzunahme von Passionsszenen, die ursprünglich auf den Seitenflügeln der Tafeln abgebildet waren, Geschehnisse vor oder nach dem Kreuzestod wie die Gefangennahme Jesu, der Weg nach Golgatha, die Kreuzabnahme, die Auferstehung oder Christus im Limbus, wobei es aber in dieser Gruppe zu unterscheiden gilt zwischen den Kalvarienbergen mit völliger Gleichberechtigung aller Gestalten im Haupt- und Nebengeschehen und solchen einer Unterordnung durch kleinfigurige Hintergrundszenen. Die südwestdeutschen Landschaften verdrängen die Massen früher und entschiedener aus dem Kreuzigungsbild, die norddeutschen — nicht nur Westfalen — halten länger daran fest, ja sie setzen der Bildidee weit über 1500 hinaus auch in den Schnitzaltären bleibende Denkmale“ (S. 141 f.).

Zu allen diesen Feststellungen gelangt die Verf. aufgrund eines sorgfältigen Studiums der mittelalterlichen Denkmäler, die sie zum großen Teil hinsichtlich ihrer Besonderheiten eingehend beschreibt. Es würde jedoch die Lektüre des Buches erheblich erleichtern, wenn die Verf. ihre Ausführungen durch eine größere Zahl von Abbildungen veranschaulichte.

Bei ihrer Suche nach der Herkunft und Entstehung des Bildgedankens kommt E. Roth zur der Feststellung, daß die Vorstellung der großen Volksschar auf Golgatha im biblischen Bericht begründet ist. Apokryphe Zeugnisse und Evangelienharmonien sprechen in ihrer Art den gleichen Gedanken aus. Dementsprechend bringen auch die szenenreichen Kreuzigungen des 11. Jh. schon alle von den Evangelisten erwähnten und von den Kirchenvätern in ihrer tieferen Bedeutung ge-

würdigten Personen, nicht aber die Scharen der Spötter. Stephanon oder die Synagoge sind zugleich pars pro toto für das jüdische Volk (S. 119). Wie kommt es aber in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts an nahezu allen künstlerischen Mittelpunkten des Abendlandes zur Ausbildung figurenreicher Kreuzigungen, und welche Ursachen bedingen den volkreichen Kalvarienberg des 15. Jahrhunderts? E. Roth verweist bei der Beantwortung dieser Fragen auf die zahlreichen literarischen Zeugnisse aus dem 13. bis 15. Jhdt., die von der Vorstellung der Vielfigurigkeit Zeugnis ablegen, sie wendet sich aber mit Nachdruck gegen die Annahme, daß diese Vielfigurigkeit ihre Wurzel im Drama, d. h. im mittelalterlichen Passionsspiel habe (S. 124 ff.). Aufgrund sorgsamer Textanalysen kommt sie dann zu dem Ergebnis, daß die Bildprägung des vielfigurigen Kalvarienberges als ein Ausdruck der Religiosität der damaligen Zeit zu werten ist. Die Bildprägung ist aus einem neuen Sehen erwachsen und trägt dem Viel-Sehen-Wollen der damaligen Zeit Rechnung (S. 131—134). Es ist dies eine Richtung der Frömmigkeit jener Zeit. Eine andere ist die der Mystiker. Deren adäquater bildkünstlerischer Ausdruck ist die einsame Isoliertheit des Andachtsbildes. „Sie knien vor dem verlassenen Kruzifixus, sehen in ihren Visionen den Schmerzensmann und Kreuzschlepper. Ihre Schau wird Gestalt in der trauerschweren Zweisamkeit des Vesperbildes oder der Christus-Johannes-Gruppe. So verschieden die Wege in Köln, Konstanz und Straßburg erlebt werden, alle Mystiker verbindet die ganz persönliche Gotteserfahrung“ (S. 135 f.).

Die schlichte Arbeit der Verf. macht auf die verschiedenen Wege der Frömmigkeit zu ein und derselben Zeit und auf deren Ausdrucksformen aufmerksam und stellt auch damit einen beachtenswerten Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung des Mittelalters dar.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Reformation

wh
Wilhelm Jannasch: Reformationsgeschichte Lübecks vom Petersablaß bis zum Augsburger Reichstag 1515—1530 (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, hrsg. vom Archiv der Hansestadt, Bd. 16). Lübeck (Schmidt-Römhild) 1958. 437 S. kart.

Nachdem W. Jannasch bereits vor drei Jahrzehnten verschiedene Arbeiten über die Reformationsgeschichte Lübecks veröffentlicht hatte,¹ löst er nunmehr sein 1931 gegebenes Versprechen ein und legt eine umfassende Darstellung der Reformationsgeschichte Lübecks vor. Nach einer Einleitung (S. 1—4; cf. auch „Zur Einleitung“ S. 345 f. sowie das Nachwort S. 396 f.) wird der Sieg der Reformation in Lübeck in vier Büchern geschildert. Das erste Buch behandelt „Das mittelalterlich-katholische Lübeck als Schauplatz der reformatorischen Bewegung“ (S. 5—79). Was die allgemeine politische und kirchliche Lage betrifft, so fußt J. hier weitgehend auf den Ergebnissen früherer Forscher; über die Parochialkirchen sowie den Klerus kann er jedoch auf Grund eindringender Quellenstudien manches Neue mitteilen. Am Ende dieses ersten Buches gibt J. eine nützliche, kritische Übersicht über die Quellen und die wichtigste Literatur (S. 73—79). Im zweiten Buch berichtet J. über „Die Anfänge kirchlicher Bewegung bis 1525“ (S. 81—148). Im dritten Buch werden „Drei Jahre zäher Verteidigung der alten Kirche und mühsamer Fortschritte der Evangelischen 1525—1527“ geschildert (S. 149—208). Im vierten Buch

¹ W. Jannasch: Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in Lübeck... 1522 bis 1633, 1928; Der Kampf um das Wort. Aus der Glaubensgeschichte einer deutschen Stadt, 1931; Sieg und Gestalt des Luthertums in Lübeck, 1931.

gelangt „Der Umschwung 1528—1530“ zur Darstellung (S. 209—320) sowie in einem Ausklang „Die Sicherung des gewonnenen Sieges (Juli-Oktober 1530)“ (S. 323—342). Auf die eigentliche Schilderung der Reformationgeschichte Lübecks folgen „Anlagen“ (S. 343—396), d. h. ausführlichere Anmerkungen und Exkurse, die zur Entlastung des Textes getrennt gedruckt sind, während Quellenbelege, Literaturverweise sowie kurze Anmerkungen in der Darstellung jeweils unter dem Text gegeben werden. Schließlich folgen Verzeichnisse der Quellen, der wichtigeren Literatur und der neun dem Bande beigegebenen Bilder sowie ausführliche Register (Bibelstellen, geograph., Sachen, Personen).

Bekanntlich hat es schon früher ausführliche Darstellungen der Reformationgeschichte Lübecks gegeben.² Gleichwohl ist es nicht zuviel gesagt, wenn man feststellt, daß wir auf Grund von J.s Werk ein völlig neues Bild von der Reformation Lübecks gewinnen. J. erklärt selbst seine frühere Arbeit „Der Kampf um das Wort“ für „antiquiert“ (S. 78 f.). Es ist J. in seinen jahrelangen Archivstudien gelungen, neue Quellen aufzuspüren bzw. früher schon bekannte Quellen, die jedoch ganz unzulänglich verwertet waren, erstmalig wirklich zu erschließen. Am wichtigsten ist dabei das Protokoll, das der Lübecker Dekan Brand 1523—1530 geführt hat und das eine Fülle bisher unbekannter Einzelheiten enthält. Besonders bedeutsam ist jedoch auch etwa die von J. entdeckte sogen. Koeler-Notiz, die über die Anfänge der reformatorischen Bewegung in Lübeck neuen Aufschluß gibt.

J. teilt sowohl im Text als auch in den Anlagen so viele neue Forschungsergebnisse teils territorialkirchengeschichtlichen, teils auch allgemein reformationsgeschichtlichen Charakters mit, daß hier nur auf das eigene Studium seines Werkes verwiesen werden kann.³ Lediglich die wichtigsten Ergebnisse J.s seien hervorgehoben. 1. Auf Grund der von ihm herangezogenen neuen Quellen kann J. die Anfänge der reformatorischen Bewegung in Lübeck dem bisher über ihnen liegenden Dunkel entreißen und sie insbesondere wesentlich früher datieren. Setzte man bislang den Beginn der reformatorischen Bewegung in Lübeck auf ca. 1523 an, so weist J. nach, daß es bereits 1520 in Lübeck Evangelische gegeben hat. Der Lübecker Jürgen Benedicti, der seit 1518 in Wittenberg studierte, wird 1520 der Begründer einer kleinen evangelischen Gemeinschaft in Lübeck gewesen sein, die sich noch auf Jahre hinaus fast ausschließlich aus Laien zusammensetzte (S. 88 ff.; 193 ff.). Daraus ergibt sich eine ganz neue Sicht der Reformation in Lübeck. Noch J. Lortz hat gesagt: „In Lübeck wurde die Reformation dem Rat durch Volkstumult abgezwungen. Sie nahm unter der Führung radikaler Elemente einen stürmischen Verlauf“.⁴ Diese Meinung kann nach J.s Forschungen nicht mehr vertreten werden. Vielmehr hat die Reformation auch in Lübeck als reine Volksbewegung begonnen, die in ihren Anfängen völlig frei von politischen Zielsetzungen war. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß nach J.s überzeugendem Nachweis bereits sehr früh eine Reihe angesehener Bürger sich den Evangelischen anschlossen, denen schon darum jegliche Umsturzpläne fernlagen. 2. Die spätere Radikalisierung der evangelischen Bewegung ist weitgehend auf die doppelzüngige und unaufrichtige Politik des Bürgermeisters Brömse zurückzuführen. Harte schon Grautoff darauf hingewiesen, so kann J. diese These durch eine Fülle neuer Belege stützen. Darüber hinaus ist aber auch das enge Zusammengehen von Rat und Kapitel schuld an der Radikalisierung der Evangelischen. Das tritt vor allem in

² cf. aus der älteren Literatur vor allem: F. H. Grautoff, Vorlesungen über die lübeckische Reformationgeschichte, Historische Schriften aus dem Nachlasse, Bd. 1, 1836, S. 3 ff.; G. Waitz, Lübeck unter J. Wullenwever und die europäische Politik, 3 Bde., 1855 f.; die weitgehend auf Waitz fußende Darstellung von H. Schreiber, Die Reformation Lübecks, Schr. d. V. f. RG 74, 1902.

³ Ausdrücklich genannt sei nur ein Beispiel, nämlich die verbesserten Lesarten, die J. S. 366 f. Anl. 46 zu Luthers Thesen de excommunicatione WA 9, 310 ff. geben kann.

⁴ Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, 1941, S. 371; J. S. 79.

Brands Protokollen zu Tage. Von Anfang an haben Rat und Kapitel die reformatorische Bewegung mit allen Mitteln zurückzudrängen gesucht. Das Mißtrauen der Evangelischen gegen Rat und Kapitel ist nun als nur allzu verständlich und berechtigt erwiesen. Abgesehen von dem unter 1. Gesagten, ergibt sich auch hieraus eine ganz neue Beurteilung der evangelischen Bewegung in Lübeck. 3. Bemerkenswert ist, welch geringe Bedeutung vergleichsweise dem Humanismus für die Anfänge der reformatorischen Bewegung in Lübeck zukommt. Das hätte von J. stärker herausgestrichen werden können (cf. jedoch S. 72). An vorreformatorischen Strömungen dürften im wesentlichen nur manche wyclifistisch-hussitische Ideen in Lübeck wirksam gewesen sein.

Angesichts der immensen und in ihren Ergebnissen durchaus überzeugenden Arbeit J.s mag jede Kritik als kleinlich erscheinen. Gleichwohl muß auf einige Mängel hingewiesen werden. Es ist sehr zu bedauern, daß J. seine Reformationsgeschichte im Herbst 1530 abbricht: Bugenhagens Ankunft und die Einführung der evangelischen Kirchenordnung werden nicht behandelt. Zwar kündigt J. S. 332 eine weitere Arbeit über die Reformation im Lübecker Außengebiet an. Aber wichtiger wäre zunächst der Abschluß der gegenwärtigen Darstellung. Es ist unbefriedigend, wenn er S. 341 einfach erklärt, die Einführung der Kirchenordnung müsse in einer „eigenen Darstellung“ behandelt werden. — Es finden sich manche Unstimmigkeiten bzw. Ungenauigkeiten. S. 14 Z. 6 v. o.: das erste Kaiserreich ging nicht 1805, sondern 1806 zu Ende. S. 96 heißt es, daß Johannes Steenhoff als erster Ende 1521 oder Januar 1522 ein öffentliches Bekenntnis von seinem evangelischen Glauben ablegte; S. 194 ist mit Bezug auf dasselbe Ereignis nur von 1522 die Rede. S. 237 Anm. 17: Gläfers Buch ist nicht 1907, sondern 1903 erschienen. S. 378 Z. 21 v. u. muß es in der Überschrift statt „Provinzialkapitel“ „Provinzialkonzil“ heißen u. dgl. m. — Teilweise sind ältere Ausgaben benutzt, wo inzwischen neue Auflagen erschienen sind. Z. B. wird G. Ritters Reformationsgeschichte noch nach der Ausgabe von 1941 zitiert oder das Gebhardtsche Handbuch Bd. 1 noch nach der 7. Aufl. — Hinsichtlich der manchmal verwirrend vielen Namen hätte man sich jeweils eine einheitliche Zitationsweise gewünscht; auf die verschiedenen Formen der einzelnen Namen hätte in einer Anmerkung oder im Register hingewiesen werden können. — Auch die Ausdrucksweise und der Stil hätten noch einer Durchsicht bedurft. S. 221 Z. 12 v. u.: der Jakobusbrief wird üblicherweise nicht einfach als „Jakobi“ zitiert. S. 306 Z. 19 v. o. ist von „beweglichen Worten“ statt von „bewegten“ die Rede. Solche Beispiele ließen sich vermehren. — Von den Anlagen hätte vieles noch in die Anmerkungen aufgenommen werden können, um das lästige Blättern zu ersparen. Zweckmäßigerweise gehörten nur längere Exkurse in die Anlagen. — Im Lit.-Verz. fehlt die Aufschlüsselung einer Reihe von Abkürzungen. Am wichtigsten: BuK - Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck. Auch ist die alphabetische Reihenfolge nicht immer eingehalten. Bei dem Bilderverzeichnis fehlen die Seitenangaben, wo die Bilder zu finden sind.

Hamburg

B. Lohse

Adrian Staehelin: Die Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation (Basler Studien zur Rechtswissenschaft Heft 45). Basel (Helbing & Lichtenhahn) 1957. XV, 209 S. SchwFr. 16.—.

In seinem grundlegenden Aufsatz „Zu den ersten Anfängen des evangelischen Eherechts“ (ZRG. 53 Kan. Abt. 22/1933, S. 288—331) hat Ulrich Stutz mit Nachdruck auf die Sonderstellung Basels innerhalb der schweizerischen Reformationsgeschichte hingewiesen und betont, daß Basel kirchenrechtlich hinsichtlich der Ehesachen weiter gekommen sei als Zürich. Anders als etwa in Zürich oder in Bern hatte sich in der oberrheinischen Metropole trotz des großen Einflusses, den Zwingli und das von ihm geprägte Staatskirchentum Zürichs ausübten, der Einfluß des vorreformatorischen Eherechts nicht völlig beseitigen lassen; auch bewahrte Basel einen

Rest kirchlicher Selbständigkeit, eine Tatsache, die für die Entwicklung gerade der Ehescheidungspraxis von nicht geringer Bedeutung war. In Basel „machte sich einerseits der Umstand, daß in der Bischofsstadt, wenn auch nicht mehr der Bischof selbst, wohl aber von alters her die kirchlichen Behörden saßen, andererseits eine starke städtische Überlieferung mit eigenen Behörden gegen Unzucht, d. h. kleine Frevel (Unzüchter) und gegen Ehebruch (Drei über den Ehebruch), vielleicht auch die bereits Dreivierteljahrhundert alte Universitätstradition, jedenfalls der konservativ-aristokratische Zug und der kirchliche Sinn der Bevölkerung und nicht zuletzt die Persönlichkeit des Basler Reformators Johannes Oekolampad neben dem rasch und stark einwirkenden zürcherischen Vorbild in der Richtung einer weit stärkeren Betonung der kirchlichen Seite und in einer gewissen Selbständigkeit wenigstens in Einzelheiten geltend“ (Stutz. a.a.O. S. 329). Freilich darf die Eigenständigkeit Basels gerade hinsichtlich des Eherechts nicht überschätzt werden; in den grundsätzlichen Fragen der Ehelehre und des Eherechts steht Basel unter dem Einfluß Zwinglis, und Johannes Oekolampad, der an sich einer strengeren Eheauffassung als Zwingli anhing, war zu schwankend und zu zurückhaltend, um sich gegen Zwingli durchsetzen zu können, ja, wie seine wechselvolle Stellungnahme in der Ehescheidungsangelegenheit Heinrichs VIII. von England zeigt, schloß er sich schließlich Zwingli an, nachdem er zunächst noch erklärt hatte: „Sed absit, ut in hoc Mahumetem magis quam Christum audiamus“ (vgl. hierzu Ernst Staehelin, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig 1939, S. 631 ff.). Wohl aber läßt sich in der Handhabung des Ehescheidungsrechts, also in der Praxis, ein eigenständiger Zug Basels feststellen; in der Strenge seiner Scheidungspraxis unterschied sich Basel erheblich von Zürich, unbeschadet der Tatsache, daß die Ehegerichtsordnung Basels von 1529 in allen wesentlichen Punkten der von Zwingli bestimmten Zürcher Ehegerichtsordnung von 1525 folgte, und daß auch Basel sich zu dem zwischen den reformierten Ständen 1533 abgeschlossenen Konkordat bekannte, das die Ehegerichtsordnung vom 27. Oktober 1533 entscheidend beeinflusste; bekanntlich blieb diese Ehegerichtsordnung bis zum Jahre 1717 in Kraft.

An einer eingehenden Darstellung der Einführung der Ehescheidung in Basel fehlte es bislang (für Zürich sei auf die inhaltsreiche Untersuchung von Susanne Rost: Die Einführung der Ehescheidung in Zürich und deren Weiterbildung bis 1789, Jur. Diss. Zürich 1935, verwiesen). Dabei ist gerade die Einführung der Ehescheidung, „bei welcher der Bruch mit der Vergangenheit vielleicht am schroffsten hervortritt“ (Stutz, a.a.O. S. 323) von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des gesamten reformatorischen Eherechts gewesen. Die vorliegende Arbeit sucht diese empfindliche Lücke auszufüllen. In großem Umfang hat der Verfasser bisher ungedrucktes Quellenmaterial für seine Untersuchung, die sich auf den Zeitraum von 1529—1554 erstreckt, herangezogen; insbesondere seien hier die Protokolle des Ehegerichts und die Konzepte der an die Parteien ausgehändigten Urteilsbriefe erwähnt. Im Anhang werden einige ehegerichtliche Entscheidungen (S. 153—171) und ein sorgfältig gearbeitetes Verzeichnis der in den Akten überlieferten vom Basler Ehegericht ausgesprochenen Auflösungen der ehelichen Verbindungen der Jahre 1529—1554 (S. 181—198) wiedergegeben. Besondere Beachtung verdient ferner die Wiedergabe von zwei interessanten Gutachten des bedeutenden Basler Juristen und Humanisten Bonifacius Amerbach zur Frage, ob Aussatz als Ehescheidungsgrund anzusehen sei (S. 173—180).

Im 1. Kapitel gibt der Verfasser einen kurzen Überblick über das vorreformatorische Eherecht. Seine zum kanonischen Recht gemachten Ausführungen lehnen sich fast ausschließlich an A. Esmein: *Le mariage en droit canonique* I² (par Génestal), Paris 1929, II² (par Génestal et Dauvillier), Paris 1935, an. Bei seinen Ausführungen zum germanischen Recht vermißt man fast gänzlich eine Bezugnahme auf die in den letzten Jahrzehnten erschienene einschlägige Literatur, dabei ist doch seit R. Sohm, F. v. Wyß und A. Heusler gerade auf dem Gebiet des älteren deutschen Eherechts eine Fülle von wichtigen Untersuchungen erschienen.

Es bleibt freilich zu fragen, ob die Untersuchung einer weit ausholenden historischen Einleitung überhaupt bedurfte, meiner Meinung nach kann das verneint werden. Von Wichtigkeit für das Verständnis der reformatorischen Entwicklung ist hingegen die Darstellung des städtischen Rechts Basels im Spätmittelalter (S. 12—18). Hier wird deutlich, daß die Stadt bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit der Einsetzung eines Sittengerichts („Drei über den Ehebruch“) und der sog. Alten Reformationsordnung von 1498 sich um den Schutz der Ehe bemühte, und es ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er in der Vorrede der Alten Reformationsordnung einen ersten Ansatzpunkt für einen neuen Gedanken, der dann im Begriff der „christlichen Obrigkeit“ in der Reformationszeit zum Durchbruch kommen wird, sieht (vgl. S. 15). Bezeichnend ist aber auch, daß Basel nicht wie andere Städte — etwa Zürich und Bern — unmittelbar in das Eherecht und die geistliche Ehegerichtsbarkeit eingegriffen hat. Gegenüber W. Köhler: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I, Leipzig 1932, sieht A. Stachelin in dem Sittengericht lediglich ein Aufsichtsorgan, das die Kompetenz des Offizials in eigentlichen Eherechtsfällen nicht beschneidet. Der von Köhler (a.a.O. S. 238) vertretenen Ansicht, daß die in einer Urkunde v. 13. November 1520 erwähnten „schidlüten“ ein „Ehegericht ad hoc“ gewesen seien, tritt er mit guten Gründen entgegen, desgleichen lehnt er die von L. Zellweger: Die Stellung des außerehehlichen Kindes nach den Basler Rechtsquellen, Jur. Diss. Zürich 1947, S. 5 geäußerte Ansicht, daß in Basel die „Drei über den Ehebruch“ seit 1486 in zunehmendem Maße die Ehegerichtsbarkeit übernommen hätten, überzeugend ab. Basel unterschied sich eben von vielen anderen schweizerischen Städten dadurch, daß es im bischöflichen Offizialat eine ausgebildete Ehegerichtsbarkeit besaß. Das kann und darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß es seit der Einsetzung des Sittengerichts nur noch eines Anstoßes bedurfte, um eine eigene städtische Ehegerichtsbarkeit zu begründen; wie die Entwicklung der Reformation in Basel zeigt, hat die Stadt schon 1523 in einem Falle, in dem nach kanonischem Recht das impedimentum cognationis spiritualis gegeben war, gegen das bischöfliche Verbot die kirchliche Einsegnung der Ehe verfügt (vgl. S. 17 f.), damit war der Weg, der zur Ablösung der alten geistlichen Gerichtsbarkeit führte, endgültig beschritten; daß die Wurzeln dieser Entwicklung bis weit in die vorreformatorische Zeit reichen, daran kann kein Zweifel mehr bestehen.

Bevor sich der Verfasser dem Kernstück seiner Untersuchung, dem formellen und materiellen Ehescheidungsrecht in Basel zuwendet, gibt er im 2. Kapitel eine gedrängte Darstellung der Erneuerung des Eherechts in der Reformation (S. 19 bis 45). In diesem Zusammenhang behandelt er in sehr summarischer Weise das Problem der Entstehung der Idee von der christlichen Obrigkeit (auch hier vermißt man jede Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur; auch wenn es dem Verfasser nur um das Staatskirchentum Basels zu tun war, mußte er doch diese Frage in einem größeren Zusammenhang sehen; hier sei auch angemerkt, daß das mehr als spärliche Literaturverzeichnis die eingangs erwähnte Abhandlung von U. Stutz zu den ersten Anfängen des evangelischen Eherechts, in der sich Stutz eingehend mit der Untersuchung W. Köhlers über das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkungen in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis auseinandersetzt, nicht einmal erwähnt). Die von Zwingli grundgelegte Distinktion zwischen der *ecclesia invisibilis* und der *ecclesia visibilis* (vgl. hierzu J. Heckel: *Lex Charitatis*, München 1953, S. 12) berührt der Verfasser ebenfalls nicht, seine Ausführungen zur Umgestaltung des Kirchenbegriffs (S. 20 f.) und die damit verbundene Entwicklung des Staatskirchentums lassen jedes theologische Grundverständnis vermissen. Das gilt auch für die im 3. Kapitel gegebene Darstellung der theologischen Begründung der Zulässigkeit der Ehescheidung (S. 46—52), bei der sich der Verfasser im wesentlichen auf die Wiedergabe einiger Zwinglizitate beschränkt. Zutreffend verweist er auf die strengere Eheauffassung Oekolampads, in der er eine Ursache der strengeren Ehescheidungspraxis Basels vermutet (S. 52). Leider ist er der Frage, warum Basel trotz der Übernahme der von Zwingli ent-

wickelten Scheidungsgründe einer strengeren Ehescheidungspraxis als Zürich huldigte, nicht näher nachgegangen. Sicherlich mag die Persönlichkeit des Basler Reformators hierbei eine Rolle gespielt haben, da aber Oekolampad in den entscheidenden Fragen des Eherechts keinen eigenen Standpunkt entwickelt hat, wird man seinen Einfluß nicht zu hoch einschätzen dürfen. Stärker als der Einfluß Oekolampads ist, wie oben schon betont wurde, wohl die in Basel besonders stark nachwirkende kanonistische Praxis der vorreformatorischen Zeit gewesen, daneben schließlich auch die starke Persönlichkeit des Bonifacius Amerbach, der als gründlicher Kenner des römischen und kanonischen Rechts auf die gesamte Basler Rechtspraxis seiner Zeit entscheidenden Einfluß nahm. Bezeichnend für die Haltung des Bonifacius Amerbach sind die beiden im Anhang wiedergegebenen Gutachten von 1548 bzw. 1559, in denen der Geist des kanonischen Rechts nicht minder stark zu verspüren ist wie der des römischen (die von W. Köhler: Bonifacius Amerbach und die württembergische Eheordnung von 1553, in Festschrift für Eberhard Vischer, Basel 1935, S. 75, betonte „starke Unabhängigkeit“ des Bonifacius Amerbach vom kanonischen Recht darf angesichts der konservativen Grundeinstellung Amerbachs nicht überschätzt werden).

So wenig diese im 2. und 3. Kapitel gemachten Ausführungen zu befriedigen vermögen, so erfreulich ist demgegenüber die Darstellung des formellen und materiellen Ehescheidungsrechts (S. 55—151). Hier ist dem Verfasser eine treffliche Auswertung seines Quellenmaterials gelungen, und darin liegt der entscheidende Wert der ganzen Untersuchung. Der Verfasser vermittelt sowohl einen sorgfältigen Überblick über die Entwicklung des Verfahrensrechts, als auch eine Darstellung der einzelnen Scheidungs- bzw. Auflösungsgründe. Zu bedauern ist freilich auch hier, daß er auf eine nähere Untersuchung der Zusammenhänge zwischen der reformatorischen Ehegerichtspraxis und der kanonischen Rechtspraxis verzichtet hat, auf diesem Felde bleibt noch manches zu tun übrig.

Für die Erschließung der für die Reformationsgeschichte und die kirchliche Rechtsgeschichte gleichermaßen wichtigen Quellen gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

Würzburg

P. Mikat

Cathaldus Giblin OFM: Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra, Vatican Archives: Part 1, vols 1—50 (=Collectanea Hibernica, Sources for Irish history no. 1). Dublin (Clonmore & Reynolds) 1958 134 S. sh. 12/6.

Die von dem Franciscan House of Celtic Studies and Historical Research in Dublin herausgegebene neue Zeitschrift *Collectanea Hibernica* ist ausschließlich der Veröffentlichung von Quellen zur irischen Geschichte gewidmet. Sie setzt damit einerseits die im 17. Jh. begründete Tradition franziskanischer Beiträge zur irischen Historiographie fort und ergänzt andererseits die *Analecta Hibernica* der Irish Manuscript Commission und das *Archivium Hibernicum* der Catholic Record Society of Ireland.

Das vorliegende Heft enthält Zusammenfassungen der in den die Jahre von 1553—1665 umfassenden Bänden der Berichte der flandrischen Nuntiatur an den Vatikan (praktisch erst seit 1596) vorkommenden Nachrichten über Irland. Ein weiteres Heft über diese im ganzen 225 Bände umfassende und bis 1798 reichende Sammlung ist in Vorbereitung. Die hier wiedergegebenen Materialien sind auch in der Mikrofilmsammlung der irischen Nationalbibliothek zugänglich, die auf die persönliche Initiative De Valeras hin eine vollständige Sammlung alles auf Irland bezüglichen Handschriftenmaterials in ausländischen Bibliotheken anstrebt.

Die Einleitung behandelt die Geschichte der Errichtung von Nuntiaturen, die wechselvolle Geschichte der flandrischen Nuntiatur, die Formen und die Beförderung der Korespondenz zwischen den Nuntien und dem päpstlichen Staatssekretär sowie die besonderen Schicksale der Korrespondenz, die von Rom an die

flandrische Nuntiatur gesandt wurde, und der hier ausgezogenen Sammlung. Das Namensregister ist von besonderer Bedeutung, da beim Ausziehen der Bezugnahmen auf Irland jedenfalls alle darin erwähnten Personennamen wiedergegeben wurden.

Die Errichtung von Nuntiaturen war eine entscheidende Maßnahme im Kampf der päpstlichen Diplomatie gegen die Reformation. Die flandrische Nuntiatur erwuchs aus der Kölner, welche Kommissare in Brüssel und Antwerpen hatte; 1596 wurde Frangipani, Nuntius in Köln, zum ersten permanenten Nuntius in Brüssel ernannt. Der Berichtsbereich des Nuntius für Flandern umfaßte auch die britischen Inseln. Seit 1622 oblag ihm auch die Vermittlung zwischen der neubegründeten Propagandakongregation und der Mission in diesem Bereich. Die Archive der Propaganda enthalten reicheres Material für Irland als die hier behandelte Sammlung. Die von der Nuntiatur gesammelten Korrespondentenberichte wurden oft ungesichtet weitergegeben und sind daher mit Vorsicht aufzunehmen; sie bildeten aber eine weithin begehrte Nachrichtenquelle, die in der Vorgeschichte des Zeitungswesens einen wichtigen Platz einnimmt. Da Nuntien, Staatssekretäre und Päpste die von ihnen geführte Korrespondenz als ihr Privateigentum betrachteten, fiel sie nach ihrem Tod oft ihren Familien zu. Daher ist die Sammlung der flandrischen Berichte trotz ihrer Lücken ein unschätzbares Werk; die (jetzt noch nicht behandelten) Bände 136A — 194 enthalten Abschriften der Gegenkorrespondenz.

Die Analyse der ersten fünfzig Bände nach den darin enthaltenen Nachrichten über Irland ist für den nicht speziell an irischer Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts Interessierten eher methodisch als materiell interessant, denn gerade für Ereignisse von allgemeinerer Bedeutung wie die Konföderation von Kilkenny und die Mission Rinuccinis fehlen Mitteilungen. Am ehesten sind noch die Nachrichten über die Versuche der irischen Vertreter auf dem Festland, vom Herzog von Lothringen Waffen und Truppen zu erhalten, sowie über die Verhandlungen mit Karl II wichtig. Die Nuntiaturberichte zeigen eine kühle Sachlichkeit den Iren gegenüber, begründet nicht nur durch die Erkenntnis der Schwierigkeiten, ihnen in ihrem Heimatlande wirksame Hilfe zu leisten, sondern auch durch unerfreuliche Erfahrungen mit vielen ihrer Vertreter auf dem Festland. Die auf dem Festland seit dem späten 16. Jahrhundert lebenden Iren waren die erste nationale Gruppe, die eine Refugeementalität in dem uns bekannten Sinne entwickelten: Animosität gegen die Gastgeber, bei denen man auf aktive Unterstützung oder wenigstens Hilfe in krasser Not rechnen zu können geglaubt hatte, Bestürmen der Einflußreichen, bis sie verdrossen sich abwenden, und Eifersucht untereinander (an sich schon das Grundlaster der irischen Geschichte), verstärkt durch die Gefühle der Vergeblichkeit, des Beiseitegestelltheits, der langen Weile, besonders erschütternd bei an sich hochgemuten und feingebildeten Geistlichen. Die präzisen Zusammenfassungen dieser Nachrichten durch den Herausgeber vermitteln somit etwas von dem in so vielfacher Hinsicht tragischen Geschehen, an dem das irische Volk bis heute leidet.

Basel

John Hennig

Kurt Rosendorn, *Die rheinhessischen Simultankirchen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. (Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung).* Speyer (Jaegersche Buchdruckerei) 1958. X, 270 S., 1 Karte, brosch. DM 15.—.

Die Arbeit von V. wendet sich einer methodisch nicht einfach zu bewältigenden Frage zu. Es galt, die historische und die rechtliche Entwicklung von etwa 50 Simultankirchen im Gebiet des heutigen Rheinhessen vom 16. Jahrh. bis in den Anfang des 18. Jahrh. zu verfolgen. Es ist ein Verdienst der Untersuchungen, aus den Archiven bisher unbekannten Quellenstoff herangezogen zu haben. So wird für die Simultankirchen in den Gebieten der Kurpfalz, der Vorderen Grafschaft Sponheim, der Wild- und Rheingrafschaft sowie der Grafschaften Leinigen und

Falkenstein, soweit sie den rheinhessischen Raum angehen, und für die Verhältnisse des in Rheinhessen zahlreichen reichsritterschaftlichen Besitzes eine Fülle von Einzelerkenntnissen gewonnen, welche über den bisherigen Stand unseres Wissens hinausgehen. Dabei wird der Untersuchungsbereich über das 18. Jahrh. insgesamt ausgedehnt; teilweise werden auch noch die Entwicklungen des 19. Jahrh. berührt. Die mitgeteilten Tatbestände wird man gerne und mit Dank benutzen, andererseits ist es dem Verfasser nicht gelungen, rechts-statische Auffassungen mit dem Moment der historischen Dynamik zu vereinen. Gerade so verwickelte Abläufe in den geistigen und religiösen Auffassungen, in den politischen Handlungen und in den verschiedenartigen Rechtsanschauungen, wie sie in dem bunten Gewebe der unterschiedlichen Vorgänge in der rheinhessischen Landschaft sich spiegeln, erfordern ein sehr behutsames Vorgehen; in den vorliegenden Ausführungen ist den historisch-dynamischen Gesichtspunkten zweifellos zu wenig Rechnung getragen worden. Die Rechtsauffassungen der einzelnen Beteiligten wie der verschiedenen Zeiten in staats- und kirchenrechtlicher Hinsicht wie im Bereich des Güter- und Besitzrechtes und die Auseinandersetzungen, die daraus notwendiger Weise folgten, sind zu wenig herausgearbeitet. Gerne hätte man auch gesehen, daß die örtlichen Geschehnisse, wenn vielleicht auch nur mit wenigen Strichen, in die größeren Zusammenhänge eingeordnet worden wären; auch daraus hätte sich manches Ergebnis für das Verständnis ergeben. So legt der Historiker das vorliegende Buch trotz der Fülle des Gebotenen dennoch nicht mit dem Gefühl der Zufriedenheit aus der Hand.

Bad Nauheim

H. Büttner

Neuzeit

Peter Kawerau: *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens (= Arbeiten zur KG 31).* Berlin (de Gruyter) 1958. XI, 772 S. 17 Taf., 5 Karten, brosch. DM 48.—.

K.s umfangreiches Werk bringt nicht nur eine Fülle neuer kirchen- und missionsgeschichtlicher Tatsachen aus einem von der deutschen evangelischen Mission und Missionswissenschaft wenig bestellten Gebiet der Erde und der Christenheit, sondern vermittelt vor allem wesentliche Einsichten in Motive und Eigenart amerikanischer protestantischer Mission, in erster Linie des American Board of Commissioners for Foreign Missions, daneben der Protestant Episcopal Church. Man kann sich fragen, ob nicht die Mitteilung der ungeheuren Fülle von Einzelheiten aus dem missionarischen Geschehen in Westasien eine merkliche Einschränkung vertragen hätte. Man wird die Mitteilung dieser Einzelheiten dennoch begrüßen müssen, weil sie mit großem Fleiß aus Quellen (Zeitschriften, Jahresberichten u. a. m.) zutage gefördert sind, die mindestens dem Europäer äußerst schwer zugänglich, wenn nicht ganz unzugänglich sind, und weil sie vor allem den klaren Aufbau des ganzen Werkes nicht beeinträchtigen, sondern sich als notwendige Bausteine erweisen. Für diesen Aufbau erweist sich der Einsatz bei Jonathan Edwards und Samuel Hopkins insofern als außerordentlich günstig, als die Theologie namentlich des ersteren sich als bestimmend für das Missionsdenken des American Board erweist, so daß Edwards mit Recht als der eigentliche „Vater der britischen und der amerikanischen Weltmission“ (S. 153) bezeichnet werden kann, obwohl er selbst sich nur an die Menschen im eigenen Lande und in der eigenen Gemeinde gewiesen sah und nicht daran dachte, „aus seinen Gedanken über die äußere Mission praktische Folgerungen zu ziehen“ (S. 66).

Man fragt sich zunächst, ob es sachlich notwendig sei, bei Edwards mit der Beschreibung von Missionsunternehmungen einzusetzen, die erst fast ein halbes

Jahrhundert nach seinem Tode beginnen. Aber man ist erstaunt zu sehen, wie die Eigenart späteren amerikanischen Missionshandelns und -denkens den Linien entspricht, die von Edwards vorgezeichnet wurden. So kommt dem ersten Kapitel, das die Theologie Edwards behandelt, zusammen mit dem zweiten über Hopkins, besondere Bedeutung im Rahmen des Ganzen zu. Es ist zwar zu fragen, ob — eben in diesem Rahmen — diese Theologie so umfassend hätte dargestellt werden müssen, wie es geschehen ist. Es muß jedoch zugestanden werden, daß durch diese Breite die wesentlichen und in die Zukunftweisenden Linien nicht verwischt worden sind. So wird vor allem deutlich, daß die Erlösung von Edwards verstanden wird als „ein ständiges Wirken Gottes, das in einer fortlaufenden Reihe von Revivals besteht“, so daß „das Erscheinen Christi auf Erden ein Teilereignis im ganzen Erlösungsgeschehen“ (S. 15), wird, daß ferner die Wirkung des Revival, die im einzelnen entfaltet wird, in der „Aktivität zur Beförderung des Reiches Gottes um der Heilsgewißheit willen“ (S. 41) gesehen wird; deutlich wird nicht zuletzt die große Rolle der Gedanken über das Millennium, dem die Periode der Weltmission vorausgeht, an dessen Beginn „den biblischen Prophezeiungen gemäß, das puritanische Neu-England die ganze Erde“ (S. 63) umfassen wird, und das zugleich durch die allgemeine Verbreitung von Kenntnissen und große irdische Prosperität ausgezeichnet sein wird, und die Rolle der Idee des Concert of Prayer, die freilich, nach vorübergehendem Echo in Schottland, erst am Ende des Jahrhunderts zu wirken beginnt, und die die sichtbare Union der wahren Kinder Gottes auf Erden zum Inhalt hat und mit einem Zukunftsprogramm der Weltmission bis zum Jahre 2000 verbunden ist: bis 1800 Sieg der wahren Religion im protestantischen Teil der Welt, bis 1850 Unterwerfung des papistischen Reiches des Antichristen, bis 1900 der mohammedanischen Welt nebst Bekehrung der Juden und im 20. Jahrhundert die Bekehrung der gesamten Heidenwelt in Afrika, Asien, Amerika und Australien, ihre Begabung mit „Christian Faith and Order“ (!) und Beseitigung „aller Reste der römischen Kirche und des Islam sowie aller Häresien, Schismen, Schwärmereien, Laster und Immoralitäten auf der ganzen Welt“, die dann „die heilige Ruhe des Sabbats genießen“ (S. 74) wird. Edwards Gedanken sind nach K.s einleuchtender Darstellung besonders in der Vergrößerung wirksam geworden, die ihnen Samuel Hopkins gab, und in der die Mission das Programm der Disinterested Benevolence bekam, die „das höchste mögliche Gute aller Wesen überhaupt zum Gegenstand hat“ (S. 80) und „den glücklichsten Zustand der menschlichen Gesellschaft herbeiführen“ soll, „den man auf Erden genießen kann,“ die Verwandlung der Erde „in ein Abbild des Himmels“ (S. 86), durch Rückkehr der in Konfessionen gespaltenen Christenheit zur Einheit, durch Schaffung einer universalen Weltsprache, durch einen Zustand hoher, auch technischer Zivilisation.

In der stoffreichen Darstellung der Entstehung der Arbeiten und Ziele des American Board wird dann geradezu erregend deutlich, wie die Grundgedanken Edwards sich ausgewirkt haben, von der Wahl der Missionsfelder bis in die Einzelheiten der Missionspraxis, und zwar so, daß die durch Hopkins eingeleitete Vergrößerung sich fortsetzte: aus dem Bewußtsein, wegen der treu bewahrten Religion der Bibel mit wirtschaftlichem Wohlstand gesegnet zu sein, wird eine Art Erwählungsbewußtsein; die aus der Religion hervorgegangenen amerikanischen Institutionen bekommen eine Art Heiligkeitscharakter; „wahre biblische Religion und amerikanische Zivilisation waren im Kern das gleiche“; „Demokratisierung und Evangelisation bedeuteten dasselbe“ (S. 301). Man gibt im American Board beispielsweise 1837 klar der Überzeugung Ausdruck, daß „die Gegenwart das von der Heiligen Schrift geweisagte Zeitalter der Weltmission sei, wie es dem Millennium vorausgehen sollte“ (S. 624) und versteht beispielsweise 1850 die „Fülle der Zeit“ (Gal. 4, 4) als durch Eisenbahnen, Dampfschiffe, Telegraphenlinien usw. gekommen (S. 627 f.). Während die Beschreibung der „Gegenwirkungen gegen die Tätigkeit des American Board in Westasien“ seitens der römisch-katholischen Kirche, der verschiedenen mit Rom unierten orientalischen Kirchen, der armeni-

schen, der griechisch-orthodoxen Kirche, der Bergnestorianer, der Jakobiten und der Kirche von England das Thema nicht wesentlich fördern, ist die Darstellung der Mission der Protestant Episcopal Church als ein Beispiel dafür sehr zu begrüßen, wie bei aller Gegensätzlichkeit dieser Kirche und ihrer Mission gegen die des American Board dennoch dessen Grundhaltung sich nicht völlig verleugnet (z. B. S. 580). Ein umfangreicher Anhang bringt außer zwei geschichtlich wichtigen Dokumenten ein Verzeichnis der in Urmia vom ABCFM gedruckten syrischen Büchern, ein Verzeichnis der protestantischen Missionare im Orient (1800 bis 1850), und zwar aller Missionare des ABCFM und der PEC, so wie der europäischen, so weit sie sich haben ermitteln lassen, ein Verzeichnis der Regenten und der Patriarchen der verschiedenen orientalischen Kirchen (1800—1850), ein Literaturverzeichnis von 717 Nummern, ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Register.

Mit alledem ist nicht nur sehr viel Neuland erschlossen, sondern es stellen sich auch — unausgesprochen — neue Fragen, wie z. B. die nach der Herkunft ganz ähnlicher Vorstellungen von der „Fülle der Zeit“ bei Gustav Warneck und anderen.

Mainz

W. Holsten

Notizen

Das Buch von Günther S. Wegener: 6000 Jahre und ein Buch (Kassel [Oncken] 1958. 287 S.) ist nicht eigentlich für die Leser der ZKG bestimmt. Es will vielmehr ohne wissenschaftliche Ansprüche einem sehr weiten Leserkreise die vielseitige Geschichte der Bibel möglichst anschaulich und lebendig erzählen. Dabei handelt es sich zunächst um ein interessantes Stück Kulturgeschichte mit eingehenden Abschnitten über Schrift, Druck und Verbreitung der Bibel. Wie der Titel erkennen läßt, berichtet W. aber auch von der Weltgeschichte, soweit sie zum Inhalt der Bibel in Beziehung steht; im letzten Viertel des Buches erzählt er spannend aus der an Freuden und Enttäuschungen reichen Entdeckungsgeschichte wichtiger Handschriften. Von der Auslegung und dem kirchlichen Gebrauch der Bibel ist dagegen nicht die Rede. Der Stoffreichtum, die zahlreichen Abbildungen und die anschauliche Darstellung, die auch Schwierigeres verständlich machen kann, verdienen Anerkennung. Manche der sogenannten Einleitungsfragen sind freilich allzu konservativ behandelt, und das wenige Kirchengeschichtliche gehört leider zu den schwachen Stellen des Buches. (Als kirchengeschichtliche Literatur wird nur angegeben: „Kurtz, J. H.: Kirchengeschichte, 1887“ und „Nordmann: Grundlinien der Kirchengeschichte, 1956“! — Was soll der Laie übrigens mit der Literaturangabe: „Sabatier: Vetus Latina — Die Reste der altlateinischen Bibel, 1938“ anfangen, selbst wenn sie richtig wäre?) Man darf dem Buche eine zweite, von diesen und anderen Mängeln und Versehen gereinigte Auflage wünschen; denn es hat den Vorzug, daß der Verfasser sich über die Tragweite seines Unternehmens für Glauben und Theologie grundsätzlich ein richtiges Urteil gebildet hat (vgl. z. B. S. 10 f.).

Bad Godesberg

H. Karpp

Wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen zu Laistner-King, A Hand-List of Bede Manuscripts (1943) bietet Hubert Silvestre: Les Manuscrits de Bède à la Bibliothèque Royale de Bruxelles (Studia Universitatis „Lovanium“. Faculté de Philosophie et Lettres 6), Leopoldville, Editions de l'Université, 1959, 32 S. bfr 30.—.

Bonn

R. Elze

Angesichts der modernen Wortverzeichnisse, wie sie die nach Anregungen des italienischen Jesuiten P. Roberto Busa in Amerika gebaute elektronische Computermaschine IBM „705“ fertigt, oder der historischen Wörterbücher, wie sie uns im Thesaurus Linguae Latinae oder auch, in anderer Weise, im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, vorliegen, macht das jetzt in einem photomechanischen Nachdruck vorgelegte, alte Thomas-Lexikon einen recht bescheidenen Eindruck: Ludwig Schütz, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche (2., sehr vergrößerte Auflage. Paderborn, Schöningh, 1895. Faksimile-Neudruck: Stuttgart, Frommann, 1958. X, 889 S. geb. DM 62.—). In der Form eines Wörterbuches abgefaßt bringt es zu den einzelnen, vorwiegend philosophischen und theologischen Fachausdrücken die wichtigsten Stellen und Sentenzen aus Thomas. Dabei findet die verschiedene Entstehungszeit der Werke keine Berücksichtigung wie auch ein paar kleinere, zweifelhafte Werke noch einbezogen sind. Unter den Hauptworten werden die verschiedenen, oft sehr zahlreichen, zusammengesetzten Ausdrücke ebenfalls nicht von der Sache her entwickelt, sondern alphabetisch aufgeführt. Wo Untergliederungen ihrer Bedeutung nach zu einem anderen Hauptwort gehören, wird auf dieses verwiesen. Dadurch entsteht ein überaus reich gegliedertes Wörterbuch, das für schnelles Auffinden von wichtigen Stellen und zur Feststellung der besonderen thomistischen Terminologie wertvolle Dienste leisten kann. Um über die Wortbedeutung hinaus freilich das Ganze der Sache in den Griff zu bekommen, muß man schon die angezogenen Stellen in den Werken des Thomas selbst im Zusammenhang einsehen. So gebraucht wird das Lexikon allerdings auch heute noch, und zwar nicht nur Studierenden, sondern auch Forschern manchen wertvollen Hinweis auf Stellen geben, die man sonst auch bei guter Thomaskenntnis sehr wahrscheinlich übersehen wird. — Gerne wünscht man daher diesen Wegweiser auch heute noch in der Hand recht vieler, für den Fürsten der Scholastik interessierter Studenten zu sehen. Dafür müßte freilich der Verlag für diesen Nachdruck auch noch einen angemessenen Preis finden.

Bonn

Auer

Einem seit langem empfundenen Desiderat entspricht mit einer systematischen Sammlung der waldensischen und katholischen Quellen zur Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums das *Enchiridion Fontium Valdensium* [Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge. Du III^e Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179—1532), aux soins de Giovanni Gonnet. (= Collana della Facoltà Valdesa di Teologia — Roma). Bd. I. Torre Pellice (Libreria Editrice Claudiana) 1958. 183 S. Lit. 1800]. Der vorliegende erste Band enthält die ältesten Dokumente in chronologischer Reihenfolge, vom Kanon 27 des 3. Lateranense (1179) bis zum Rescriptum heresiarcharum der Konferenz zu Bergamo (1218). Wenn der Herausgeber auch nicht den Anspruch erhebt, eine kritische Gesamtausgabe zu bieten — die Quellen werden aufgrund vorhandener Editionen, einschließlich der sekundären Mignetexte, wiedergegeben —, so darf man sich von seinem Werk dennoch eine wesentliche Förderung der Studien zur Waldensergeschichte versprechen, nicht nur durch die Tatsache der Sammlung allein, sondern auch durch die instruktiven Einführungen und erläuternden Anmerkungen: dem Ganzen ist eine zusammenfassende Geschichte der Teileditionen, den einzelnen Stücken sind jeweils Einleitungen vorausgeschickt, die in der Darstellung der Datierung, Lokalisierung usw. den gegenwärtigen Stand der Diskussion behandeln und G. als seit Jahrzehnten erfahrenen Sachkenner ausweisen. Es ist zu wünschen, daß die angekündigten drei weiteren Bände, deren letzter auch umfassende Indizes enthalten soll, in naher Zukunft erscheinen werden.

Bonn

G. Strecker

Anhand ausgewählter Texte — im Mittelpunkt stehen Schriften des 13. Jahrhunderts — vermittelt Dorothea Roth einen Überblick über die mittelalterliche Predigttheorie seit Augustin (Dorothea Roth: *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant* [= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 58]. Basel und Stuttgart [Helbing und Lichtenhahn] 1956. 198 S. kart. Sfr. 11.65). — Die Arbeit schließt mit einer Besprechung des *Manuale Curatorum* des Johann Ulrich Surgant, und es folgt nur noch ein Ausblick auf Erasmus von Rotterdam. Die Verfasserin interpretiert zwar nur ausgewählte Schriften, aber gibt darin eine gute Übersicht über Gliederung und Formen verschiedener Predigten. Leider beschränkt sie sich streng auf die Theorie. Ein Vergleich mit gleichzeitigen Predigten hätte ergeben, daß zwischen Praxis und Theorie ein enger Zusammenhang bestand. Auch politische Reden folgen in ihrem Aufbau oft denselben Regeln, wie die aus Südtalien überlieferten Ansprachen des 13. Jahrhunderts bezeugen. Ja man kann sogar, wenn man diese Gesetze kennt, nach denen sich der Aufbau einer Predigt zu richten hat, Reden von Briefen unterscheiden. Dementsprechend können die Ergebnisse dieser Arbeit jedem Historiker gute Dienste leisten. Die Verfasserin sieht ihre Hauptaufgabe darin, den Leser mit dem Text der Quellen bekannt zu machen. Vielleicht hätte sie etwas mehr Historiker anführen können, die sich bereits mit ihren Autoren beschäftigt haben. Einige Schönheitsfehler ließen sich bei einer zweiten Auflage beseitigen: Auf S. 7, Anm. 5 p. 54 statt p. 52. Bei in den deutschen Text eingeschobenen lateinischen Worten wäre der Kasus zu beachten, S. 17: die *regulae credendi*, *spem* (!) *et charitatem* (!). Beim Kürzen darf man nicht ein Substantiv weglassen, auf das sich ein Relativpronomen später bezieht: *quorum* S. 33, Anm. 33.

Münster i. W.

A. Nitschke

Die Arbeit von Joseph Staber: *Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising* ([= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte Bd. 20, Heft 1] Höhenkirchen-München [Alexander-von-Humboldt-Verlag] 1955. 103 S. [Theol. Dissertation München 1951]) behandelt 1. Liturgie und Heiligenverehrung im deutschen Volkstum der Vorreformationszeit (10—35) und 2. das Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising (36—76). Am Beispiel des großen bayerischen Bistums Freising zeigt S. recht anschaulich die religiöse Sehnsucht des spätmittelalterlichen Menschen, wie sie sich gerade in der verwirrend bunten Fülle der bekannten, oft recht bizarren Wallfahrtsbräuche (Reste der Inkubation, Nacktwallfahrten u. a.) äußert. Die Arbeit liefert, besonders durch ihre Details, wertvolle Beiträge zur religiösen Volkskunde. Die Geschichte der heidnischen wie der christlichen Wallfahrt ist die Geschichte drückender menschlicher Not. Gerade im Spätmittelalter wird diese Geschichte — ob gewollt, ob ungewollt — immer zur erschütternden Dokumentation dafür, wie sehr das Bewußtsein vom Evangelium als einer wirklich „frohen Botschaft“ geschwunden und die tatsächliche Erlösung des Christenmenschen in Christus verdunkelt war. Die großen Theologen des 15. Jahrhunderts, Jean Gerson, Pierre d'Ailly und Nikolaus von Kues, haben sehr wohl die höchst gefährliche Verlagerung des Schwerpunktes von der Mitte zur Peripherie hin erkannt und dagegen angekämpft; ein größerer Erfolg blieb ihnen freilich ebenso versagt wie so mancher heilsamen Bestimmung der Diözesan- und Provinzialsynoden, die seit den großen Reformkonzilien von Konstanz und Basel überall gehalten wurden.

München

G. Schwaiger

Endlich ist ein Calvinbuch da, das sich neben den guten und gemeinverständlichen Lutherbiographien des letzten Jahrzehntes sehen lassen kann. Willem F. Dankbaar, Professor an der Reichsuniversität in Groningen, ist es gelungen, ein sachlich vorzügliches und zugleich übersichtliches Bild des Genfer Refor-

mators zu entwerfen. Sein Werk: Calvin, sein Weg und sein Werk (Neukirchen, Erziehungsverein, 1959, IX, 242 S. geb. DM 13.80) verarbeitet sorgfältig die Ergebnisse der neueren Forschung. Sehr ausgewogen sind die Urteile über strittige Fragen (Bekehrung Calvins, Servetaffäre etc.). Viele passende Zitate geben dem Leser einen Eindruck von Calvins Charakter und Sprache. Der Vf. hütet sich vor der beliebten Überschätzung der initia und führt den Leser in spannungsgeladener Folgerichtigkeit zu den Höhepunkten und Ergebnissen des Wirken Calvins in Genf und auf die protestantischen Kirchen im nachreformatorischen Zeitalter. Zwanzig Abbildungen, darunter das neuaufgefundene Calvinbild aus Schloß Aschbach/Bamberg, und eine Übersicht über die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben und Schaffen Calvins runden das gelungene Buch ab. Die schlichte, unkomplizierte Sprache in der Übersetzung von H. Quistorp macht diese Biographie für den Nichttheologen lesbar. Die ausgezeichneten theologischen und historischen Kenntnisse des Verfassers machen es für den Theologen lesenswert.

Wuppertal

J. Moltmann

Das Ostkircheninstitut an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Münster legt in einem Sammelband (Kirche im Osten, Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, in Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von Robert Stupperich, Bd. 1, 1958, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958, 189 S., geb. DM 9.80) den ersten Ertrag seiner Arbeit vor. Das Vorwort informiert u. a. über die Spannweite der ins Auge gefaßten Aufgaben, die sich auf den gesamten kirchlichen Raum (d. h. auf alle Konfessionen — allerdings mit bestimmten Schwerpunktbildungen) Osteuropas im heutigen Sinne erstrecken. Der Inhalt des Jahrbuchs spiegelt diese Mannigfaltigkeit wider: Werner Krause, Die Bibel in Rußland; Robert Stupperich, Der Protestantismus auf seinen Wegen nach Osteuropa; Emil Bömeleit, Geschehnisse in der Evangelischen Kirche des Memelgebiets (1919—1939); Adam Schwarzenberg, Besonderheiten der Reformation in Polen; Oskar Wagner, Die zwischenkirchliche Zusammenarbeit und ökumenische Mitarbeit der evangelischen Kirchen in Polen 1918—1939; Friedrich Heyer, Die umgesiedelte Ikone — Eine Studie über die orthodoxe Kirche in Finnland; Horst Pochert, Die kirchliche Eingliederung heimatvertriebener Lagerbewohner — Soziologische Monographie über eine norddeutsche Mittelstadt. — Friedrich Spiegel-Schmidt bietet in seiner Chronik „Die evangelischen Kirchen in Osteuropa heute“ eine dankenswerte Übersicht über Bestand und neueste Ereignisse. Ob der Bericht über Ungarn die Vielschichtigkeit und Hintergründigkeit der Ereignisse allseitig erfaßt bzw. alle historischen und theologischen Aspekte bedenkt, darf wohl kritisch gefragt werden. Dem Literaturbericht von Stupperich „Russische Kirchengeschichte in deutscher Darstellung I“ kann man in jedem Satz zustimmen. Der Band schließt mit Adalbert Hudak, Die theologische Literatur des slowakischen Luthertums seit 1945.

Bad Godesberg

E. Trenlieb

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana Tom. LXXVI, 1958.

S. 5—63: Agostino Pertusi, L'encomio di S. Anastasio, martire persiano (BHG³ 86; Text nach 4 Hss.; Autor: Georgios Pisid.). S. 65—117: Joseph van der Straeten, Sainte Ode, patronne de Sint-Oedenrode (BHL 6263—6267; Vita und epistola apogetica). S. 118—150: Maurice Coens, „*Utriusque linguae peritus*“. En marge d'un prologue de Thierry de Saint-Trond (verfolgt die Formel durch die Literatur des Altertums und des Mittelalters). S. 151—187: Paul Devos, L'oeuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain (vier Viten sind sicher, eine weitere Vita ist vielleicht diesem Hagiographen des 9. Jh. zuzuweisen). S. 188—223: Baudoin de Gaiffier, La plus ancienne Vie de sainte Pusinne de Binson, honorée en Westphalie (vgl. BHL 4952—54 und 6993—95; unveröffentlichte Vita nach einer Pariser Handschrift). S. 293—315: François Halkin, La Passion grecque des saintes Libyè, Eutropie et Léonie martyres à Nisibe (BHG³ 2322; Text nach Cod. Messan. 29, s. XIV). S. 316—335: Maurice Coens, Les saints vénérés à Huy, d'après un psautier récemment rapatrié et le martyrologe de la Collégiale (Hs. des XIII. Jh., jetzt Brüssel Bibl. Royale IV. 36). S. 336—353: Paul Devos, Deux oeuvres méconnues de Pierre, sousdiacre de Naples au X^e siècle: la Vie de S. Grégoire le Thaumaturge et la Passion de Ste Restitute (BHL 3678 und 7190). S. 354—378: Paul Grosjean, Les Pictes apostats dans l'Épître de S. Patrice. S. 379—418: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique. 41: Speculator, super-speculator, superinspector. 42: Déchiffrement d'un groupe de Notulae du Livre d'Armagh sur S. Patrice (Numéros 28—41). 43: La mort de S. Grégoire le Grand révélée à S. Colmán de Lann Elo. 44: Une prétendue fête de Moïse au 1^{er} mars, à côté de S. David ou Dewi aquaticus. S. 419—427: Jean-Claude Guy, La Collocation des douze anachorètes (in der Überlieferung oft mit den Apophthegmata Patrum verbunden; vgl. BHG³ 1448r; Guy hat 11 Hss. benutzt, Text stammt aus der 1. Hälfte des 6. Jh.). Sch.

Archiv für Kulturgeschichte XXXVIII, 1956.

S. 328—343: Dietrich Kurze, Johannes Lichtenberger. Leben und Werk eines spätmittelalterlichen Propheten und Astrologen (Zusammenfassung des 1. Teiles der Dissertation des Verf., Berlin Phil. Fak. der Freien Universität; der 2. Teil ist zusammengefaßt in einem Aufsatz in dem Journal of the Warburg and Courtauld Institutes Vol. XXI, 1958, S. 63—85: Prophecy and History. Lichtenberger's forecast of events to come (from the fifteenth to the twentieth century); their reception and diffusion. — Lichtenberger hat ja erstaunlich weit nachgewirkt). Sch.

Archiv für Liturgiewissenschaft V, 1958.

Der zweite Halbband wird mit einem Nachruf auf P. Dr. Hilarius Emonds († 9. 6. 1958), den bisherigen Herausgeber des Archivs, aus der Feder des neuen Herausgebers, P. Dr. Emmanuel von Severus, eröffnet. S. 274—332: Viktor Warnach, Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion, und S. 333—353: Burkhard Neunheuser, Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart (beide Beiträge kreisen um die Frage des Kultmysteriums und damit auch, z. T. unausgesprochen, um die Problematik der Arbeit O. Casels; Neunheuser setzt sich kritisch mit dem Echo, das das Buch von J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1955, gefunden hat, auseinander). Der Literaturbericht — immer ein besonderer Vorzug des Archivs — ist diesmal der „Kunst der vorromanischen und romanischen Zeit“ (Wilhelm Messerer, S. 371 bis 398) und „Allgemeinem“ (B. Neunheuser, S. 398—495) gewidmet. Sch.

Byzantinische Zeitschrift Band 51, 1958.

S. 1—14: P. Joannou, Aus den unedierte[n] Werken des Psellos: Das Lehrgedicht zum Meßopfer und der Traktat gegen die Vorbestimmung der Todesstunde (Text

nach 2 Oxforder Hss. der Sammlung Holkham und Bemerkungen dazu). — S. 17 bis 36 und 261—287: L. Politis, Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν (aufgrund umfangreichen Handschriftenmaterials werden die Hauptgestalt dieser Schreiberschule, Joasaph, sowie Vor- und Nachgeschichte der Schule herausgearbeitet). S. 53—65: R. A. Fletcher, Three early Byzantine Hymns and their place in the Liturgy of the Church of Constantinople. S. 66—72: J. Dumortier, La question d'authenticité des Lettres à Théodore (will die Echtheit der beiden Briefe des Joh. Chrysost. Ad Theodorum nachweisen; vgl. dazu auch G. Jouassard, Ad Theodorum lapsus: Hist. Jahrb. 77, 1958, S. 140—150). S. 87—99: F. Scheidweiler, Die Verdoppelung der Synode von Tyros vom Jahre 335 (Gelasios von Kaisareia hat die Synode von Tyros zweimal berichtet; „Rufin, Sokrates, Gelasios von Kyzikos, die Verfasser der Vitae Metrophanis und Athanasii sowie manch anderer noch — ich denke dabei auch an den Bearbeiter der Vita Constantini — sind Zeugen dafür, welch weitreichenden Einfluß die nach unserem Urteil mehr Dichtung als Wahrheit enthaltende KG des Gelasios von Kaisareia ausgeübt hat“, S. 99). 288—309: H. Hunger, Das Testament des Patriarchen Matthaios I. (1397—1410) (Cod. Vindobon. hist. gr. 55; fol. 1v—12r u. 41 v—43r werden abgedruckt, von fol. 12r—43r wird eine Paraphrase geboten. Der Text ist wichtig für die Lebensgeschichte des Matthaios, für die Zeitgeschichte und für die Bedeutung des Mönchtums im späten Byzanz). S. 314—328: V. Buchheit, Rufinus von Aquileia als Fälscher des Adamantiosdialogs (Der Dialog ist nach 325 in Kleinasien, wo es noch markionitische Gemeinden gab, entstanden; Rufin hat ihn bei der Übersetzung bewußt gefälscht, um die Unterschiebung unter Origenes glaubhaft zu machen). S. 329—354: L. H. Grondijs, Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos (Zusammenfassende Entgegnung auf Hausherr, Grillmeier und Michel). S. 374—378: D. Angelov, Zur Geschichte des Bogomilismus in Thrakien in der I. Hälfte des 14. Jahrhunderts (stellt aufgrund zweier Synodalurteile von 1316 und 1330 fest, daß es in dieser Zeit in einem Dorf Bukowik, in der Nähe von Wira, Südthrazien, bogomilische bulgarische Bauern gab, die durchaus nicht so der evangelischen Ethik der Gewaltlosigkeit folgten, wie es die Lehre der Bogomilen verlangt hätte). Sch.

Cahiers de civilisation médiévale, X^e—XII^e siècles, Bd. 1 (1958)
Heft 3—4, S. 265—545.

Die vom Centre d'études supérieures de civilisation médiévale an der Universität zu Poitiers herausgegebene Zeitschrift (vgl. ZKG 69, 1958, S. 189 f.) setzt in den beiden letzten Heften des ersten Bandes die eingeschlagene Linie mit Erfolg fort. Hier seien aus der Reihe der Aufsätze nur jene herausgegriffen, die der kirchengeschichtlichen Forschung nahestehen. Christine Mohrmann, die bereits früher die „Rolle des Lateins in der Kirche des Westens“ (Theol. Revue 1956, S. 1 ff.) untersucht hatte, führt in ihrem Aufsatz „Le Latin médiéval“ diese Gedankengänge fort und weist darauf hin, wie das Latein im Mittelalter stark durch die Kirche als Kulturträgerin geformt wurde. Die lateinische Sprache des Altertums wird noch nicht als klassisch und damit als schlechthin vorbildlich empfunden, sondern das Latein wird überwiegend und gerade durch seine alltägliche Anwendung im Bereich der Kirche als ein Gut aufgefaßt, das wächst und sich wandelt. Die lateinische Sprachform des 12. Jh. wird dabei als eine Art Höhepunkt dieser vielfältigen, lebendigen Entwicklung herausgearbeitet (S. 265—294). — An einigen hervorragenden Beispielen geht F. Brunner dem Sinngehalt und der Struktur der realistischen Philosophie des 11. u. 12. Jh. nach. Zunächst wendet er sich in seinem Aufsatz „Etudes sur le sens et la structure des systèmes réalistes“ der Persönlichkeit von Ibn Gabirol zu, die unter dem Namen Avencebrol und ähnlichen Formen stark anregend auf das Denken des 12. Jh. gewirkt hat, nachdem seine Schriften um die Mitte des 12. Jh. durch Übersetzung zugänglich geworden waren. Dem Übersetzungsproblem widmet Br. dabei beachtliche Erwägungen; die Schrift Fons vitae wurde in einem doppelten Übersetzungsvorgang

durch Johannes Hispanus und den Archidiakon Dominicus Gundissalinus aus Segovia übertragen, zunächst aus dem Arabischen in die spanische Landessprache und dann aus dieser in das Lateinische; die Möglichkeit von Fehlern wurde dadurch selbstverständlich erhöht. Das Werk *Fons vitae* enthält die Lehre des jüdischen Denkers Gabirol über die *materia et forma*, ferner seine Gedanken über die quantitas der Körper und über das Weltall. Über die arabische Welt wurden die Gedankengänge griechischer Philosophie, darunter auch solche Platons, dem Philosophen des 11. Jh. zugeleitet. Im Zuge der reichen Übersetzertätigkeit in Spanien, die sich nach den großen Erfolgen der Reconquista im 12. Jh. entfaltete, gelangten Ibn Gabirols Werke in den Kreis der abendländischen Philosophie und wirkten hier mit anderen, aus dem gleichen Ursprungsland herkommenden geistigen Strömungen sehr befruchtend. Sodann behandelt Br. in anregendem Bezug auf die reiche darüber vorhandene Literatur die Schule von Chartres, besonders unter Bernhard und Dietrich von Chartres, für die erste Hälfte des 12. Jh.; er führt in kurzen Zügen den Nachweis, daß ihre philosophische Richtung letztlich nicht als pantheistisch zu betrachten ist, da danach die Welt zwar gebildet ist nach den Ideen, die in Gott sind, aber nicht mit ihnen identisch ist. Die Vermittlung und Übertragung der Ideen, die insbesondere bei Bernhard von Chartres aus dem Platonismus übernommen hat, in die Welt hinein, erfolgt *inexplicabili quodam modo* (S. 295—317). — E. R. Labande führt seine „Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles“ zu Ende und untersucht die Pilgerwege, die keineswegs immer mit den großen Handelsstraßen gleichzusetzen sind, sowie die Gewohnheiten der Pilger, die sie während ihrer Pilgerfahrten vollzogen; vor allem die Quellen des 12. Jh. werden stark herangezogen. Nach der Absicht des Verfassers sollen seine Ausführungen, die sich mit wenigen Hinweisen begnügen mußten, anregend wirken, um aus den Quellen bestimmter Gebiete noch tiefer in den religiösen und volksculturellen Gehalt des mittelalterlichen Pilgerwesens einzudringen (S. 339—347). — Der Mitherausgeber der Werke Bernhards von Clairvaux, J. Leclercq wendet sich in seinen „Aspects littéraires de l'oeuvre de saint Bernard“ dem Entstehen und der Gestaltung der Schriften des großen Zisterziensers des 12. Jh. zu. Aus seiner besonderen Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung und der Textprobleme heraus zeigt L., wie die Schriften Bernhards nach dem Konzeptdiktat offenbar meist nur noch eine stilistische Ausfeilung erfahren, wie aber der Sinngehalt, der bereits beim Diktat genau in der beabsichtigten Weise getroffen war, kaum einmal durch die Überprüfung abgeändert wurde. Ferner weist L. nachdrücklich auf die Bedeutung der exordia in den Schriften des hl. Bernhard hin, in denen er seine Ziele klar darlegt. Bernhard von Clairvaux beherrschte die überlieferten Regeln der Rhetorik der Spätantike sehr gut, überrascht aber oft durch eigene Formulierungen. Da Autographie Bernhards im allgemeinen nicht erhalten sind, muß seine Arbeitsweise in der Regel aus dem Befund der verschiedenen Handschriften erarbeitet werden. Gerade aus der Kenntnis der Textüberlieferung kann L. sehr anschaulich die Arbeitsweise des Hl. Bernhard von Clairvaux darlegen (S. 425—450). — Sehr anregend wirken für den Kirchenhistoriker auch die Ausführungen, die Cl. Cahen unter dem Titel „L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^e siècle face à celle du monde chrétien“ beginnt. Mit Recht weist er für beide Welten auf den Ausgangspunkt des spätantiken Erbes hin, aber er unterschätzt doch vielleicht den Einfluß, den das verschiedene religiöse Gedankengut und die damit verbundene faktische Lage auch auf die soziale Struktur jeweils ausübten (S. 451—463). — Auf die starken Anregungen, die für den Kirchenhistoriker auch aus den anderen Aufsätzen zu gewinnen sind, kann hier nur allgemein verwiesen werden; besonders aufmerksam gemacht sei noch auf die Bibliographie, die reich gegliedert ist. B.

Ellwanger Jahrbuch XVII, 1956/57.

S. 63—84: Eugen Heinrich Fischer, Zur kirchlichen Verfassung des Ellwanger Stifts (untersucht die Entwicklung bis zur gefreiten Propstei). Sch.

Historisches Jahrbuch 77, 1958.

Da der Band Prof. Altaner zum 70. Geburtstag gewidmet ist, enthält er fast nur Aufsätze und Beiträge zur Patrologie und Kirchengeschichte, von denen hier die Titel wiedergegeben seien. *Aufsätze:* S. 21—38: R. Schnackenburg, Das vierte Evangelium und die Johannesjünger. S. 39—49: A. Ziegler, Prophetische Erkenntnis und Verkündigung im I. Klemensbrief. S. 50—62: P. Meinhold, Die Ethik des Ignatius von Antiochien. S. 63—72: J. Daniélou, L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse. S. 73—82: O. Perler, Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa. S. 83—90: U. Dominquez-del Val, Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona. S. 91—97: E. Dekkers, Profession-second baptême. Qu'a voulu dire saint Jérôme? S. 98—124: H. Bacht, Studien zum „Liber Orsiesii“. S. 125—139: B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus. S. 140—150: G. Jouassard, Ad Theodorum lapsum. S. 151—166: A. Grillmeier, Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte. S. 167—173: J. Quasten, Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo. S. 174—187: W. Dürig, Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei. S. 188—213: W. von den Steinen, Menschendasein und Menschendeutung im früheren Mittelalter. S. 214—220: G. Schreiber, Die zwölf heiligen Nächte im französischen Eigenkirchenrecht. S. 221—228: A. Walz, Wege des Aquinaten. S. 229—253: H. Jedin, Das konziliare Reformprogramm Friedrich Nauseas. S. 254—269: O. Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte. S. 270—297: H. Beyer, Der Breslauer Jurist Ph. E. Huschke (1801 bis 1886) und die Grundprobleme einer lutherischen Kirchenverfassung.

Beiträge: S. 328—338: A. M. Kurfelß, Dies irae. S. 339—346: J. Gewiess, Das Abbild des Todes Christi (Röm. 6, 5). S. 347—357: J. Ziegler, Jeremias-Zitate in Väter-Schriften. Zugleich grundsätzliche Betrachtungen über Schriftzitate in Väter-Ausgaben. S. 358—361: W. Schmid, Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr. S. 362—369: E. Peterson, Kritische Analyse der V. Vision des Hermas. S. 370—382: M. Pellegrino, Ancora sulla duplice redazione dell'Apologeticum. S. 383—386: H. von Campenhausen, Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert. S. 387—396: J. Huhn, Bewertung und Gebrauch der hl. Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius. S. 397—402: P.-Th. Camelot, „Quod intelligimus, debemus rationi“. Note sur la méthode théologique de saint Augustin. S. 403—407: H. Rondet, Chronologie augustinienne. Le sermon sur le psaume 54. S. 408—418: C. Lambot, Le sermon CCXXIV de saint Augustin et ses recensions interpolées. S. 419—433: J. Martin, Die revelatio s. Stephani und Verwandtes. S. 434—437: H. I. Marrou, La canonisation de Julien d'Eclane. S. 438—443: R. J. Loenertz, Observations sur quelques lettres d'Enée de Gaza. S. 444—450: E. Rapisarda, Fato divinità e libero arbitrio nella tragedia di Oreste di Draconzio. S. 451 bis 458: P. Courcelle, Trois recits de conversion au VI^e siècle, dans la lignée des „Confessions“ de saint Augustin. S. 459—466: W. Ensslin, Papst Agapet I. und Kaiser Justinian I. S. 467—472: M. C. Diaz y Diaz, Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla. S. 473—483: A. Dondaine, Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166. S. 484—492: I. Ortiz de Urbina, Un decenio de patrologia Siriaca (1946—1955). S. 493—500: H. Hohenleutner, Johannes von Salisbury in der Literatur der letzten zehn Jahre. S. 501—516: Th. Schieffer, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Bericht über ein neues Buch. —S. 576—600: Bibliographie Berthold Altaner. F.

Journal of Biblical Literature 77, 1958.

S. 106—115: J. Strugnell, Flavius Josephus and the Essenes: Antiquities XVIII, 18—22 (Übersetzungs- und Auslegungsprobleme im Blick auf die Qumran-Texte). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History Vol. IX, 1958.

S. 141—158: W. H. C. Frend, The Persecutions: Some Links between Judaism and the early Church (eine interessante Studie zum Problem der Kontinuität Judentum-Christentum in ihrem Verhältnis zum Staat bzw. des Staates zu ihnen; Fr. betont stark, daß die Wurzeln für die Spannungen Kirche-Staat — die im Westen bis in die Neuzeit anhalten — vorchristlich sind). S. 159—172: Eric John, St. Oswald and the Tenth Century Reformation (Kritische Auseinandersetzung mit A. Robinson, St. Oswald and the Church of Worcester, 1919, vor allem aufgrund einer Urkunde des 10. Jh.). S. 173—187: Carl S. Meyer, Henry VIII burns Luther's Books, 12 May 1521 (Verbreitung von Luthers Schriften in England in der Frühzeit der Reformation und der Kampf gegen sie). S. 188—208: Patrick Collinson, The Authorship of *A Brieffe Discours off the Troubles begonne at Franckford* (Zur Geschichte der englischen Emigrantengemeinden in Europa in der Mitte des 16. Jh.; der untersuchte Traktat ist 1574 in Heidelberg gedruckt und wird von Collinson dem Thomas Wood zugeschrieben). S. 209—228: R. W. Greaves, Golightly and Newman, 1824—1845. Sch.

The Journal of Theological Studies, NS Vol. IX, 1958.

S. 253—277: R. P. Casey, The Earliest Christologies (Auseinandersetzung mit Robinson, JThSt VII, 1956, S. 177 ff.; „The moral of this paper is that in christology, as in many other doctrines, there is no such thing as a ‚Biblical Theology‘. The documents contained in the canonical N. T. represent a variety of theories, some of these having different antecedents and presuppositions“, S. 277). S. 292—304: H. Chadwick, Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325 (Ch. hat eine weitere Hs. für das Synodalschreiben entdeckt: Cod. Mingana syr. 8; in dieser Hs., die eine Abschrift eines Cod. des X. Jh. sein soll (?), ist der Name Ossius als Vorsitzender der Synode überliefert; Bemerkungen zu der Synode). S. 314—324: A. D. Nock, A Coptic Library of Gnostic Writings (Notizen zum Codex Jung und den Arbeiten von Puech, Quispel und van Unnik).

S. 324—335: C. S. Dessain, An unpublished Paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine (Einleitung und Text; das Votum Newmans stammt aus dem Jahre 1868; Begriff des *depositum*). Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique Vol. LIII, 1958.

S. 747—774: L. R. Ménager, La ‚byzantinisation‘ religieuse de l'Italie méridionale (IX^e—XII^e s.) et la politique monastique des Normands d'Italie (I. Teil; Quellenprobleme; Hagiographisches). S. 775—795: Z. Rueger, *Le De auctoritate Concilii* de Gerson (Text nach 4 Hss., vor allem Paris. B. N. lat. 17 489; Datierung: zwischen 15. XI. 1408 und 25. III. 1409; Frage der Echtheit, die von R. positiv beantwortet wird). S. 796—829: F. Claeys Bouuaert, Inventaire de pièces d'archives provenant de l'ancienne université de Louvain (1. Teil; Verzeichnis der Archivalien, die jetzt im Grand Séminaire in Gent liegen). Sch.

Römische Historische Mitteilungen, herausgegeben von der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, geleitet von Leo Santifaller. 1. Heft 1956/57 H. Böhlau Nachf. Graz-Köln. (1958) 176 S. 2 Tafeln br. DM 12.—.

Das österr. histor. Institut in Rom beginnt erstmals in seiner langen und ruhmreichen Geschichte mit der Herausgabe einer Institutszeitschrift. Wie der Inhalt dieses ersten Heftes zeigt, kommen zunächst Forschungsergebnisse der Institutsmitglieder selbst zum Druck, es sollen aber auch andere Forschungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte und zu den Hilfswissenschaften unter besonderer Berücksichtigung der Arbeiten am Vatikanischen Archiv veröffentlicht werden. Im einleitenden Abschnitt (S. 5—26) schildert Santifaller unter Verweis auf die häufigere frühere Behandlung der Institutsgeschichte die Gründung des Instituts, die

Ära Sickel, Pastor und Dengel mit jeweiligem Verzeichnis der Mitglieder und ihrer Arbeiten und vor allem die nach dem 2. Weltkrieg eingerichtete Abteilung für histor. Studien im Rahmen des österr. Kulturinstituts; anschließend (S. 27—34) die Feier des 75jährigen Bestehens des Instituts im Jahre 1957. In den Rahmen der Papstdiplomatik fällt die mit umfangreichen Literaturangaben ausgerüstete Zusammenstellung der Urkunden Papst Johannes XIX. (1024—32). Das Institut hat sich als neue Aufgabe die Edition der Register Innocenz' III. gestellt und zu den bisher in *MIÖG* 65 (1957) veröffentlichten Studien und Vorarbeiten gesellt sich als Nr. 4: K. Peball, Zu den kanonistischen Randzeichen in den Registern Papst Innocenz' III. Von allgemeinerem Interesse ist der Aufsatz von H. Schmidinger, Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späteren Mittelalters (S. 106—129). Es handelt sich in Ergänzung zu den Arbeiten von Ladner über die Ikonographie der Päpste bis zum 11. Jahrhundert hier bei Schmidinger um das literarische Papstporträt, das merkwürdigerweise noch nicht zusammenfassend bearbeitet wurde. Der *„Liber Pontificalis“* und die chronikalischen Überlieferungen zur Papstgeschichte sind die Hauptquellen der Untersuchung, als deren Ergebnis das Vorherrschen von Serienbildern und Idealtypen unter Zurücktreten der individuellen Züge angesehen werden kann. Es wäre erfreulich, wenn dieses bedeutsame Thema noch aus dem Material der Diplomatik und Diplomatie Erweiterung erfahren könnte.

Die große Abhandlung von N. Miko, Der Untergang des Kirchenstaates und Österreich-Ungarn im Jahre 1870 (S. 130—176) ist ein Ausschnitt aus einer großen Arbeit über den Untergang des Kirchenstaates, die erstmals außer bisher unzugänglichen Vatikanischen Materialien auch endlich die Archivalien der europäischen Außenministerien und Kabinette benutzen will. Nach einer kurzen Skizzierung der Vorgeschichte des Jahres 1870 im Blick auf Österreich-Ungarn und die allgemeine Lage der katholischen Kirche folgt auf Grund von zum großen Teil bisher noch nicht benutzten Akten die Schilderung der diplomatischen Ereignisse der Sommermonate des Jahres 1870: Österreich hatte unter Führung des Grafen Beust weithin die Annexion des restlichen Kirchenstaates und Roms ermöglicht. Auch nach dem Erscheinen des Buches von F. Engel-Janosi, Österreich und der Vatikan 1846—1918, Band I (1958) ist die Fortführung der sehr detaillierten und auf alle europäischen Staaten ausgedehnten Studien von Miko im höchsten Grade erwünscht.

F.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. IX, 1957.

S. 5—43: Manlio Simonetti, Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino (1. De adulteratione librorum Origenis, 14 Hss. = 2 Gruppen; 2. De benedictionibus Patriarcharum, 2 Hss.). S. 50—74 (und S. 398!): Hubert Silvestre, Aperçu sur les Commentaires carolingiens de Prudence (mit einem Ineditum aus dem XI. Jh.: Kommentar zu Anfang und Schluß der Psychomachie des Prudentius). S. 75—109: Louis Brou, Le IV^e Livre d'Esdras dans la Liturgie Hispanique et le Graduel Romain *Locus iste* de la Messe de la Dédicace. S. 110—115: E. Dekkers, Fragmenta Patristica (1. Un Manuscrit du VII^e siècle des *Quaestiones in Vetus Testamentum* de S. Isidore; 2. Un Fragment du VII^e—VIII^e siècle du Commentaire sur S. Luc par S. Ambroise). S. 116—162: Artur Paul Lang, Leo der Große und die Dreifaltigkeitspräfation (die Dreifaltigkeitspräfation im Altgelasianum ist von Leo d. Gr. 441 oder 442 verfaßt). S. 163—198: Adriaan Snijders, *„Acolythus cum ordinatur“* . . . Eine historische Studie (reiches liturgiegeschichtliches Material zu der Frage der Akolytenweihe). S. 199—264: H.-M. Rochais, Defensoriana. Archéologie du *„Liber scintillarum“* (Verzeichnis der Hss., Editionen und Bibliographie). S. 265—285: Klaus Gamber, Die mittellitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien. Der Meßbuchttypus des Metropolitangebiets von Rom im 9./10. Jahrhundert. S. 286—376: Carlo de Clercq, De laatste tien levensjaren van bisschop C. F. Nelis (Schicksale des letzten Bischofs von Antwerpen 1788—1798; viele Urkunden). S. 377—390: Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale (ein neuer Plan der rührigen

Abtei von Steenbrugge: *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. Damit sollen die mittelalterlichen Mignebände bis ins 13. Jh. hinein ergänzt bzw. ersetzt werden; ausgenommen werden die Werke, für die bereits gute Ausgaben vorliegen). *Sch.*

Scriptorium XII, 1958.

S. 56—93: J. Destrez u. G. Fink-Errera, Des manuscrits apparemment datés (interessante und reichhaltige Studie zur Datierung von Werken und Abschriften in Hss. vor allem des XIII. u. XIV. Jh.). S. 118—148: G. Garitte, *Bibliographie: Manuscrits grecs II* (1950—1955) (wichtige Bibliographie der Publikationen über einzelne Hss., Sammlungen usw.). *Sch.*

Studia Theologica 12, 1958.

S. 1—44: B. Hägglund, Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischer Aussagen (bei Irenäus, Tertullian und Clemens Alex. in grundsätzlicher Beleuchtung). S. 45—79: Arn. Ehrhardt, The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles (Darstellungsweise und Arbeitstechnik in diesem „Evangelium des heiligen Geistes“; man muß Lukas als Historiker verstehen, aber nicht überfordern). S. 109—168: R. Holte, Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies (Darstellung und Deutung auf breit entfaltetem geistesgeschichtlichen Hintergrund). *v. C.*

Theologische Zeitschrift (Basel) 14, 1958.

S. 261—281: Wilh. Aug. Schulze, Eschenmayer und Blumhardt (Starke Beziehungen Bls zu seinem philosophischen, antirationalistischen Lehrer in Tübingen, der sich u. a. auch für den Exorzismus interessierte). S. 327—349: Joach. Heubach, Die Aufgabe der christlichen Unterweisung bei den böhmischen Brüdern (Zusammenhang mit der Auffassung der Taufe als vorläufiger Aufnahme in die christliche Gemeinde und mit der praxis pietatis). S. 430—450: M. Geiger, Das Problem der Erweckungstheologie (Rückkehr zu den biblischen Grundwahrheiten; Schrift, Christus, Gottesreich).

15, 1959.

S. 107—125: M. Geiger, Politik und Religion nach dem Programm der Heiligen Allianz (geistige Voraussetzungen und Hintergründe dieses einmaligen Versuches, Politik und Religion zur Begründung eines christlichen Völkerbundes zusammenzubringen). *v. C.*

Vigiliae Christianae 12, 1958.

S. 113—135: R. P. J. Hooyman, Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst (Überzeugende Widerlegung von J. Finks Deutung des Noahbildes als Bußsymbol; „als von den Juden entlehntes Rettungsparadigma hat ‚Noe‘ in der frühchristlichen Zeit durch die enge Verbindung von Taube und Wasser mit an Gewisheit grenzender Wahrscheinlichkeit Taufevorstellungen hervorgerufen . . . Noe = Bild des in der Taufe Geretteten“). S. 136—144: Rob. M. Grant, Notes on the Text of Theophilus, ad Autolycom III (Textkritisches, besonders zu den chronologischen Partien). S. 145 f.: ders., Some errors in the Legatio of Athenagoras (Textirrtümer). S. 154—156: P. Smulders, A Quotation of Philo in Irenaeus (im Theophilus-Bereich, haer. IV 39, 2; vgl. de Cherub. 24, 77). S. 157—165: Tars. J. van Bavel, „Ante omnia“ et „in Deum“ dans la „Regula S. Augustini“ („un accord assez frappant entre la Regula et la manière dont Augustin cite Act. 4, 32 dans ses autres ouvrages“). S. 181—196: G. Quispel, L'évangile selon Thomas et les Clémentines (die übereinstimmenden Logien-Zitate erinnern an das Ebioniten-Evangelium und führen auf eine außerkanonische Überlieferung, für die auch das Diatessaron und der „westliche Text“ in Betracht kommen). S. 197—224: A. Salles, Simon le Magicien ou Marcion? (Neue Erörterung des unendlichen Clementinen-Problems: der gegen die Simonianer noch ohne Be-

rücksichtigung Marcions entworfene Roman muß vor die Mitte des 2. Jhd.s angesetzt werden und hat u. a. eine antisimonianische Quelle mit simonianischen Zitaten benutzt). S. 224 f.: L. Alfonsi, Su un passo di Ireneo (haer. IV 13, 4 homo homini proximus klingt an die klassischen Worte über den Menschen als lupus und als deus an). S. 227—231: G. J. M. Bartelink, Θεοκάπηλος et ses synonymes chez Isidore de Péluse (Wortbedeutung). S. 232: L. Alfonsi, Nota Elpidiana (Carmen de Christi Jesu beneficiis 140—2). v. C.

Die Welt als Geschichte 18, 1958.

S. 213—221: Harris Birkeland, Das Problem der Entstehung des Islams (Zusammenfassung verschiedener Spezialuntersuchungen des Verf. zu einem neuen Bilde der religiösen Entwicklung Mohammeds).

19, 1959.

S. 40—57: Gerh. J. Neumann, Eschatologische und chiliastische Gedanken in der Reformationszeit, besonders bei den Täufern (Hauptvertreter und -probleme). Vgl. o. S. 62 ff. v. C.

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock VII, 1957/58. Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe, Heft 1.

S. 1—10: Erhard Peschke, Bruder Gregors Lehre von der Kirche (wichtig für die Anfänge der Brüderunität in Kunwald). Sch.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 49, 1958.

S. 157—196: Aug. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17, 20 f. (der Vers wendet sich gegen eine jüdische und christliche Heilserwartung zum Passa-Termin, die u. a. auch für die synoptische Passionschronologie bestimmend geworden ist). S. 238—251: Jos. Blinzler, Qumran-Kalender und Passionschronologie (bringt in der kritischen Abwehr der „Dreitage-Chronologie“ Annie Jauberts auch wichtige Bemerkungen über die Anfänge der christlichen Fastensitte). S. 251—258: H. Duensing, Ein Moseapokryphon (Übersetzung einer äthiopisch überlieferten christlichen Schrift über Belohnungen und Strafen und das Wesen Gottes). v. C.

Hinweis

Die Mailänder Kath. Universität veranstaltet vom 4.—10. September 1959 eine Studienwoche auf dem Mendelpaß (Passo della Mendola) in Südtirol, südwestlich von Bozen über das Thema: Die vita communis des Klerus im 11. und 12. Jahrhundert, Probleme und Untersuchungen.

Die Vorträge werden hauptsächlich von französischen Forschern bestritten (z. B. Delaruelle, Dereine, Le Bras, Leclercq), dann folgen Italiener (z. B. Giusti, Maccarone, Violante), Engländer, Spanier; von Deutschland spricht P. Classen über „Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Österreich“.

Anfragen und Anmeldungen sind zu richten an: Settimana di studio, Università Cattolica del Sacro Cuore, Piazza S. Ambrogio 9, Milano.

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

Die Zehntforderung in der Alten Kirche

Von Lukas Vischer

Im Alten Testament wird an manchen Stellen die Zehntleistung gefordert. Wie haben die Christen der ersten Jahrhunderte dieses Gebot verstanden? Inwiefern haben sie es auch für ihre Zeit als verpflichtend angesehen? Und überhaupt: wie haben sie die alttestamentlichen Texte ausgelegt, in denen von der Zehntleistung die Rede ist? Es ist vor allem für die Auslegungsgeschichte des Alten Testaments von Bedeutung, diesen Fragen nachzugehen; sehen wir doch hier an einem einzelnen Beispiel, wie die christliche Kirche mit dem alttestamentlichen Gesetz umgegangen ist. Es lohnt sich aber noch aus einem andern Grund, die Äußerungen der Väter zusammenzutragen. Die Frage, ob wir als Christen den Zehnten leisten sollen, wird nämlich auch heute immer wieder gestellt. Viele ernste Christen, vor allem Vertreter der Gemeinschaften, bejahen sie ohne Vorbehalte. Sie berufen sich auf das Alte Testament — merkwürdigerweise wird dabei immer wieder nur Maleachi 3 angeführt — und erklären die dort ausgesprochene Forderung für unbedingt verbindlich. Andere zögern oder warnen sogar. Sie fürchten vor allem die Gefahr der Gesetzlichkeit, die mit der Einführung der Zehntleistung unweigerlich drohe. In diesem ungeklärten Gegensatz der Ansichten kann es weiterhelfen, wenn wir auf die erste Zeit der Christenheit zurückblicken und nachprüfen, wie das Problem der Zehntleistung damals behandelt worden ist.

1.

Wenn im Alten Testament der Zehnte vorkommt, so ist damit in der Regel die jährliche Abgabe bestimmter landwirtschaftlicher Erträge (Korn, Wein, Öl) gemeint. Es handelt sich also ähnlich wie bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte um eine Abgabe vegetabilischer Produkte. Erstlingsgabe und Zehnter unterscheiden sich allerdings in ihrem Wesen. Die Erstlingsgabe hat mehr den Charakter eines Opfers. Es kommt auf die Qualität der Gabe an. Die zuerst gereiften und geernteten Früchte müssen Gott dargebracht werden; denn so wie die Erstgeburt soll auch der erste Ertrag des Feldes Gott geweiht sein. Der Zehnte hingegen hat mehr den Charakter eines Tributes. Es kommt auf die Quantität der Gabe an. Ein Zehntel des Korn-, Wein- und Ölertrages muß abgeliefert werden; denn Gott hat ein Recht auf das, was er die Menschen ernten läßt.

Die Bestimmungen über die Abgabe der Erstlingsfrüchte haben sich im Laufe der Jahrhunderte aufs Ganze gesehen kaum verändert; einzig daß Einzelheiten ergänzt worden sind. Der Zehnte war hingegen zahlreichen Wandlungen unterworfen.¹ Die Texte zeigen uns deutlich, daß sowohl die Verwendung als auch der Umfang des Zehnten in den einzelnen Epochen der israelitischen Geschichte verschieden gewesen sind.

In vordeuteronomischer Zeit verwendeten die Israeliten den Zehnten am Lokalheiligtum² zu einem kultischen Fest. Sie brachten die Erstgeburt dar und veranstalteten aus den Erträgen des Feldes ein reichliches Mal. Daran nahm nicht nur die darbringende Familie teil, sondern auch der Priester des Heiligtums und außer ihm auch Fremdlinge, Witwen und Waisen. Der Zehnte wurde allerdings zu diesem Festmahl nicht völlig aufgebraucht. Ein Teil davon wurde den Priestern und ihren Helfern abgeliefert und ein weiterer Teil scheint zur Unterstützung von Bedürftigen verwendet worden zu sein.³

Die deuteronomische Gesetzgebung zeigt uns ein verändertes Bild. Jetzt sollen Erstgeburt und Zehnten nicht mehr in den Lokalheiligtümern, sondern am Zentralheiligtum in Jerusalem dargebracht werden,⁴ „an der Stätte, die der Herr, dein Gott, erwählt hat, daß er seinen Namen daselbst wohnen lasse“.⁵ Der jüdische Bauer mußte also jedes Jahr seine Gaben nach Jerusalem bringen. Seine Familie und auch der Levit, der an seinem Orte wohnte, begleiteten ihn auf dieser Reise. In Jerusalem wurde dann dasselbe Festmahl gehalten, das früher am Ortsheiligtum gehalten worden war.⁶ Auf diese Weise kamen allerdings die Bedürftigen zu kurz. Das Deuteronomium verfügt darum, daß alle drei Jahre die Darbringung des Zehnten in Jerusalem unterbleiben solle. Die Gaben sollen in diesem Jahr an die Bedürftigen des Orts verteilt werden.⁷ Der Bauer soll aber trotzdem mit leeren Händen nach Jerusalem gehen und dort in einem Gebet erklären, daß er den Zehnten gemäß dem Gebote Gottes verwendet habe.⁸

Wir sehen, daß es der deuteronomischen Gesetzgebung daran gelegen war, die Zehntpflicht an das Hauptheiligtum in Jerusalem zu verlegen. Im

¹ Die folgende kurze Übersicht schließt sich an an Otto Eißfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917; vgl. auch Strack-Billerbeck, IV, 640 ff.

² Wir erfahren vor allem, daß Zehnten in Bethel abgeliefert wurden (Amos 4, 4). Die Zehntpflicht in Bethel scheint auf ein Gelübde Jakobs zurückgeführt worden zu sein (Gen. 28, 22).

³ Wir haben kaum direkte Zeugnisse über den vordeuteronomischen Zehnten. Es läßt sich aber aus Deut. 14, 22 ff. erschließen, auf welche Weise er dargebracht worden ist.

⁴ Deut. 12, 6.

⁵ Deut. 14, 23.

⁶ War der Weg nach Jerusalem so weit, daß der Transport des Zehntmaterials mit Schwierigkeiten verbunden war, so konnte der Bauer die Produkte in Geld umsetzen und in Jerusalem wieder kaufen, was zum Mahle nötig war (Deut. 14, 24 ff.).

⁷ Deut. 14, 28 f.

⁸ So ist vermutlich das Gebet Deut. 26, 12—15 zu verstehen.

Übrigen sollte der Zehnte aber möglichst auf dieselbe Weise dargebracht und verwendet werden, wie es bisher üblich gewesen war. Mit der Verlegung nach Jerusalem begann sich der Zehnte aber beinahe zwangsläufig zu verändern. Er verwandelte sich mehr und mehr aus einem Ernteopfer in eine bloße Abgabe an die Priester und Leviten, also in eine Art von Kultussteuer. Verschiedene Gründe mögen diese Entwicklung begünstigt haben. Das große Heiligtum in Jerusalem war nicht mehr dasselbe wie die kleineren Ortsheiligtümer; die kultischen Bräuche, die an den Ortsheiligtümern gepflegt worden waren, konnten darum auf die Dauer nicht mehr aufrechterhalten werden. Zudem waren wohl durch die Konzentrierung des Kultus in Jerusalem das Ansehen und damit sicher auch die Bedürfnisse des Tempels gesteigert worden. Die Priesterschaft bedurfte darum größerer, geregelter Einkünfte. Und schließlich mag auch die Zeit des Exils die Entwicklung zur Kultussteuer gefördert haben: während der Gefangenschaft kam der Zehnte nur als Abgabe an die Priester in Frage. Eine kultische Feier konnte während dieser Jahrzehnte nicht damit verbunden werden. Wie dem auch sei, jedenfalls erwähnen spätere — vor allem nachexilische Texte die Festmahlzeit nicht mehr. Wir erfahren nur, daß das Zehntmaterial als Abgabe in den Tempel verbracht werden mußte⁹ und dort in Vorrathshäusern aufgespeichert wurde.¹⁰ Wir finden jetzt auch ein Gesetz, wonach das Zehntmaterial ausgelöst und die Leistung statt in Naturalien auch in Geld erbracht werden konnte. Die Auslösungssumme mußte den Wert des Zehntmaterials allerdings um einen Fünftel übersteigen.¹¹ Und schließlich wurde auch die Einbringung des Zehnten neu geordnet: die Gaben mußten nicht mehr nach Jerusalem gebracht werden, sondern wurden zur gegebenen Zeit von den Leviten abgeholt. Damit hatte der Zehnte vollends den Charakter einer Steuer angenommen.¹²

Wir haben gesehen, daß nach den Anweisungen des Deuteronomiums die Priester des Hauptheiligtums, die Leviten und Bedürftigen der einzelnen Ortschaften aus dem Zehntmaterial begünstigt wurden.¹³ Auch in dieser Hinsicht hat sich aber in der folgenden Zeit eine Wandlung vollzogen. In späteren Texten erscheinen nämlich die Leviten als die alleinigen Empfänger. Der gesamte Zehnte wird als das ihnen zustehende Einkommen bezeichnet.¹⁴ Von einer Verteilung an die Bedürftigen ist nicht mehr die Rede. Die Priester hingegen erhalten eine besondere Abgabe, die sog. Priesterhebe, die nicht mehr dem Zehntmaterial entnommen wird, sondern zusätzlich zum Zehnten geleistet werden muß. Wir sehen also: für die Bedürfnisse der Priester wird mit einer neuen Abgabe gesorgt, während der Zehnte ausschließlich dem niederen Kultuspersonal, den Leviten, zufällt. Die Leviten sind allerdings verpflichtet, aus dem Zehnten das Ihre zur Priesterhebe bei-

⁹ Num. 18, 20 ff.

¹⁰ Mal. 3, 10; Neh. 10, 38.

¹¹ Lev. 27, 30 f.

¹² Neh. 10, 37 f.

¹³ Wir erfahren allerdings nicht, wie groß der Anteil der Priester gewesen ist.

¹⁴ Num. 18, 20 ff.

zutragen, sie müssen den Priestern ihrerseits den zehnten Teil des Zehnten abliefern.¹⁵ Die Priester überwachen die Leviten, wenn sie den Zehnten im Lande einsammeln. „Der Priester, der Nachkomme Aarons, soll dabei sein, wenn die Leviten den Zehnten einsammeln und die Leviten sollen den Zehnten in das Haus unseres Gottes, in die Zellen des Vorratshauses hinaufbringen.“

In nachalttestamentlicher Zeit scheint sich eine nochmalige Wandlung vollzogen zu haben. In den Apokryphen und Pseudepigraphen werden als Empfänger des Zehnten in der Regel nicht mehr die Leviten, sondern die Priester genannt. Das Einkommen der Leviten scheint also auf die Priester übergegangen zu sein.¹⁶

Aber nicht nur Wesen und Verwendung des Zehnten haben sich im Laufe der Zeit verändert; auch die Produkte, deren Verzehntung gefordert wurde, sind nicht immer dieselben geblieben. In nachexilischer Zeit machte sich die Tendenz bemerkbar, die Zehntabgabe auszudehnen. Während die Zehntpflicht sich früher nur auf Korn, Wein und Öl beschränkt hatte, sollte jetzt überhaupt jeglicher Feldertrag verzehntet werden.¹⁷ Die rabbinische Auslegung unterwarf sogar ausdrücklich Hülsenfrüchte und Grünkräuter der Verzehntung. Im Traktat Maasroth finden wir die allgemeine Regel: „Alles, was zur Speise dient, was gehütet wird und sein Wachstum aus der Erde hat, ist zehntpflichtig“, und in der Liste der zehntpflichtigen Gegenstände finden wir selbst die unwichtigsten Kräuter, wie z. B. Pfefferkraut, Thymian, Senf, Kapern und andere aufgeführt.¹⁸ Von daher müssen wir den Weheruf Jesu über die Pharisäer verstehen. „Wehe ihr Heuchler, die ihr die Minze, den Anis und den Kümmel verzehntet.“¹⁹ Wir können daraus entnehmen, mit welcher Akribie die Pharisäer der Zehntpflicht zu genügen suchten.

An einzelnen Stellen des Alten Testaments wird der Zehnte auch vom Vieh gefordert.²⁰ Möglicherweise stammt diese Forderung erst aus nachalttestamentlicher Zeit und ist nachträglich in das Alte Testament eingetragen worden. Sie ist vermutlich immer nur in der Theorie aufgestellt worden.

Der Zehnte hat also eine doppelte Wandlung durchgemacht. Er ist einerseits aus einem Erntepfer zu einer Zuwendung an das Kultuspersonal geworden und er hat sich andererseits aus einer Abgabe bestimmter Vegetabilien zu einer Abgabe auf dem gesamten landwirtschaftlichen Ertrag erweitert. In der späteren Zeit ist man sich allerdings dieser geschichtlichen Ent-

¹⁵ Neh. 10, 37 ff.

¹⁶ Judith 11, 3; Jubil. 32, 1—15.

¹⁷ Lev. 27, 30; 2. Chron. 31, 5.

¹⁸ Maasroth I, 1: III, 9; IV, 6; zitiert nach Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 149.

¹⁹ Matth. 23, 23. — Über Dill heißt es Maasroth IV, 5: Rabbi Elieser sagte: Am Dill wird verzehntet der Same, das Kraut und die Samenbehälter. Die Gelehrten aber sagten: Same und Kraut werden nur an Kresse und Raute verzehntet. Strack-Billerbeck I, 933.

²⁰ Lev. 27, 32 f.; 2. Chron. 31, 6.

wicklung immer weniger bewußt gewesen. Die verschiedenen Gebote wurden nicht als Zeugnisse aus verschiedenen Epochen der israelitischen Geschichte, sondern alle als Bestandteile des einen gültigen Gesetzes verstanden, und man suchte sie zu einer einheitlichen Zehnttheorie zusammenzufassen. Die einzelnen Gebote waren aber so verschiedenartig, daß man sie unmöglich auf eine und dieselbe Zehntleistung beziehen konnte; wenn man alle Gebote als gültig betrachten wollte, war man darum zu der Auffassung genötigt, das Gesetz fordere mehrere Zehnten. Wir finden diese Auffassung in der späteren Zeit tatsächlich. Die Septuaginta hat zum Beispiel Deut. 26, 12 den hebräischen Text auf folgende Weise verändert: „wenn du den ganzen Zehnten aller deiner Früchte im dritten Jahr vollständig entrichtest hast, sollst du den zweiten Zehnten dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe geben.“ Und im Buche Tobit findet sich die Bemerkung: „und ich gab den Zehnten von Wein, Korn, Öl- und Granatbäumen und den übrigen Fruchtbäumen den Söhnen Levis, die in Jerusalem dienen. Und den zweiten Zehnten entrichtete ich die sechs Jahre hindurch in Geld und zog hin und verwendete es alljährlich in Jerusalem und wir verzehrten es. Und ich gab es den Waisen und den Witwen und den Fremden, die sich den Kindern Israels anschließen im dritten Jahr nach der Satzung, die hierüber im Gesetz Moses geboten.“²¹ Im rabbinischen Schrifttum ist gelegentlich sogar von drei Zehnten die Rede. Jährlich seien der Levitenzehnte und der zum Mahl zu verwendende Zehnte zu entrichten, in jedem dritten Jahr sei darüberhinaus noch ein Zehnter für die Armen zu leisten.²² Es ist schwer zu sagen, inwieweit diese Anordnungen in der Praxis wirklich befolgt worden sind; vermutlich sind sie weitgehend Theorie geblieben.

2.

Im Neuen Testament spielt die Zehntleistung keine Rolle. Sie wird nur gelegentlich als Stück der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit erwähnt. Jesus wirft den Pharisäern vor, den Zehnten mit peinlicher Genauigkeit zu entrichten, die wichtigen Stücke des Gesetzes aber zu übersehen.²³ Und der Pharisäer im Tempel erklärt in seinem Gebet: ich gebe den Zehnten von meinem ganzen Einkommen.²⁴ Außer diesen beiden Stellen haben wir noch die Erwägungen des Hebräerbriefes über Gen. 14, 17—20.²⁵ An keiner Stelle wird aber die Forderung aufgestellt, daß ein jährlicher Zehnter zu entrichten sei; weder Christus selbst noch die Jünger kennen ein solches Gebot.

Dieses Schweigen ist nicht zufällig. Es ist im Evangelium selbst begründet. Christus geht in allen seinen Äußerungen über Besitzen und Geben von Gesichtspunkten aus, die es ihm von vornherein unmöglich machen, das alttestamentliche Zehntgebot aufzunehmen. Christus stellt den Besitz überhaupt in Frage. Er kann sich darum nicht darauf einlassen, bestimmte Re-

²¹ Tobit 1, 7—8.

²² Targum Jonathan Dt. 26, 12—13; Eißfeldt, S. 150.

²³ Matth. 23, 23.

²⁴ Lk. 18, 12.

²⁵ Hebr. 7.

geln über die Verwendung des Einkommens aufzustellen. Er zeigt vielmehr, daß Reichtum eine Gefahr für den Glauben darstellt. Ein Mensch kann vom Besitz derart in Abhängigkeit versetzt werden, daß er nicht mehr imstande ist, mit ungeteiltem Herzen auf Gott zu vertrauen. Er glaubt sich gesichert, er erhält Macht — „Vermögen“ — über andere Menschen und wird dadurch selbstsüchtig und eigenmächtig. Und zugleich bedeutet Reichtum ein Hindernis für die Nächstenliebe; er schafft Distanz von Mensch zu Mensch und verhindert die volle Gemeinschaft. Der Besitz hat darum in den Augen Jesu die Qualität eines Götzen. Er vermag den Glauben eines Menschen an sich zu ziehen. Er vermag Freiheit in Sorge zu verwandeln und kann die Liebe beeinträchtigen. Es gehört darum zur Erfüllung des ersten Gebotes, daß wir uns von der Bindung an den Besitz überhaupt befreien. Unter Umständen kann Jesus sogar den völligen Verzicht verlangen. Aus diesem Grund sendet er denn auch die Jünger ohne jegliches Eigentum aus. Sie sollen das Evangelium ganz im Vertrauen auf Gott, ohne jede menschliche Sicherung verkündigen. Ihre Armut soll sichtbar werden lassen, daß sie ganz aus Gottes Nähe leben.

Es ist klar, daß bei dieser Sicht für eine christliche Zehntgabe kein Raum sein kann. Die Problematik, die Christus aufgezeigt hat, wäre abgeschwächt, wenn doch nur wieder die im Alten Testament vorgesehenen Abgaben gefordert würden. Die Gefährdung des Vertrauens und der Liebe bliebe bestehen. Man muß noch weiter gehen: die Forderung eines christlichen Zehnten kann sogar gefährlich werden; sie läßt den Trugschluß zu, das Problem des Mammons sei überwunden, während es in Wirklichkeit weiterbesteht.

Das heißt nun allerdings nicht, daß Jesus das Zehntgebot, so wie es damals in Geltung stand, ausdrücklich abgelehnt und bekämpft hätte. Er konnte es durchaus stehen lassen, so wie er trotz aller Kritik auch die Bindung an den Tempel in Jerusalem nicht aufhob. Es ist darum nicht anzunehmen, daß er jemanden an der Ablieferung des Zehnten gehindert hätte. Wir müssen nur feststellen: Jesus vertieft das Problem des Besitzes derart, daß ein positives Aufnehmen der alttestamentlichen Zehntgebote außer Betracht fällt; der Wille Gottes ist mit der Ablieferung des Zehnten nicht erfüllt.

3.

Wie denkt aber die Kirche der ersten Jahrhunderte über das Zehntgebot? Hat die Verkündigung Jesu derart weitergewirkt, daß die Weisungen des Alten Testamentes auch in der Alten Kirche nicht wieder aufgenommen wurden? Das würde bedeuten, daß die Zehntpraxis mit der allmählichen Lösung der christlichen Kirche vom Judentum überhaupt verschwunden wäre. Oder kommt die christliche Kirche auf die Zehnleistung wieder zurück?

Wir können diese Frage nicht eindeutig beantworten. Auf der einen Seite wird in der Alten Kirche die radikale Sicht Christi aufrechterhalten. Auch jetzt finden wir immer wieder die Mahnung, sich durch die Güter der Welt nicht an der Nachfolge hindern zu lassen, und an zahlreichen Stellen kehrt die Aufforderung wieder, auf den Besitz völlig zu verzichten und aus dem

Einkommen ständig Opfer zu bringen. Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat mit bewundernswerter Zähigkeit daran festgehalten, die Forderung Christi in voller Schärfe zur Geltung zu bringen. Es ist allein schon auffällig, wie groß die Zahl der Schriften und Traktate ist, die vom Besitz, vom Verzicht und vom Almosen handeln. Gewiß wird die Radikalität des Evangeliums immer mehr durch den Geist der Gesetzlichkeit abgelöst. Die Sätze Christi werden so interpretiert, daß ihre eigentliche Tendenz in den Hintergrund tritt. Es wird ausschließlich betont, daß im Vergleich zur Zeit des Alten Bundes jetzt größere Leistungen gefordert seien. Im Gegensatz zu Jesus selbst kann man darum jetzt immerhin vom alttestamentlichen Zehntgebot ausgehen und das von Christus Geforderte als Überhöhung des damals Verlangten darstellen. Eine christliche Zehntpraxis wird aber höchstens im Sinne eines Kompromisses vorgeschlagen.

Auf der andern Seite nimmt aber die Alte Kirche das Zehntgebot trotzdem wieder auf.²⁶ Mehrere Kirchenordnungen der östlichen Kirche erwähnen die Verpflichtung, den Zehnten abzuliefern, einerseits als Abgabe an die Propheten, die Priester und den Klerus überhaupt und andererseits als Unterstützungsgeld für Bedürftige, Witwen und Waisen.²⁷ Dieser kirchliche Zehnte unterscheidet sich allerdings vom alttestamentlichen wesentlich. Einmal schwingt bei allen kirchlichen Anordnungen das Bewußtsein mit, daß eigentlich mehr gefordert wäre; die Abgabe des Zehnten wird als Minimalleistung aufgefaßt. Und dann wird der Zehnten nicht mehr nur von bestimmten Produkten gefordert. Die Ausdehnung, die bereits im Spätjudentum eingesetzt hatte, wird jetzt vollends durchgeführt. Der Zehnte ist jetzt in keiner Weise mehr eine Ernteabgabe, sondern so wie schon beim Pharisäer (Lk. 18) eine Leistung auf dem gesamten Einkommen. Die Formulierungen des Alten Testaments werden zwar noch wiederholt, unter den Gegenständen, die der Verzehntung unterliegen, wird aber jeweils auch das Geld genannt.²⁸

4.

Die unterschiedliche Einstellung zur Zehntleistung, die wir in der Alten Kirche feststellen, spiegelt sich vor allem in der Auslegung der entsprechenden alttestamentlichen Gebote. Die Auslegungen lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen. In den einen Texten wird das Zehntgebot als Gebot des

²⁶ Ludovicus Thomassinus, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina*, t. III, lib. 1, capp. I—XIV.

²⁷ Did. 13 (nennt als Empfänger Propheten und Bedürftige); Didascalia = Const. Apost. II, 25 f.; Funk I, 93 f. (nennt den Klerus und die Armen); Didascalia = Const. Apost. II, 35; Funk I, 119 f.; Const. Apost. VII, 29; Funk I, 419; VIII, 30; Funk I, 533. Wir finden nur im Osten Kirchenordnungen, die den Zehnten anordnen. Es wäre aber nicht richtig, daraus den Schluß zu ziehen, daß im Westen die Zehntforderung überhaupt keine Rolle gespielt habe. Auch K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte* 1949¹⁰, S. 44, geht zu weit, wenn er sagt, der Zehnte sei im Abendland im 3. Jahrhundert unbekannt.

²⁸ Did. 13, 7; Const. Apost. VII, 29, 3; Funk I, 419. Gregor von Nazianz empfiehlt z. B. auch, daß von einer Erbschaft ein bestimmter Teil entrichtet werde; ep. LXI, MPG 37, 120.

alten Bundes betrachtet. Durch die Offenbarung Christi ist es überhöht und überholt worden. In den andern Texten hingegen die alttestamentliche Gesetzgebung auf die kirchliche Gegenwart übertragen. Wir wollen die wichtigsten Äußerungen zusammenstellen.

Beginnen wir mit der schönen Überlegung, die Irenaeus über unser Thema angestellt hat. „An den Darbringungen als solchen ist nichts verändert worden. Darbringungen gab es dort (im alten Bund) und Darbringungen gibt es hier. Opfer wurden im Volke Israel dargebracht und Opfer werden in der Kirche dargebracht. Nur ihr Wesen ist verändert worden. Sie werden nämlich jetzt nicht mehr von Knechten, sondern von Freien dargebracht. Denn Gott ist einer und derselbe. Die Gaben können sich jedoch unterscheiden. Sie können knechtischen, sie können aber auch freiheitlichen Charakter haben. Auch in den Darbringungen soll also die Freiheit sichtbar werden. Denn bei Gott ist nichts unnütz, nichts ohne Sinn und Bedeutung. Aus diesem Grund haben jene (das Volk Israel) bloß die Zehnten ihrer Habe geweiht, geben aber die, welche die Freiheit empfangen haben, alles, was sie haben, für den Herrn hin und geben es freudig und freimütig. . .“²⁹

Irenaeus betrachtet das Zehntgebot also als Vorstufe. Christus hat uns darüber hinausgeführt. Gott ist zwar derselbe geblieben, der Mensch ist aber ein anderer geworden, und er kann darum von nun an auch anderes leisten. Für Irenaeus ist allerdings nicht das Wichtigste, daß die Gaben sich nicht mehr auf den Zehnten beschränken, sondern auf den ganzen Besitz ausgedehnt werden. Er legt das Gewicht vor allem darauf, daß das Geben aus einer Pflicht zu einem freiwilligen Lobpreisen Gottes geworden ist.

Dieser qualitative Unterschied tritt in den meisten übrigen Texten, die vom alttestamentlichen Zehntgebot reden, zurück. In der Regel ist nur von einem quantitativen Unterschied die Rede: vor Christus war nur ein Teil verlangt, jetzt wird alles gefordert. In dieser Betrachtungsweise spiegelt sich eine Entwicklung, die wir bereits erwähnt haben und die sich in der Alten Kirche überhaupt feststellen läßt: die Gebote Christi werden mehr und mehr aus ihrem Zusammenhang mit dem Evangelium herausgelöst; sie werden als nova lex aufgefaßt, als Gesetz, das zwar in seinen Forderungen weit über das Alte Testament hinausgeht, seinem Wesen nach mit dem alttestamentlichen Gesetz aber übereinstimmt. Die Verkündigung Christi wird nicht mehr in erster Linie dahin verstanden, daß er gegenüber der gesetzlichen Frömmigkeit den Grund zu einem andersartigen Handeln legt; es wird vor allem betont, daß Christus mehr verlangt, als bisher gefordert gewesen war.

Man darf allerdings nicht übersehen, daß die meisten Texte, die das Zehntgebot überhaupt erwähnen, ein bestimmtes Ziel verfolgen. Sie ent-

²⁹ adv. haer. IV, 31 (Harvey). Es ist auffällig, daß in den meisten altkirchlichen Texten nie vom Zehnten in der Einzahl, sondern immer in der Mehrzahl die Rede ist. Die Väter haben offenbar die spätjüdische Auffassung geteilt, daß die alttestamentlichen Zehntanweisungen addiert werden müssen.

halten die Mahnung an die christlichen Gemeinden, im Verzichten und Geben nicht müde zu werden. Der Gedanke ist immer wieder derselbe. Wenn doch das Volk Israel schon den Zehnten entrichtet hat, wieviel mehr sind dann die Christen verpflichtet, aus ihrem Einkommen Gaben und Almosen darzubringen. Und in der Regel wird daran sogar der Vorwurf angefügt, daß die Christen in ihrer Gebefreudigkeit nicht einmal an die Juden herankommen, obwohl jene Christus doch nicht kannten.

So sagt Cyprian: „Damals verkauften sie Häuser und Felder, brachten das Geld den Aposteln, damit es zugunsten der Bedürftigen verteilt werden könne und sammelten sich auf diese Weise Schätze im Himmel. Und heute geben wir von unserem Vermögen nicht einmal die Zehnten, und während unser Herr uns zu verkaufen gebietet, kaufen wir im Gegenteil und mehren das Vermögen.“ *De catholicae ecclesiae unitate* 26, CSEL 3, 1, 232.

Und Chrysostomus: „Was taten jene (die Israeliten)? Sie gaben den Zehnten und nochmals andere Zehnten. Sie halfen den Waisen, Witwen und Fremden. Mir hat aber einer voll Bewunderung erzählt: der und der gibt die Zehnten. Wie schändlich ist das aber, wenn das, was unter den Juden kein Grund zur Verwunderung war, unter Christen verwunderlich geworden ist. Und wenn es damals vor Gott eine Gefahr bedeutete, die Zehntleistung zu versäumen, so bedenke, wie sehr das heute der Fall ist.“ In ep. ad Eph. cap. II; MPG 62, 36. Ähnlich in einer Betrachtung über Gen. 28, 21—22, in Gen. Hom. LIV; MPG 54, 477 f. Vgl. auch Hieronymus, comm. in Malachiam, cap. III, 7 ff. MPL 25, 1570.

Solche Mahnungen sind begreiflich und legitim. Sie müssen nicht unbedingt als Zeichen eines gesetzlichen Verständnisses gedeutet werden. Der Hinweis auf das Alte Testament soll einfach sichtbar machen, wie weit die Christen hinter dem zurückbleiben, was eigentlich von ihnen gefordert wäre. Nun begnügen sich die Mahnungen zur Freigebigkeit aber nicht immer mit einem kurzen Hinweis auf das Zehntgebot. Oft wird breiter ausgeführt, warum die Zehntleistung der Juden für die Christen eine Beschämung darstelle. Und zwar finden wir an diesen Stellen immer wieder dieselbe exegetische Kombination.

„Christus sagt: wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Reich der Himmel kommen (Matth. 5, 20). Sie geben die Zehnten (Lk. 18, 12). Und wenn du den hundertsten Teil gegeben hast, rühmst du dich, etwas Großes gemacht zu haben“ Augustin, sermo IX, 19; MPL 38, 89.

„Wie kann denn unsere Gerechtigkeit diejenige der Schriftgelehrten und der Pharisäer übertreffen, wenn jene es nicht wagten, etwas von den Früchten ihres Feldes zu genießen, bevor sie den Priestern die Erstlinge gegeben und den Leviten die Zehnten entrichtet hatten, während ich nichts von dem tue, sondern die Früchte meines Feldes so für mich beanspruche, daß der Priester nichts davon weiß und der Levit nichts davon zu sehen bekommt?“ Origenes, in Num. hom. XI, 2; GCS 7, 79.

Dieser Gedankengang wird an mehreren Stellen vor allem bei Augustin immer auf ungefähr dieselbe Weise wiederholt.³⁰ Man kann daraus schließen,

³⁰ Augustin, quaest. evangelicae II, 34; MPL 35, 1348 f.; enarratio in ps. 146; MPL 37, 1911; serm. LXXXV, 5; MPL 38, 522.

daß er zu den Gemeinplätzen der altkirchlichen Almosenpredigt gehört hat. So begreiflich er seiner Ansicht nach ist, bleibt er seinem Gehalt nach doch unbefriedigend. Denn hier wird die Überwindung der pharisäischen Gerechtigkeit tatsächlich nur noch in einer Mehrleistung gesehen,³¹ und so sehr es zutrifft, daß Christus mehr fordert, ist diese Sicht doch eine Verkürzung dessen, was er unter der „besseren Gerechtigkeit“ verstanden hat.

5.

Die bisher erwähnten Texte haben das gemeinsam, daß sie so oder so die Forderung Christi — wenigstens im Prinzip — aufrechterhalten. Sie rufen die Zehntleistung bloß in Erinnerung, um umso nachdrücklicher zeigen zu können, was jetzt gefordert ist. Diese Art der Mahnung hatte nun allerdings etwas Illusorisches an sich. Denn der Verzicht auf den Besitz wurde in den Gemeinden seltener und seltener. In der Regel wurde nicht einmal der Zehnte geleistet. Manche Väter sind darum in ihren Forderung bescheidener geworden. Sie geben sich zufrieden, wenn nur der Zehnte abgeliefert wird.

So stellt Augustin die Frage: Wieviel soll den Armen gegeben werden? Er räumt ein, daß man für sich behalten dürfe, was nötig sei, mehr sogar als zum Lebensunterhalt genüge. „Geben wir also einen bestimmten Teil. Welchen Teil? den zehnten Teil. Die Schriftgelehrten und die Pharisäer gaben den Zehnten. Wir müssen erröten, Brüder, Menschen, für die Christus sein Blut noch nicht vergossen hatte, gaben den Zehnten. Schriftgelehrte und Pharisäer gaben die Zehnten, damit du es nicht als etwas Großes ansehest, wenn du dem Armen dein Brot brichst; und doch ist es kaum der tausendste Teil deines Vermögens. Und doch tadle ich das nicht, tue wenigstens das!“ Augustin, sermo LXXXV, 5. Vgl. auch enarratio in ps. 146, MPL, 1910 f.

An andern Stellen wird gelegentlich betont, daß Christus zwar den Pharisäern vorgeworfen habe, über der peinlichen Einhaltung des Zehntgebotes die gewichtigen Stücke des Gesetzes — Recht, Barmherzigkeit und Treue — zu vergessen, daß er aber angefügt habe: diese Dinge sollte man tun und jene nicht unterlassen (Matth. 23, 23). Und daraus wird dann der Schluß gezogen, es sei jedenfalls nicht gegen Gott, den Zehnten zu entrichten. Origenes, in Num. XI, 2; vgl. auch Chrysostomus in Matth. Hom. LXXIII, MPG 58, 674.

Und schließlich wird die Leistung des Zehnten wieder gefordert, als ob das alttestamentliche Gebot in seiner Gültigkeit nie erschüttert worden wäre.

Hieronymus sagt z. B. zu Matth. 22, 21: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, nämlich Münzen, Steuern und Geld, und Gott, was Gottes ist, nämlich Zehnten, Erstlinge, Darbringungen und Opfer, so wie auch Christus für sich und Petrus die Steuer entrichtet hat und Gott gab, was Gottes ist, indem er den Willen des Vaters erfüllte.“ Hieronymus, comm. in evang. Matth. II, 22; MPL 26, 169. Clemens von Alexandrien zeigt mit Hilfe des Zehntgebotes, daß Gott uns zur Freigebigkeit anleitet; Strom. II, 18, 86, 3. Und Chrysostomus bemerkt zu Gen. 14, 20 einfach: schon damals wurde Abraham allen zum Lehrer, daß man Großzügigkeit beweisen müsse und

³¹ Am deutlichsten zeigt sich das Const. Apost. II, 35, wo die geforderte Mehrleistung einfach darin gesehen wird, daß man sich besser um Arme, Waisen und Witwen kümmere.

die Erstlinge von dem darzubringen habe, was Gott uns darreicht; in Gen. hom. XXXV; MPG 53, 328. Vgl. auch Gregor von Vazianz. Oratio XVI. 18; MPG 35, 957.

Und unter den pseudoaugustinischen Predigten finden wir ausgeführte Zehntpredigten, in denen von einer neutestamentlichen Forderung kaum eine Spur mehr zu finden ist. Ein besonders deutliches Beispiel: „Schon sind die Tage der Ernte nahe, und wir müssen darum jetzt, wenn wir Gott, dem Geber, Dank sagen wollen, daran denken, daß wir Gott die Zehnten darbringen oder genauer gesagt zurückgeben müssen. Unser Gott, der uns alles gegeben hat, fordert von uns nämlich nur den Zehnten zurück, nicht zu seinem, sondern ohne Zweifel zu unserm eigenen Nutzen. Denn so hat er uns durch den Propheten verheißt: „Bringet den ganzen Zehnten in mein Vorratshaus, daß in meinem Hause Speise sei und versucht es mit mir, ob ich euch dann nicht die Ströme des Himmels öffne und euch Früchte gebe bis zum Überfluß.“ Und Gott verspricht dem, der den Zehnten gibt, auch ewiges Heil. Wenn du dir also durch die Darbringung des Zehnten irdische und himmlische Gaben verdienen kannst, warum willst du dich durch deinen Geiz um diesen doppelten Segen bringen. Diesen Versprechungen wird effektiv eine Drohung gegenübergestellt. „Gott wird dem, der den Zehnten nicht geben will, nur einen Zehnten übriglassen. Was du dem Priester nicht geben willst, wirst du dem ungerechten Soldaten geben müssen.“ Und überhaupt ist es Diebstahl, den Zehnten für sich zu behalten. „Wer ihn nicht geben will, vergreift sich an fremden Gut. Und wenn Arme Hungers sterben, so ist er an ihnen des Mordes schuldig und wird sich als Mörder vor Gottes Richterstuhl verantworten müssen; denn er hat das, was Gott für die Armen bestimmt hat, für sich behalten.“ Und das gilt bei allen Einkommen, nicht nur beim Ertrag des Bodens, sondern auch bei dem, was einer als Soldat, als Krämer oder als Handwerker verdient. Und schließlich ermahnt der Prediger diejenigen, die besonderen Lohn oder besondere Sündenvergebung zu erlangen wünschen, auch die übrigen neun Zehntel nicht für unnötigen Luxus, sondern für Almosen zu verwenden. Denn Gott hat uns alles, was wir nicht dringend brauchen, für die Armen gegeben. Sermo CCLXXVII, 1—3; MPL 39, 2266 ff. (die Predigt stammt wahrscheinlich von Caesarius von Arles, gestorben 542).

Ähnliche Gedanken finden wir auch (Pleudo)augustin, sermo CCLXXVI, 3; MPL 39, 2265 und sermo LXXXVI, 3; MPL 39, 1912. An der zweiten Stelle heißt es: „Unsere Vorfahren hatten Überfluß, weil sie Gott den Zehnten gaben und dem Kaiser die Steuern entrichteten. Weil wir aber mit Gott die Zehnten nicht teilen wollten, wird uns bald alles genommen. Die Staatskasse nimmt, was Christus nicht empfängt.“ Eine für den Niedergang des römischen Reiches bezeichnende Aussage!

6.

Die Forderung, auf allen Besitz zu verzichten, wurde allerdings nicht aufgegeben. Sie lebte in der mönchischen Bewegung fort. Zum vollkommenen Leben, das von den Mönchen gefordert wurde, gehörte u. a. auch die völlige Besitzlosigkeit. Während die große Menge der Christen dem Besitz nicht entsagte, sondern sich auf größere oder kleinere Almosen beschränkte, lebten sie in vollständiger Armut und verwirklichten das vollkommene Leben, zu dem Christus seine Jünger verpflichtet hatte.

Ein Abschnitt bei Johannes Cassianus zeigt uns anschaulich, auf welche Weise die Forderung Christi erneuert worden ist.

Cassian erzählt, wie Theonas dazu gekommen sei, Mönch zu werden. Er kam als Jüngling zu dem greisen Abt Johannes, um ihm den Zehnten aus seinem Einkommen zu entrichten. Johannes dankte für die Gaben und richtete dann an ihn und seine Begleiter folgende Ansprache: „Ich freue mich, daß ihr Erstlinge und Zehnten zugunsten der Bedürftigen als köstliches Opfer für den Herrn darbringt. Aber ihr müßt wissen: wenn ihr dieser frommen Pflicht genügt, erfüllt ihr die Gerechtigkeit des alten Gesetzes. Und wie war es mit dem Gesetz des alten Bundes? Wer es übertrat, wurde unvermeidlich vor Gott schuldig, wer es hingegen erfüllte, konnte den Gipfel der Vollkommenheit doch noch nicht erreichen.“ Und nachdem Abt Johannes gezeigt hat, daß schon zur Zeit des Alten Testaments die einen mehr und die andern weniger leisteten, fährt er fort: „Die Gerechten, denen kein Gesetz gesetzt ist, beweisen, daß sie unter keinem Gesetze stehen, indem sie nicht nur die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllen, sondern sich bemühen, sie zu übertreffen. Ihre Frömmigkeit geht über das Gebot des Gesetzes hinaus, sie überbieten den Gesetzesgehorsam und fügen zu dem, was die Pflicht fordert, freiwillige Leistungen hinzu.“ Johannes illustriert das an einer Reihe von Beispielen; Abraham, David, Elia, Jeremia, Elisa und die Rechabiten werden erwähnt. Und dann sagt er: „Sie alle begnügten sich nicht, den Zehnten ihrer Güter darzubringen; sie wiesen alles irdische Gut von sich und brachten Gott eher sich selbst und ihre Seelen dar, die ja ein Mensch mit keinem andern Wert auszulösen vermag.“ Und das gilt auch für uns. Die bloße Erfüllung des Gesetzes genügt nicht; wenn wir die ewige Seligkeit erlangen wollen, müssen wir aus freiem Willen die Weisungen des Evangeliums erfüllen. Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz verschafft uns nämlich nur einen Lohn in diesem Leben (Lev. 18, 5), einzig die Nachfolge als Jünger Christi vermag uns das ewige Heil zu bringen. „Wenn wir Gott die Zehnten aus unserm Vermögen darbringen, stehen wir noch immer unter dem Joch des Gesetzes und haben die Höhe des Evangeliums noch nicht erreicht. Wenn wir uns aber streng nach dem Evangelium richten, werden wir nicht nur mit den Gütern dieses gegenwärtigen Lebens, sondern mit einem Lohn in der Zukunft beschenkt.“

Abt Johannes fährt hier allerdings mit einer Einschränkung fort: Vollkommenheit ist nicht jedermanns Sache und kann nicht von jedermann verlangt werden. „Es ist eher so, daß Gott durch einen Ratschlag alle zur Gnade beruft, und die, deren Geist groß ist, werden dann nicht ohne Verdienst mit der Vollkommenheit der Tugend gekrönt, während die Kleinen, die das „Maß des Alters der Fülle Christi“ nicht erreichen, zwar im Verborgen bleiben, weil sie vom Glanz größerer Gestirne überstrahlt werden, aber doch nicht der Finsternis des Fluches verfallen, den das Gesetz ausspricht.“ *Collatio XXI*, 1-8 CSEL 13, 2, S. 573 f.

Auch Cassian unterscheidet also zwischen dem Gesetz des Alten Testaments und der Weisung Christi; auch er betont, daß Christus über die alttestamentlichen Gebote hinaus einen höheren, neuen Weg gewiesen habe und ermahnt die Christen mit allem Nachdruck, ihn zu beschreiten. Das alttestamentliche Gesetz gilt ihm aber nicht mehr nur als Vorstufe, die durch das Neue Testament überholt worden ist. Es enthält vielmehr die Normal-

forderung, die von jedem Christen erfüllt werden muß, wenn er das Heil erlangen will. Die Weisungen Christi hingegen faßt er als Ratschläge auf, deren Befolgung ein besonderes Verdienst begründet und dem Christen eine besondere Vollkommenheit verleiht. So sehr darum Cassian dazu auffordert, das mönchische Leben zu wählen und völlig auf Hab und Gut zu verzichten, kann er doch auch die Leistung des Zehnten anerkennen.³²

Wir haben gehört, wie Caesarius in seiner Predigt denjenigen, die mehr als einen Zehntel geben, einen besonderen Lohn verheißt. Es ist auffallend, wie sehr Cassian im Grunde mit dieser Predigt übereinstimmt. — Auch Theodoret redet mit deutlicher Hochachtung von denen, die in der Welt leben, arbeiten, für ihre Familie sorgen und dennoch ihre Abgaben entrichten. Der Hinweis auf sie dient ihm dazu, den Mönchen die Pflicht zur Arbeit nahezu legen. „Es ist unsinnig, wenn wir mit gefalteten Händen dasitzen und uns von fremder Hände Arbeit nähren.“ Rel. hist. 10; MPG 82, 1389.

7.

Zahlreiche alttestamentliche Texte sind in der Alten Kirche allegorisch gedeutet worden. Man hielt sich nicht an buchstäblichen Sinn, sondern suchte aus einem Text eine tiefere, im buchstäblichen Sinn nur angedeutete Bedeutung herauszulesen. Auch das Zehntgebot ist gelegentlich allegorisch verstanden worden, im Vergleich zu andern alttestamentlichen Texten allerdings verhältnismäßig selten.

Die meisten allegorischen Überlegungen zum Zehntgebot gehen aus von der Bedeutung der Zahl 10. Das beste und zugleich geistvollste Beispiel finden wir bei Origenes. Er erinnert daran, daß die Ägypter dem Pharao den Fünften entrichten mußten,³³ während die Juden Gott nach dem Gesetz den Zehnten darbrachten. Was bedeutete dieser Unterschied? Die Zahl 5 deutet auf die fünf Sinne des Menschen, denen ein fleischliches Volk wie die Ägypter dient. Die Zahl 10 ist hingegen die Zahl der Vollkommenheit. Gottes Volk hat zehn Gebote empfangen und im Neuen Testament bringt der Knecht seinem Herrn zehn Talente Gewinn und empfängt die Macht über zehn Städte. „Sieh aus all dem den Unterschied zwischen Ägypten und Israel . . . und erkenne, zu welchem Volk du gehörst. Wenn du noch den fleischlichen Sinnen dienst, wenn du unter der Fünzfzahl deine Steuer entrichtest und nicht auf das siehst, was unsichtbar und ewig ist, erkenne, daß du zum ägyptischen Volk gehörst. Wenn du aber den Dekalog und die Zehnzahl des Neuen Testamentes vor Augen hast und dann den Zehnten darbringst . . . bist du ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist.“³⁴

Dieselbe Wertung der Zahl 10 liegt der Allegorie zu Lev. 24, 5 zu Grunde; hom. Lev. XIII, 4; GCS 6, 473. — Schon bei Clemens von Ale-

³² vgl. auch collationes XIV, 7.

³³ Gen. 47, 24.

³⁴ In Gen. hom. XVI, 6; GCS 6, 143. Origenes hat allerdings auch noch anders geartete allegorische Deutungen vorgetragen. Zu Num. kann er z. B. sagen: „Die Erstlinge können als die kirchlichen Jungfrauen aufgefaßt werden, unter den Zehnten können wir diejenigen verstehen, die nach dem Eheschluß enthalten und rein gelebt haben.“ Hom. Num. XI, 3.

xandrien finden wir eine ähnliche Überlegung: „Man muß aber, um es kurz zu sagen, über alles Übrige hinausgehen und bei der Vernunft stehenbleiben, wie z. B. in der Welt die neun Teile, zuerst den aus den vier Elementen bestehenden, welche an einem Orte liegen um der gleichen Verwandlung willen, dann die sieben Planeten und den neunten nicht wandelnden Teil und zur vollkommenen Zahl, die über die Götter erhaben ist, d. h. zum 10. Teil, nämlich zur Erkenntnis Gottes gelangen, indem wir kurz gesagt zunächst der Schöpfung nach dem Schöpfer Verlangen tragen. Darum wurden die Zehnten vom Oiphi (= ägyptisches Maß, hebr. Ephä) und von den Weihegaben Gott dargebracht und begann das Passahfest vom zehnten Tage an, welches über allen Affekt und alles Sinnliche hinwegschritt.“ Strom. II, XI, 51, 1—2. — Auch Epiphanius hält es nicht für einen Zufall, daß Gott ausgerechnet den Zehnten gefordert hat. Es liegt ein Hinweis auf Christus darin. Der erste Buchstabe des Namens Jesus, das Iota, ist nämlich zugleich der zehnte Buchstabe des Alphabets. Panarion, haer. 8, 6, 10, GCS 1, 192. — Ebenso Const. Ap. II, 26. — Vgl. schließlich auch die Zahlenspekulationen bei Augustin, sermo CCLXX, 3; MPL 38, 1240.

8.

Es ist kein Zufall, daß die Zehntgebote im Vergleich zu andern alttestamentlichen Texten verhältnismäßig selten in übertragenem Sinn gedeutet worden ist. Das Bedürfnis, über den buchstäblichen Sinn hinauszukommen, war deshalb so gering, weil die Gebote auch unverändert den Verhältnissen der Gegenwart entsprachen. In Israel war das Zehntmaterial in erster Linie den Priestern oder den Leviten, in zweiter Linie den Fremdlingen, Witwen und Armen zugutegekommen. Daran hatte sich nichts geändert. Die Kirche hatte jetzt den Klerus zu erhalten und eine verzweigte Fürsorge zu finanzieren. Es lag darum nahe, die Anweisungen des Alten Testamentes wieder aufzunehmen. So wie die Israeliten für die Leviten gesorgt hatten, sollten die Christen für ihre Kleriker sorgen, und so wie die Israeliten ihren Zehnten zum Heiligtum gebracht hatten, sollten die Christen ihr Almosen zum Altar bringen, damit die kirchliche Fürsorge mit den nötigen Mitteln ausgestattet werde.

Der älteste Text, in dem das alttestamentliche Zehntgebot in dieser Weise übertragen wird, findet sich in der Didache: „Jeder wahrhaftige Prophet, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Speise wert, ebenso ist jeder wahrhaftige Lehrer wie jeder Arbeiter seiner Speise wert. Du sollst darum alle Erstlinge der Kelter, der Tenne, der Ochsen und der Schafe nehmen und den Propheten geben; denn sie sind eure Hohenpriester! Und wenn ihr keine Propheten habt, sollt ihr sie den Armen geben. Und wenn du Brot machst, sollst du die Hebe nehmen und sie nach dem Gesetz abliefern . . .³⁵

Bei Cyprian im 3. Jahrhundert ist den veränderten Verhältnissen entsprechend nicht mehr von Propheten die Rede, sondern es heißt: „Früher im Gesetz hatten die Leviten diese Stellung inne; denn als das Land verteilt wurde und die elf Stämme ihre Besitzungen erhielten, empfangen die Leviten, die für den Dienst im Tempel und am Altar und für die übrigen

³⁵ Did. 13.

Dienstleistungen bestimmt waren, keinen Anteil. Während die Übrigen sich mit der Bebauung des Landes beschäftigten, sollten sie sich mit der Verehrung Gottes beschäftigen und zum Lebensunterhalt von den elf Stämmen die Zehnten des Bodenertrags erhalten.“ So hatte Gott es angeordnet. Sie sollten durch keine irdischen Verpflichtungen gehemmt werden. So wird es heute beim Klerus gehalten. Diejenigen, die in der Kirche zum klerischen Amt befördert werden, sollen durch nichts in der Verwaltung der göttlichen Dinge gehindert werden.³⁶

Auch Origenes kommt immer wieder darauf zu sprechen, daß die Leviten als Vorbild für die Priester der Kirche genommen werden müssen. „Gott heißt den Leviten und Priester, der kein Land besitzt, mit dem Israeliten zusammenleben, der Land besitzt. Und der Priester und Levit soll vom Israeliten das Irdische erhalten, über das er nicht verfügt, und der Israelit soll umgekehrt das Himmlische und Göttliche erhalten. Der Priester soll ausschließlich zum Dienst vor Gott dasein können. Er soll ernährt werden, so wie man eine Lampe mit Öl versieht, damit sie leuchten kann.“³⁷

Auch die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen berufen sich ohne irgendwelche Einschränkung auf die Zehntgebote des Alten Testaments. Und es ist auch hier wieder die Gleichsetzung der Leviten mit dem Klerus der Kirche, der diese Übertragung nahegelegt hat. Sie schärfen dem Volk die Pflicht ein, die Erstlinge, Opfer und Zehnten darzubringen, damit sie durch die Bischöfe Christus, dem wahren Hohepriester geweiht werden können. Der Lebensunterhalt des Klerus soll aus dem Ertrag beglichen werden. „An der Stelle der Hohepriester stehen heute die Bischöfe, an der Stelle der Priester die Ältesten und an der Stelle der Leviten alle Übrigen, die einen Auftrag haben, die Diakone, Vorleser, Sänger, Türhüter, Diakonissen, Witwen, Jungfrauen und Waisen.“³⁸

Bei Johannes Chrysostomus finden wir übrigens den Zehnten in einem besonderen Zusammenhang erwähnt. In einer Predigt fordert Chrysostomus die Gutsbesitzer auf, in ihren Dörfern Kirchen zu bauen und einen Priester anzustellen; das sei ihre missionarische Pflicht. „Gib den Unterhalt für einen Lehrer, einen Diakon oder für eine ganze priesterliche Schar. Liebe die Kirche so wie du eine Frau oder eine Braut liebst oder deine Tochter, wenn du sie zur Heirat gibst: statte sie mit einer Mitgift aus. Und wieviel Gutes wird dort sein! Oder ist es wenig, daß deine Kelter gesegnet wird? Ist es wenig, daß Gott von allen deinen Früchten seinen Anteil und

³⁶ Cyprian, ep. 1, CSEL 3, 2, 465.

³⁷ Hom. in lib. Jesu Nave 17, 3; GCS 7, 404. Vgl. auch in Gen. hom. XVI, 6; GCS 6, 143. Gregor von Nazianz, Oratio XXVI, 6; MPG 35, 1236. Auch Epiphanius betont, daß die Hirten der Kirche im Gegensatz zu den Mönchen ein Anrecht haben, ihren Lebensunterhalt aus den Darbringungen des Kirchenvolkes zu bestreiten; Panarion haer. 80, 4—6, GCS 3, 488 ff. Vgl. auch Hieronymus, comm. in Malachiam cap. III, 7 ff., MPL 25, 1568 ff. und ep. 52, 5 (ad Nepotianum), MPL 25, 531.

³⁸ Const. Apost. II, 26, 3; vgl. auch II, 35 und VII, 29. An einer Stelle wird die Verpflichtung, Erstlinge und Zehnten für Priester und Arme abzuliefern ausdrücklich auf die Apostel zurückgeführt. „Matthäus sagte: die Erstlinge gehören den Priestern und den ihnen dienenden Diakonen;“ VIII, 30.

die Erstlinge erhält? Das dient zum Frieden der Bauern.“ In acta apostolorum hom. 18; PG 60, 147 ff.

Die Kirchenordnungen führen diesen Gedanken sogar noch weiter aus. Sie bleiben nicht bei der Mahnung stehen. Wenn die Kleriker das Vorrecht genießen, freigehalten zu werden, so haben sie die Pflicht, mit dem empfangenen Gut sorgsam und haushälterisch umzugehen. Das Geld wird nicht nur für sie geopfert, sondern auch für die Fürsorge der Kirche. Sie dürfen es darum gebrauchen, aber nicht mißbrauchen, sie dürfen davon zehren, es aber nicht verzehren. Nachdem die Bedürfnisse der Priester befriedigt sind, sollen die Armen versorgt werden.

Diese Mahnung scheint nicht unbegründet gewesen zu sein. Wir hören nämlich immer wieder die Klage, daß die Bischöfe in der Fürsorge nachlässig seien und ihre Ansprüche über das Notwendige hinaus steigerten. Mehrmals werden sie mit dem Hinweis auf Ezechiel 35, 3 getadelt: „Wir nehmen die Milch und die Wolle der Schafe an, indem wir die täglichen Gaben und die Zehnten der Gläubigen annehmen, und der Pflicht, die Herde zu weiden und zu erquicken, entledigen wir uns, indem wir in Umkehrung der eigentlichen Ordnung geweidet werden wollen.“³⁹

Wir sehen aus allen diesen Texten, wie sehr die materiellen Bedürfnisse der Kirche dazu drängten, die alttestamentliche Gesetzgebung wieder aufzunehmen. Je mehr der berufsmäßige Klerus sich entwickelte, desto dringender wurde die Frage, auf welche Weise der Lebensunterhalt zu bestreiten sei. Paulus hatte den bloßen Grundsatz aufgestellt, daß sie nicht selbst dafür sorgen müssen. Das alttestamentliche Zehntgebot war eine willkommene biblische Anleitung dazu, wie es geschehen solle.⁴⁰

9.

Wenn wir das gesamte Material, das uns die Alte Kirche zum Zehntgebot darbietet, überblicken, sehen wir sofort, wo das innere Problem dieser kurzen Auslegungsgeschichte liegt. Es besteht darin, daß durch die Wiedereinführung des Zehntgebotes die Forderung Christi nicht nur in ihrer Schärfe, sondern auch in ihrem Wesen verfälscht zu werden droht. Die Forderung Christi wird herabgemindert, wenn von vornherein nur noch der Zehnte verlangt wird, und vor allem wird ihr evangelischer Charakter ver-

³⁹ Julianus Pomerius, de vita contemplativa I, 21, 3; MPL 59, 437. Vgl. auch Const. Apost. II, 25. Gelegentlich hören wir auch, daß die Priester keine Besitztümer haben sollen, damit sie nicht durch Verwaltungsgeschäfte behindert werden; Cyprian, ep. 1, CSEL 3, 2, 465 f.

⁴⁰ Wir brechen hier die Darstellung ab. Die weitere Entwicklung der Zehntforderung vor allem in der karolingischen Zeit bildet einen neuen Zusammenhang. Vgl. dazu E. Perels, Kirchliche Zehnten im karolingischen Reich (Diss.), 1904; U. Stutz, Das karolingische Zehntgebot, Z Savigny RG, germ. Abt. 29, 1908, S. 191—240; P. Viard, Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au décret de Gratien (Diss.), 1909; P. Gagnol, La dîme ecclésiastique en France, 1911; ältere Literatur in RE³ 21, 631 ff. — Über die Auslegung des Erstlingsgebotes in der Alten Kirche findet sich Einiges bei Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos, 1951, p. 52 ff.

dunkelt, wenn das Maß dessen, was Christus fordert, von vornherein fixiert wird. Die Erfüllung einer bestimmten und begrenzten Leistung steht dann im Vordergrund und nicht mehr die Frage von Gebundenheit und Freiheit der Jünger. Es ist darum begreiflich, wenn gegenüber der Zehntforderung, wie sie etwa in Gemeinschaftskreisen aufgestellt wird,⁴¹ Bedenken angemeldet werden. Es ist allerdings wichtig, zu betonen, daß diese nur berechtigt sind, wenn sie von einer radikalen Treue zum Willen Gottes getragen sind.

Die beiden genannten Gefahren können nur da ganz vermieden werden, wo die Zehntforderung nicht als Erfüllung des Gebotes Christi verstanden, sondern ganz von den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens her — Erhaltung der Verkündiger und Missionare und Ermöglichung der kirchlichen Fürsorge — begründet wird. So kann der Zehnte auch in der christlichen Kirche sinnvoll sein. Auf diese Weise wird es nämlich von vornherein deutlich, daß mit der Ablieferung des Zehnten die eigentliche Frage, die Christus in seiner Verkündigung stellt, die Freiheit vom Mammon, noch nicht endgültig erledigt ist. Der Raum für die eigentliche Entscheidung bleibt ausgespart. Der Zehnte ist dann einfach ein Bekenntnis zum gemeinsamen Handeln der Gemeinde.⁴² Und dieses Bekenntnis kann immerhin auch dazu helfen, uns von der Bindung an das Geld zu befreien.

⁴¹ Z. B. P. Tappolet, *Der Zehnten*, Basel 1891.

⁴² Das Neue Testament zeigt uns allerdings, daß auch dieses Bekenntnis zur Gemeinschaft über den Zehnten hinausgehen kann (Acta 2 und 4). Immerhin sind die Verhältnisse in Jerusalem auch innerhalb des Neuen Testaments ein Sonderfall. Der II. Korintherbrief scheint andere Verhältnisse vorauszusetzen. — Es sei schließlich noch angefügt, daß die Abgabe des Zehnten in der Hinsicht unbefriedigend ist, daß damit zwischen denjenigen, die ein großes und denjenigen, die ein kleineres Einkommen haben, nicht genügend unterschieden wird. Richtiger ist es, den abzuliefernden Teil im Verhältnis zum Einkommen festzulegen. Jedenfalls ist aber deutlich, daß das, was wir als Kirchensteuer haben, ein äußerst bescheidenes und mäßiges Bekenntnis zur Gemeinde ist.

Ludwig Häters Bearbeitung der „Theologia Deutsch“ Worms 1528

Ihr Druck und ihre Handschrift von 1528,
ihre Nachwirkung und ihr Verhältnis zu Luthers Ausgabe von 1518.

Von Georg Baring

Die Erforschung der Geschichte des Täuferturns und seines Verhältnisses zu den verschiedenen Geistesströmungen des 16. Jahrhunderts hat in der letzten Zeit durch viele Quellenveröffentlichungen und wertvolle Handschriftenfunde mancherlei Anregung erhalten.¹ Neue Fragen sind aufgetaucht, die noch einer Beantwortung warten. So bedarf die Fortwirkung des älteren Schriftturns der deutschen Mystik im Täuferturn noch einer gründlichen Untersuchung, z. B. der Th. D. aus dem oberdeutschen Raume einerseits und der Traktate der sogenannten devotio moderna aus dem niederdeutschen Raume andererseits.² Brachte doch Erasmus aus seiner Zeit in Holland tiefe Eindrücke mit nach Basel, die in den Schriften dieses Führers des Humanismus dauernd spürbar blieben und auf die scheinbar widerspruchsvolle Verwandtschaft zwischen Mystik und Rationalismus ein bezeichnendes Licht fallen lassen.³ Auch Hans Denck, der 1523 bis 1525 als

¹ Cornelius Krahn, Doktorarbeiten über das Täuferturn nennt 81 Doktorarbeiten zum Thema des Täufermennonitenturns seit 1941. Mennonitische Geschichtsblätter (= Menn. Gesch.bl.) 1958 NF Nr. 10 S. 20—28. — Heinrich Fast, Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täuferturn. Ein neuer Handschriftenfund. Archiv für Reformationsgeschichte (= ARG) 1956 Bd. 47 S. 212—242. — Hans Denck „Schriften“ 1. Bibliographie, Georg Baring. 1955. 2. Religiöse Schriften, Walter Fellmann 1956. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte (= QuFRG) Bd. XXIV.

² Jan J. Kiewiet, Pilgram Marbeck — sein Kreis und seine Theologie. Theol. Diss. Zürich 1955. Kassel 1957. — Robert Stupperich, Das Münsterische Täuferturn — Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung. Münster 1958. — Torsten Bergsten, Pilgram Marbeck. Kyrkohistorisk Arsskrift 1957 S. 39—100. 1958 S. 101—135. Uppsala.

³ Heinrich Bornkamm, Erasmus und Luther. Luther-Jahrbuch 1958 S. 3—22. — Erasmus ³Religion in Geschichte und Gegenwart (= RGG. 3. Auflage) II. Sp. 534—537. ³RE V. S. 434 ff. — Gottfried G. Krodell, Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformatoren. Theol. Diss. Erlangen 1955 S. 35.

Rektor der St. Sebaldusschule in Nürnberg tätig war, später aber in seinem kurzen Leben (c. 1495—1527) zum einflußreichsten Schriftsteller des süddeutschen Täuferturns wurde, steht unter den verschiedensten Einflüssen.⁴ Bei ihm wie bei Thomas Müntzer begegnen uns Gedankengänge der Th. D., deren Breitenwirkung in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.⁵

Hans Denck gab mit Ludwig Hätzer die berühmte Übersetzung der Propheten des Alten Testamentes in Worms 1527 heraus.⁶ Am gleichen Orte und beim gleichen Drucker Peter Schöffler erschien 1528 eine Ausgabe der Th. D.⁷ Als ihren Herausgeber hat Goeters⁸ Ludwig Hätzer nachgewiesen. Als Verfasser der angefügten „Hauptreden“ gilt Hans Denck,⁹ obwohl der Beweis dafür noch nicht erbracht werden konnte.

Es fehlt bisher eine genaue Untersuchung der Unterschiede dieser Wormser Bearbeitung der von Luther zuerst 1518 vollständig zum Druck gebrachten bedeutsamen Schrift aus dem 14. Jahrhundert. Zu dieser Wormser Ausgabe stehen zwei, bisher unbekannte Drucke des 16. Jahrhunderts und eine Handschrift aus dem Jahre 1528 in einer eigentümlichen Nähe: Diese drei Drucke

⁴ Georg Baring, Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524. ARG 1959.

⁵ Georg Baring, Neues von der „Theologia Deutsch“ und ihrer weltweiten Bedeutung. ARG 1957 S. 1—11. — Jan J. Kiwiet (Menn.Gesch.bl. 1958 NF 10 S. 29—35) „Die Theologia Deutsch und ihre Bedeutung während der Zeit der Reformation“ stellt zum Teil sehr ungesicherte Behauptungen auf. „Deutsche Theologie“ (3RGG II. Sp. 107) gibt als Entstehungszeit „Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts“ an. Dem entspricht auch die Angabe auf dem Titelblatt des Druckes München 1603: A PIO QVODAM... Sacerdote DVCENTIS AB HINC CIRCITER ANNIS Germanicè conscripta (Amsterdam UB). Dagegen schreibt Kiwiet: Die „Abfassung... mag sehr wohl um 1500 gewesen sein, weil diese Zeit das Ende der Deutschen Mystik war, und weil zweitens die uns bekannten Neuauflagen der Th. D. 1516 und später erschienen.“ Dieser 2. Grund für die Annahme der Entstehung „um 1500“ wie der Ausdruck „Neuauflagen“ ist völlig unverständlich. Im direkten Gegensatz zu dem 1. Grund aber steht die Äußerung des langjährigen Kustos und Direktors des Historischen Museums in Frankfurt a. M. Dr. Heinrich Bingemer, der meinte: „Man sei von der Idee besessen gewesen, der Frankfurter müsse in die späte Zeit der Mystik gehören und hätte darum in solcher Voreingenommenheit viel zu spät in den Urkunden (nach dem Verfasser) gesucht.“ (K. Wessendorf, Ist der Verfasser der Th. D. gefunden? Evang. Theologie 1956 S. 189—192.) F. W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 1947 S. 324: „Die Th. verfaßt wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts.“ Gottlob Siedel, Theologia Deutsch 1929 Gotha S. 17 „um die Mitte des 14. Jahrh. verfaßt“ mit Begründung dieser Angabe.

⁶ Georg Baring, Die „Wormser Propheten“, eine vor-lutherische evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527. ARG 1934 S. 23—41: Bibliographie der Wormser Propheten. — Ders., Die „Wormser Propheten“. Deutsches Bibelarchiv III. Bericht 1933 S. 1—7: Zainer 1475 — Luther 1526—1527 — Luther 1528. — Ders. Bibliographie S. 32—34. — Hans Volz, Hat Luther bei seiner Prophetenübersetzung die „Wormser Propheten“ von 1527 benutzt? WA Bibel Bd. 11, II. kommt zu dem Ergebnis: Luther hat die Haetzer/Dencksche Verdeutschung tatsächlich benutzt (WA Bibel 2, S. 156); doch hat er sie „nur gelegentlich als Hilfsmittel herangezogen;“ s. Baring, Bibelarchiv 1933 S. 7.

bilden zusammen mit dem schon bekannten 4. von 1546 Frankfurt a. M. innerhalb der c. 170 verschiedenen Ausgaben der Th. D.¹⁰ eine besondere Gruppe, die vielen späteren Ausgaben als Grundlage diente oder wenigstens in den aus ihr übernommenen „Hauptreden“ fortwirkte. Da Cyriakus Jakob 1546 Luthers Vorrede von 1518 bringt, ist bisher nicht bemerkt, daß er im Text Worms folgt. Es fehlt auch das Register der lutherschen Ausgaben.

Es wird darum hier zunächst die Handschrift von 1528 geschildert. Sodann soll das Verhältnis der zwei Nachdrucke zueinander bzw. zu dem Urdruck dargestellt werden. Zuletzt wird die wichtigste Frage beantwortet, worin sich die auf Luther zurückgehenden Ausgaben und die Ludwig Hätzers unterscheiden.

In München findet sich in der Bayrischen Staatsbibliothek unter den Handschriften ein alter Oktavband¹¹ (= H) in Holzdeckeln mit gepreßtem, breiten Lederrücken. Die früher vorhandenen Schließen sind verloren gegangen. Auf dem Rücken gibt ein Zettel als Inhalt an: „Theologia Teutsch 1528“. Der Band enthält 198 Blatt, auf deren ersten 170 der Text der Th. D. steht. Nach 10 leeren Blättern folgt auf 9 weiteren, von denen 8¼ beschrieben sind, eine Ausführung über die Bedeutung des heiligen Abendmahles. Nach einem weiteren, wiederum nicht gezählten, leeren Blatt 8 Blätter mit der in roten Buchstaben geschriebenen Überschrift: „Das ist ein andechtig Predig von dem kindlein Jesu . . .“. Auf der letzten Seite stehen die Widmungsworte: „Meiner hertzlieben swester Marthgret Ligsaltzin gehort das. Ich hab euch v(er)heisen etwas zw schreyben also nempt mit der geschrift vnd papier . . . vnd pit got für mich Eynerin.“ Gründlich gelesen ist diese Handschrift offenbar noch nie. Das bewies die Erhaltung des feinen, zur Abtrocknung der Tinte vor 430 Jahren auf die nasse Schrift gestreuten Sandes, der noch auf vielen Blättern an den Buchstaben haften geblieben und zu fühlen war. Über die Herkunft der Handschrift ist nur soviel be-

⁷ Walter Fellmann, Fünf alte Wormser Täuferdrucke in der Wormser Stadtbibliothek. Menn.Gesch.bl. 1937 Nr. 1/2 S. 25—31. Neben dem Wormser Exemplar vorhanden: Dresden Landesbibliothek (Theol. cath. A 737) Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek (1337 theol. 17). In Dissen Baring-Bibliothek vollständiger Film mit Rückvergrößerung. Das früher in Berlin Staatsbibliothek vorhandene Stück ist im Kriege nach Schlesien ausgelagert. — Baring, Bibliographie S. 40—46. Fellmann, Schriften S. 110—113. — J. F. Gerhard Goeters, Ludwig Hätzer-Spiritualist und Antitrinitarier. Theol. Diss. Zürich 1955 S. 99—104.

⁸ Goeters a.a.O. S. 133—136.

⁹ J. F. Gerhard Goeters, Ludwig Hätzer A Marginal Anabaptist. M. Q. R. 1955 S. 251—262, S. 259. — Baring, Bibliographie S. 41. — In der Westdeutschen Bibl. in Marburg wurde vom Verfasser eine bisher nicht beachtete Abschrift der „Hauptreden“ gefunden, über die noch berichtet werden soll.

¹⁰ Einzelheiten darüber und Fundorte aller bekannten Exemplare der zum Teil sehr selten gewordenen Ausgaben sollen in der geplanten Bibliographie der „Theologia Deutsch“ genannt werden. Siehe Anm. 5. Über den Druck des Cyriacus Jakob zum Bart: Baring, Bibliographie S. 42—45.

¹¹ Franz Pfeiffer, Theologia Deutsch. Stuttgart 1855 S. xiii. — Maria Windstoßer, Étude sur la „Théologie Germanique“. Paris 1911 S. 10, 6 mit falscher Signaturangabe: Germ 864 statt 854. — Goeters erwähnt sie nirgends.

kannt, daß sie sich früher im Besitz des Franziskaner-Tertiariinnen-Klosters in München befand.¹²

Der handschriftliche Titel lautet: „Theologia Teutsch. // Newlich mit großem // fleis corrigirt vnd ge- // bessertt. // Etliche hauptreden ein- // em yeden schuler chri- // sty woll zw studiern. // MD XXVIII“. Aus dieser Titelfassung ergibt sich die enge Beziehung von H zu dem 1528 in Worms bei Peter Schöffer herausgekommenen Druck, der den gleichen Titel aufweist. Dem entsprechend bringen die Blätter 1b—2b der Handschrift wörtlich die Vorrede Schöffers, wie sie sich auf der Rückseite des Titelblattes des Druckes findet. Demnach kann es sich hier nicht um das Manuskript handeln, das der Drucker „von eym knecht Gotts geschickt“ erhalten hatte, „das ichs allen Christglaubigen zu dienst/neu trucken sol“, wie es in der Vorrede heißt. Aber man hat auch die Vermutung ausgesprochen, es liege hier „das verbesserte Manuskript zu einer neuen Ausgabe“ des Wormser Druckes vor. Waren bisher Nachdrucke des Peter Schöffer-Druckes unbekannt, so wurden jetzt 2 aus dem 16. Jahrhundert entdeckt: Einer von David Schöffel in Frankfurt a. M. aus dem Jahre 1555, der andere ohne Drucker- und Ortsangabe von 1560.¹³

Eine modernisierte Auflage erschien in einer Bearbeitung von Paul Kroedel als „Neudruck . . . der Fassung der Theologie Deutsch, die 1528 zu Worms von vertrauten Freunden dieses Buches veranstaltet wurde“. ¹⁴ Die „Hauptreden“ Dencks sind darin stillschweigend weggelassen. Am Anfang findet sich dagegen die Vorrede P. Schöffers. Der Bearbeiter hat sich bei der sprachlichen Gestaltung: „in der Anpassung der Worte des Textes an die leichter verständliche Lesart auf sein Sprachgefühl verlassen.“ Nur in der Denck-Bibliographie ist in der Literatur bisher dieser Druck erwähnt, ohne daß auch hier näher darauf eingegangen werden soll. Ehe Gemeinsames und Unterschiede der 3 alten Druckausgaben dargestellt werden, ist die Frage zu beantworten: Wie verhält sich H zum Druck von 1528 (= W)?

¹² Auf dem Titelblatt unten die Bemerkung: „Von der gemain des regelhaus der pitterich“, d. h.: Die Handschrift war im Besitz der Gesamtheit der Klosterinsassen des Münchener Püterich-Regelhauses oder Püterichklosters. Dieses Kloster wurde 1284 als „Seelhaus bei St. Christoph“ von der Familie Püterich, einem bedeutenden Münchner Patriziergeschlecht, gegründet. Bei der Säkularisation 18. December 1802 kam die Handschrift mit der ganzen wertvollen Konventsbibliothek in den Besitz der Staatsbibliothek. — Die Püteriche von Reinhartshausen: Siehe Langosch Verfasser Lexikon Bd. V. Nachträge 1955 Sp. 921—926. — Auch Liegsalz war ein bekanntes Münchener Stadtgeschlecht. Margareth Ligsalzcin trat 1497 in das Püterich-Kloster ein. Bavaria franciscana München 1957 Bd. III. S. 273—307 Franziskanerinnenkloster der Pütrichschwester in München.

¹³ Theologia Teutsch. David Schoeffel Frankfurt M.D.LV. Frankfurt Stadtbibliothek (N. libr. Ff 10274) 8^o. — Theologia Teutsch. o. O. M. D. LX. Köln Universitätsbibliothek (MK VI/201^s). Zu Schöffel: Jos. Benzing. Buchdruckerlexikon des 16. Jhrdts. Frankfurt a. M. 1952 S. 51, 3. 53, 8.

¹⁴ Leipzig 1946 bei Hanns Horst Kreisel in der Reihe „Das Wort der Deutschen“, S. 4. — Exemplare: Berlin Staatsb. (Ag 7289/512 — 1.8^o) — Dresden Landesb. (Z. 8^o. 8738). — Leipzig Deutsche Bücherei (SA 9936. 8^o). — Münster Universitätsbibliothek.

Es ist zunächst festzustellen: Die Schriftzüge in H sind nicht einheitlich. Auf den ersten 95 Blättern mit der Vorrede und den Kapiteln 1—24 begegnet uns eine andere Hand (= A) als auf den folgenden, sehr viel enger beschriebenen 75 Blättern mit den übrigen 32 Kapiteln (= B). A hat 14 Zeilen auf der Seite mit je 3—5 Wörtern, B dagegen 23 Zeilen mit je 4—6 Wörtern. A unterscheidet sich auch in der Verwendung großer und kleiner Buchstaben von B, von dem große nur sehr selten benutzt sind.¹⁵ Der Name Christus, manchmal groß, manchmal klein, wird von A immer, wie 1528 in W, ausgeschrieben, B kürzt ihn stets ab mit den griechischen Buchstaben für ch, r und s.¹⁶ Absätze in W beachtet A und beginnt sie mit großen Buchstaben, auch Satzzeichen werden aus der Vorlage übernommen, während B weder Absätze noch Satzzeichen beachtet. Am Ende des 9. Kapitels (Bl. 27b) hat A ganz offensichtlich den Drucktext vor sich: Weil in diesem die letzten Zeilen von Zeile zu Zeile verkürzt sind, so daß die Form einer auf den Kopf gestellten Pyramide entsteht, schreibt auch A den Text bei diesen 5 letzten Zeilen in der Form einer nach unten weisenden Spitze. W hat diese Druckart nur an dieser Stelle, so findet sie sich auch nur hier in H.

B unterscheidet sich in der Orthographie weit stärker als A von W.¹⁷ Beide bemühen sich um große Treue gegenüber ihrer Vorlage. Sehr oft — mindestens 38 Mal — sind von B Fehler verbessert oder ausgelassene Worte nachgetragen.¹⁸ Durch diese Verbesserungen aber sind gelegentlich neue Irrtümer entstanden.¹⁹ Auffallend sind die großen Auslassungen bei B:

Einmal veranlaßte der Beginn einer neuen Seite in H den Ausfall einer ganzen Seite von W.²⁰ Kurz darauf sind 33 Zeilen ausgelassen.²¹ Wenige Seiten später ist — ähnlich, wie bei dem erwähnten Anfang einer neuen Seite bei dem Worte „man“ — von der linken Seite des aufgeschlagenen Druckes

¹⁵ Zunächst wird auf jeder Seite von A der erste Buchstabe der ersten Zeile groß geschrieben, später fällt auch das fort.

¹⁶ Z. B. Bl. 158a Z. 9.

¹⁷ Beide beachten nicht die Schreibweise des Gottesnamens, den sie zumeist klein und nur mit einem „t“ wiedergeben. Während aber A der modernen Rechtschreibung von W näher steht, hat B thain statt thun (z. B. Bl. 116b Z. 16 = g^{3b} Z. 22), sych statt siehe (z. B. 110b Z. 15 = F^{1a} Z. 5). — Dies kommt auch bei A vor (Z. B. 40a Z. 7 = C^{1b} Z. 14). — sehr oft ein p statt b: Peleyben statt bleiben u. a. Auch heißt es bei B stets statt merken: mörcken, oft capytel statt capitel. B kürzt gehen zu gen, verstehen zu versten. Ein: pezwungenhayt (121a Z. 12) statt gezwungenheyt (G^{6b} Z. 11) bedeutet einen leichten Sinnwandel, der aber kaum bewußt gewollt ist.

¹⁸ Z. B.: 1b. 4b. 8b. 9b. 13b. 15a, b. 25a. 41a.

¹⁹ Z. B. 129a Z. 19 = H^{5b} Z. 11 verursacht das Streichen eines „sych“ das Überspringen von 3 Zeilen des Druckes; (149b Z. 7 = L^{1b} Z. 4f) durch Verbesserung Ausfall von 3 Wörtern: „sie sind deß“. Rasuren kommen bei A mindestens 8 Mal vor, bei B kaum.

²⁰ W: H^{1b} Z. 15 „so vil besser ist man/darumb...“. An das Wort „man“ schließt H 126a erste Zeile sofort den Text von W: H^{2a} Z. 15.

²¹ H 126a Z. 17 folgt auf „kumen“ von W H^{2b} Z. 2 nach einem Komma ein „die weyl nun“, das sich erst auf H^{3a} Z. 13 findet.

das Auge auf ein in der gleichen Zeile der rechten Seite ebenfalls vorkommendes „kumen“ gegliitten, der dort dann beginnende Absatz sofort übernommen.²² Der Ausfall dieser ganzen Seite erklärt sich weiter durch die Tatsache, daß der ausgelassene Absatz genau so mit „Auch“ beginnt, wie der dafür eingetretene spätere Absatz. Ebenso fehlen später weitere 6 Zeilen, die in W einen Absatz für sich bilden.²³ Bedeutsamer ist der Wegfall von einmal 5 und ein anderes Mal von 8 ganzen Seiten von W in H.²⁴ Schließlich²⁵ fehlen weiter 2 Absätze von W in H.

Gegenüber diesen 16 bis 17 ausgefallenen Druckseiten spielen die ausgelassenen Worte eine geringere Rolle. Es ist bezeichnend, daß die großen Auslassungen alle bei dem Schreiber B sich finden. Einzelne Worte oder Wortgruppen fehlen auch bei A.²⁶ Hier erklären sich die Lücken leicht durch das Abgleiten des Auges von Worten in früheren Zeilen, die in kurzem Abstand wenige Zeilen später wiederkehren.²⁷ Es gibt aber auch Zusätze in H gegenüber W.²⁸ Neben irr tümlichen Wiederholungen von Worten handelt es sich gelegentlich um ein Einfügen von Worten, das ein leichteres Verstehen des Textes anstrebt.²⁹ Als offenbar bewußte Änderung ist zweimal festzu-

²² Anm.: 21 — H 127a Z. 6 = W H³b Z. 11, angeschlossen W H⁴a Z. 11.

²³ H 132a Z. 17 = W: H⁷b Z. 10 fehlen die Zeilen 12—17.

²⁴ H 135a Z. 11 endet „capytel XL“ mit „verloren werden“ = J¹b Z. 4, Ende des 1. Absatzes der Seite in W. Es folgt in H die Überschrift: „Das XLI capytel“. In W aber stehen von J¹b Z. 5 bis J⁴a Z. 5 noch 5 volle Druckseiten, die in H fehlen. S. 135b Z. 6 = J⁴a Z. 17 Ende des ersten Absatzes in W „gut“ bis J⁸ Z. 20 fehlen gleichfalls. — H bringt nach einem Punkt hinter „guot“ ein „Item wen vnd wo“, mit dem J⁸a Z. 21 ohne das „Item“ ein neuer Absatz beginnt. Während in H das XLI Kapitel nur reichlich 1 Seite umfaßt, ist es in W 9 volle Druckseiten lang.

²⁵ Nach H S. 136b Z. 17 = K¹a Z. 14 fehlen 15 Zeilen. H S. 154a Z. 12 = L⁴a Z. 13 schließt ein Absatz in W mit „nachfolger“. Auf dies Wort folgt ohne Punkt oder Komma auf der gleichen Zeile in H das 1. Wort des übernächsten Absatzes von W: „wer“ = L⁴a Z. 18. Der kurze Absatz L⁴a Z. 14—17 ist von H übersprungen.

²⁶ Z. B. 4a Z. 14 = A²b Z. 9 fehlt „vnbekanntlich vnd vnaußsprechlich“.

²⁷ „Adam“ auf Z. 8 zu Z. 11, wo ein „Adam“ fast genau unter dem 1. steht. Ähnlich 106b Z. 7 = F⁸a Z. 2, wo das Auge von dem Wort „creatur“ Z. 2 zu dem direkt darunter stehenden „creatur“ übergang und daher davor „Vrsach / Es ist in Gott“ wegblieb. — Weitere 44 Stellen, an denen einzelne Worte fehlen, könnten angeführt werden.

²⁸ Am schlichtesten sind öfter vorkommende Doppelschreibungen von Worten: z. B. 16a Z. 4f = A⁷b Z. 7: ein ein Mensch. Später folgende Worte werden manchmal früher schon einmal in H geschrieben: 125a Z. 16 = H¹a Z. 20 „auch das es sey das es“ gegen „auch es sei das es“, und öfter. Dabei entstehen Sinnentstellungen, z. B. 46a Z. 1 = C⁴ Z. 9, wo statt „Gehorsam“ ein „vngehorsam“ steht.

²⁹ 105b Z. 11 = F⁴a Z. 20f; 121b Z. 2 = G⁷a Z. 3; 122b Z. 21 = G⁷b Z. 18 usw. Überraschend ist der Einschub 129b Z. 4 = H⁵b Z. 18: „gepyldt vnd geformiert gerichtet“ gegen „gebildet vnd gerichtet“. — 156b Z. 2 = L⁵b Z. 10: „Kain eygenschaft oder eigens“ gegen „nichts eygens“. 104a Z. 13f bringt H die 1. und 2. Zeile von F³b doppelt. Ein „vyl“ 107b Z. 18 = F⁶ Z. 19 statt eines „vnd“ stellt den Sinn des Textes.

stellen: „Edler dan das ander“ gegen „edler weder dz ander“. ³⁰ Wiederholt wird, wie im älteren Deutsch üblich, eine doppelte Negation eingefügt, ohne daß damit eine Bejahung ausgesprochen ist. ³¹ Eine Umstellung von Worten beginnt mit einer Ausnahme erst von Blatt 95 an. ^{32, 33}

Aufgrund all dieser festgestellten, teilweise vielleicht belanglos erscheinenden Unterschiede muß zusammenfassend gesagt werden: Der Schreiber A hatte bei den Blättern 1—95 offenbar ein gedrucktes Exemplar von 1528 vor sich liegen. Er hat sorgfältig abgeschrieben. Die Wiedergabe des Namens Beotius am Anfang des 6. Kapitels (A 7a Z. 16) mit Beorius (15 b Z. 1) spricht nicht dagegen. Der 2. Schreiber B zeigt dem Text gegenüber eine größere Selbständigkeit. Ein Weiterschreiben auf der gleichen Zeile ohne Punkt und Komma unter Überspringen von Absätzen, wie eine gelegentliche Unsicherheit der Wortfolge ist jedem verständlich, der einmal selbst etwas abschrieb. Das Auslassen ganzer, ja mehrerer Seiten ist vielleicht durch eine längere Unterbrechung der Arbeit zu erklären. Beachtenswert sind die auf den bayrischen Dialekt zurückzuführenden „p“ statt „b“, das „ai“ statt des „u“ in „thain“ statt „thund“, in „maindt“ statt „meyner“. ³⁴ Von einer bewußten Überarbeitung für eine verbesserte Neuauflage des Schöffersdruckes kann aber nicht gesprochen werden. Dafür sind die vielleicht absichtlichen Änderungen im Vergleich zum Textganzen viel zu gering.

Auffallend bleibt am Ende das Fehlen der „Hauptreden“ in der Handschrift, obwohl jene auf dem Titelblatt nach W ausdrücklich angeführt waren.

Wie verhält sich nun der Druck von 1555 aus Frankfurt (= F) zu dem Druck ohne Ortsangabe von 1560 (= O) bzw. zu Worms 1528 (= W)?

Die Titelblätter der beiden Nachdrucke stehen sich sehr nahe. Im Unterschied zu W lassen sie den Hinweis auf die Hauptreden fort, dafür folgt auf die Angabe „Theologia Teutsch“ der Untertitel der Luther'schen Ausgaben, in beiden Fällen mit dem Zusatz „vnd köstlichs“: Diß ist ein Edels vnd köstlichs Büchlein / von rechtem verstandt / Was Adam vnd Christus sey / Vnd wie Adam in vns sterben / vnd Christus erstehen soll. — Die Übereinstimmung ist buchstäblich. Darunter folgt der ungewöhnliche Zusatz: „Auch was da sey ein war leben / in Gott durch Christum / vnd eyn (O: ein) falsch leben im Teuffel.“ Dieser Zusatz ist zuerst und sonst

³⁰ 121a Z. 4 = G⁶b Z. 12. Die gleiche Änderung von „weder“ in W zu „dan“ in H 123a Z. 5 = G⁷b Z. 20, von „so“ L¹a Z. 9 in „da“ 148b Z. 19. Ein „dann“ G⁸a Z. 12 ist als „wan“ geschrieben. 123b Z. 4: Aus „disem“ H⁴b Z. 6 ist ein „dem“ geworden, 127b Z. 11 aus „gut“ H⁷a Z. 6 ein „tugent“, 131a Z. 19. Dabei ist der Sinn noch nicht geändert. Auffallend ist das eingefügte „auch“ 142b Z. 7 = K⁶a Z. 17 in dem Satz: „Der teufel ist auch guot“.

³¹ Z. B. 85b Z. 2 = E⁴b Z. 18 „nit niemandt“ gegen „nit iemandt“.

³² 21a Z. 3f = B¹b Z. 4 „das ist eine möglickeyt“ gegen „Das eyne ist“.

³³ Einige Beispiele: 97a Z. 2f = E⁶a Z. 19f „vnd es also in der warhait“ gegen „vnd es in der warheyt also ist“ u. a. Weitere 16 Stellen könnten angeführt werden. 113b Z. 21 = G¹b Z. 22. Wortumstellung durch Verschreiben.

³⁴ 115b Z. 6 = G³a Z. 8. 116b Z. 16 = G³b Z. 22.

allein vorhanden auf dem Titelblatt zu einem kleineren Sammeldruck von Schriften Luthers, der 1523 in Basel bei Adam Petri erschien.³⁵

Neben unwesentlichen Unterschieden der gewählten Schriftart bringt O auf der Titelblattrückseite nach dem Vorbild der Lutherdrucke die alte Angabe über den Verfasser der Theologia Deutsch, W dagegen nur die Vorrede P. Schöffers, während F zunächst Luthers Vorrede von 1518 mit der Unterschrift „D. Martinus Luther zu Wittemberg“ unter Weglassen des „Amen“ davor abdruckt. Dann folgt auch hier Bl. A^{4a} die alte Verfasserangabe nach Luther: „DIs Buchleyn hatt der almechtig ewig Gott außgesprochen durch einen weisen vorstanden warhafftigen gerechten menschen seinem freundt, der da vor zeiten gewesen ist ein Teutscher herr, ein Priester und ein Custos in der Deutschen herren hauß zu Franckfurt . . .“,³⁶ die nächste Seite ist leer.

Der Text der Theologia Deutsch beginnt in W auf Bl. A^{2a}, in F A^{5a}, in O a^{2a}. Er entspricht in allen drei Drucken nicht dem von Luther herausgegebenen Text, sondern gibt die auf Hätzer zurückgeführte Fassung. W hat kein Register und keine Inhaltsangaben zu den einzelnen Kapiteln. F dagegen übernimmt aus Luthers Veröffentlichung unter der Angabe der Kapitelzahl jedesmal aus dessen Register die Inhaltsangaben, O begnügt sich nicht damit, sondern fügt ganz am Ende außerdem noch ein „Register diß Büchleins.“ an (Bl. G^{6a} — G^{8a}), läßt aber Luthers Vorrede weg. Auch dies Register entspricht genau den Lutherdrucken. Aus der Art der Einführungen der Inhaltsangaben über den Kapiteln läßt sich ein Schluß auf die Vorlage ziehen, der F die Vorrede Luthers und diese entnommen hat. Verschiedene Unterschiede gegenüber dem Petridruck aus Basel 1523 machen es unwahrscheinlich, das F davon mehr als das Titelblatt des Sammeldruckes benutzte.³⁷ Die Übernahme des Schlusses der „Hauptreden“ Dencks bei F nach dem Textschluß auf Bl. V^{2a}, bei O zwischen Textschluß und Register, zeigen beider Abhängigkeit von W, keinesfalls von der Handschrift, in der jene fehlen. Der Zusatz im Untertitel „vnd köstlichs“ taucht zuerst bei Silvan Otmar in Augsburg auf den Titel des Druckes vom 23. September 1518 auf,³⁸ er begegnet uns dann auch bei Johann Knobloch in Straßburg ein Jahr später am „Freitag nach dem Tag der Kreuzerhöhung“ (= 16. Sep-

³⁵ WA VI. S. 199 M gibt den Titel des Sammeldruckes wieder. Vorhanden: Stadt- und Hochschul-Bibliothek in Erfurt (Bibl. Ampl. 4^o50). Als Einzeldruck in Berlin Staatb. nach Schlesien ausgelagert; in Göttingen, Stuttgart, Wolfenbüttel und Tübingen, dies letzte in einem feinen, zeitgenössischen Ledereinband mit goldgepreßter Rückeninschrift und Innenbordüren aus der Werkstatt des Genfer Buchbinders Asper.

³⁶ Hermann Mandel, Theologia Deutsch. 1908 Textausgabe nach dem Lutherdruck von 1518. S. 1. — Scharfe Kritik an Mandel übt Hermelink in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1909 (30. Bd. S. 125).

³⁷ 1523 hat Basel nicht das „vnd köstlichs“, am Ende der Vorrede hat es ein „Amen“, in der Unterschrift steht bei Luther der Zusatz „Augustiner zu Wittenbergk“. Dagegen stimmt im Weglassen des „Amen“, des „Augustiner“ und in der Namensform „Wittemberg“ wie dem „vnd köstlichs“ F mit Augsburg 1552 überein.

³⁸ WA I. S. 376: C.

tember 1519), wie in dessen Drucken von 1520.³⁹ Silvan Otmar hat es beibehalten, auch 1552; neben anderen Eigentümlichkeiten⁴⁰ liegt es demnach nahe, Otmar als Quelle für die Zusätze im Register, Kapitelüberschriften und Text bei F gegenüber W anzusehen. O ist nach seinen Typen nicht — wie F — von David Schöffel in Frankfurt a. M. gedruckt. Aber bei seiner Entstehung lag F vor.

Das Verhältnis beider Nachdrucke F und O zu H ist eindeutig und klar: Beide Drucke haben nichts mit der Handschrift zu tun. Dies beweist vor allem, daß die fehlenden Seiten, auch fehlende Zeilen oder einzelne H gegen W fehlende Worte sich stets in F und O gegen H finden.⁴¹ Die enge Zusammengehörigkeit von W und H wird durch den Anfang des 6. Kapitels noch einmal beleuchtet: W schreibt (A^{7a}) „BEotius spricht“, in H wird daraus „Beorius spricht“ (15 b Z. 1), F und O (B^{3b} bez. a^{6b}) haben „BOetius spricht“ in Rückkehr zum richtigen Namen bei Luther im Urdruck 1518⁴² „Eyn Meister Boetius gena(nn)t spricht“.

Damit kommen wir zur letzten und wichtigsten Frage: Wie verhält sich Hätzer zu Luthers Text? Bezeichnend ist bereits der eben angeführte Anfang des 6. Kapitels: Der Wegfall des Wortes „Meister“ ist nicht zufällig. Er entspricht der biblizistischen Haltung der Täuferkreise, die Mahnung Jesu Matth. 23, 8 bzw. 10: „Ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen“, zu befolgen und keinem Menschen diesen Titel zu geben. Nach Uhl liest die Handschrift von 1497 wie Luther „Eyn meister bohetiuß genant.“⁴³ Ein weiterer kennzeichnender Unterschied findet sich im Anfang des 2. Kapitels: W (A^{3b}): Dje warheyt/glaub vnd schrift spricht . . . genau wie F (A^{7a}) und O (a^{1b}). Luther hat dagegen (B^{1b}): Die geschrift vnd gelaub vn(d) warheit spricht . . . Hätzer änderte die Reihenfolge bewußt unter dem Einfluß der Gedankenwelt der Täufer und Dencks, der seinerseits von Müntzer abhängig ist.⁴⁴ Die innerlich erfahrene Wahrheit und der Glaube stehen der Schrift gegenüber voran. Auch hier steht die Handschrift von 1497 auf

³⁹ W A I. S. 377: E. F. G. Auch die Verwendung teils roter, teils schwarzer Farbe auf dem Titelblatt erinnert 1555 in F an Otmars Ausgaben in Augsburg.

⁴⁰ Die Worte am Anfang der Inhaltsangaben über jedem Kapitel sind so kennzeichnend, daß sie einen deutlichen Fingerzeig für die Vorlage geben: Zum Ersten / Was . . . / Zum Zwölften / . . . Zum xiiij. Wie . . . Zum xlix. Wie . . . Das leret er durch Siben Capittel biß an das end diß Buchs.

⁴¹ Z. B.: H 108a Z. 2 läßt aus „waren“. F hat es K^{3a} Z. 14. — H läßt a.a.O. Z. 4 aus: Göttlich oder, in F steht beides a.a.O. Z. 15f. Für alle obengenannten Ausfälle wurde die Prüfung mit dem gleichen Ergebnis vorgenommen: F und O stimmen mit W gegen H hier überein.

⁴² Wittenberg Johann Rhau-Grunenberg Bl. b^{3a}. Mandel S. 14 Z. 22.

⁴³ Uhl S. 11 Z. 13. — Mandel S. 14 Z. 22.

⁴⁴ Baring s. Anm. 4. — Fellmann, Schriften S. 6: „Die literarische Abhängigkeit (Dencks) von der Mystik Müntzers ist auffallend.“ 24 Belegstellen. — Ders., Festgabe für Adolf Köberle, Die Leibhaftigkeit des Wortes, Hamburg 1958: Der theologische Gehalt der Schriften Dencks S. 157—165. „Viele Anklänge, die sich im Gewebe der Denck'schen Gedankenwelt leicht feststellen lassen.“

Luthers Seite: Dye schrifft spricht und glawb und dy warheyt.⁴⁵ Drittens fällt auf: Das „Sanctus“ Paulus bei Luther (C⁴a Z. 12) begegnet in W (C³a Z. 13) genau wie H (43b Z. 3), F (E²b Z. 2) und O (b⁴b Z. 5) nur als „Paulus“. Wenige Zeilen später ist das abgekürzte „Sanctus“ = „S.“ gleichfalls in W, H, F und O ausgelassen. Im 20. Kapitel ist das „S.“ gestrichen, im 31. heißt es aber „S. Peter“. Dies letzte „S.“ ist hier irrtümlich stehen geblieben. In der 1. Zeile des gesamten Textes behielt Hätzer es dagegen bewußt bei, um nicht mit dem Auslassen an dieser Stelle am Anfang aufzufallen. Sonst wurde es von ihm grundsätzlich gestrichen. Dies Tilgen der früher üblichen Bezeichnung einzelner Menschen als „Heilig“ ist ein weiterer Beweis, daß Hätzer nicht nur „stilistische Änderungen“ vornimmt. Ein Beispiel für Hätzers bewußte Überarbeitung des Textes im Sinne seiner Geisteshaltung ist der Schluß des ganzen Textes. Wie schon in der Denkbibliographie erwähnt, kennzeichnet er Hätzers antitrinitarische Haltung.⁴⁶ Während bei Luther⁴⁷ der Schluß lautet: „Des helff vns der/der seinen willen seinem hymlichen vater auff geben hat/der da lebt vnd herscht mit got dez vater/in eynickeit des heiligen geistes/in volkomner dryualtigkeit ewicklich/Amen.“ heißt es bei Hätzer:⁴⁸ „Das helff vnß Gott/durch den der seinen willen seim himmlischen vatter auffgeben hat/der da lebt vnd herscht mit Gott dem vatter inn eynigkeyt deß heylgen geysts/inn volkomner dreihcyt ewigklich Amen.“ Die Gleichstellung von Vater und Sohn ist vermieden, Gott, nicht der Sohn, wird angerufen. In der Brombacher Handschrift von 1497⁴⁹ ist der Schluß Luther gegenüber abgeändert, gekürzt und andererseits erweitert: „Daß helffe unß der, der seynen willen seynem hymlichen Vater auff geben hat Jesuß christuß unser lieber herr, der do gebenedeyt ist uber alle dingk ewigklichen. Amen.“

W allein bringt nach dem Schluß der Hauptreden einen Hinweis auf „Jes. 59 und Sachar. 9.“ und dazu Hätzers Losung „O Gott erlös die gfangnen.“ (M⁹b). Das weiter darunter stehende „Lob sei Gott inn der höhe.“ könnte mit der Schöfferschen Buchdruckermarken, die sich als Letztes dort findet, in Zusammenhang stehen, da auf ihr die Verkündigung des Engels an die Hirten dargestellt ist. Ein „Got sy lob“ begegnet andererseits in Drucken nach Luther seit dem Nachdruck in Augsburg vom 23. Sept. 1518 am Ende des Registers.⁵⁰ So könnte es auch von dort übernommen sein. In den späteren Ausgaben der Th. D., die Johann Arnd veranlaßte, steht stets als Abschluß „DEO TRIUNI GLORIA“, das nicht aus Wittenberger Drucken übernommen werden konnte.

W überrascht immer wieder durch seine Sprache. Luther hat sich im Gegensatz zu dem, was man ihm vorwurfsvoll, aber unbegründet nachgesagt

⁴⁵ Uhl S. 8 Z. 33. — Mandel S. 10 Z. 3.

⁴⁶ Baring, Bibliographie S. 40f. — Goeters, Hätzer S. 135.

⁴⁷ Wittenberg 1518 K⁴a Z. 20—23. — WA I. S. 376: A. — Mandel S. 104 Z. 2—6.

⁴⁸ Worms M⁹b Z. 17—22.

⁴⁹ Uhl S. 64 Z. 26—28.

⁵⁰ WA I. S. 376: C. Bl. 4a Z. 33.

hat,⁵¹ ganz offensichtlich sehr zurückgehalten, in der ihm vorliegenden Handschrift aus der Bibliothek der Karthause Salvatorberg in Erfurt⁵² für den Druck etwas zu ändern. Hätzer verfuhr ganz anders: Er hat mit großem Geschick und sprachlichem Feingefühl den schon zu seiner Zeit altertümlichen Text „modernisiert“. Seine Absätze gegenüber den Lutherdrucken sind sachlich oft so gut, daß Mandel,⁵³ der nach Siedels Urteil dem Urdruck gegenüber willkürlich Absätze einführte,⁵⁴ mit W hin und wieder gegen Luther übereinstimmt.⁵⁵ Korrekturen, die Mandel gelegentlich vorschlägt, z. B. S. 10, 1 hat W bereits im Text. Umstellungen von Worten, die das Verständnis erleichtern, führen in W zu der von Mandel in der Anmerkung 400 Jahre später angegebenen Deutung.⁵⁶ Noch deutlicher wird dies im 3. Kapitel: Bei Luther = Mandel heißt der Text (S. 11 Z. 25): „Das got alle menschen an sich nēm“, in der Anmerkung schlägt Mandel (A 4) vor, dies „Das“ als ein „wenn“ oder „ob“ zu verstehen. In W lesen wir (A^{5a} Z. 9): Wen(n) Gott schon alle menschen an sich neme.

Zusammenfassend muß gesagt werden: Hätzer erweist sich als ein sprachlich feinführender Mann, der viele stilistische Verbesserungen vornahm. Doch er überarbeitete den Text nicht nur stilistisch. Er ging im Sinne seiner spiritualistisch-täuferischen Denkweise weiter, als man bisher erkannt hat. Er ist der von Peter Schöffler als „Knecht Gottes“ in seiner Vorrede bezeichnete Veranlasser der Wormser Ausgabe. Er fügte auch Denks 30 „Hauptreden“ bei, „in denen sich ein ieder schuler Christi prüfen mag“, was von rechter, wahrer Vereinigung mit dem höchsten Gut zu lernen sei.⁵⁷ Diese sind dadurch erhalten und haben eine weltweite Verbreitung gefunden. Eine vielleicht beabsichtigte Verdrängung der Luther'schen Ausgabe ist aber keinesfalls erreicht. Nur 3 oder 4 alte⁵⁸ und ein moderner Nachdruck sowie eine Abschrift sind Hätzer in 430 Jahren gefolgt. Die Menge der deutschen Ausgaben ist Luther treu geblieben.

⁵¹ Jules Paquier, *Un mystique allemand du XIV^e siècle* Paris 1922 S. 19 Anm.: Pour qui connait le Luther de 1518, il sera bien difficile de croire, qu'il ait pu editer la Théologie germanique d'une manière toute scientifique et désintéressée.

⁵² Baring ARG 1957 S. 6f nach Edward Schröder, *Die Überlieferung des Frankfurters (der „Theologia Deutsch“)* 1937 S. 62 in: *Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen Phil.-hist. Kl. IV. N. F. Bd. II.*

⁵³ Mandel siehe Anm. 42.

⁵⁴ Gottlob Siedel *Theologia Deutsch* Gotha 1929 S. 104.

⁵⁵ Z. B.: Mandel hat im 3. Kapitel 3 Absätze (S. 11f), Luther keinen (b^{2a}), W dagegen 2, von denen der 1. mit dem 1. Absatz bei Mandel übereinstimmt. So öfter.

⁵⁶ Z. B. S. 10, 3: Die Umstellung des „sich“ in W (A^{3b} Z. 22) gegenüber dem Luthertext dient bereits dem von Mandel an die Hand gegebenen Verständnis.

⁵⁷ Neuester Druck der „Hauptreden“: Ausgabe: „*Deutsche Theologia*“ J. F. Steinkopf Stuttgart 1955 S. 165—169. — Fellmann, *Schriften II.* S. 111—113.

⁵⁸ In Hamburg SUB fand sich laut Katalogvermerk früher ein Druck von Joh. Wegner in Schleswig: „*Theologia Deutsch. Etliche Hauptreden...* Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1546 mit Luthers Vorrede. 160^a“. Das Exemplar ist 1939/45 verbrannt, ein anderes war nicht zu finden.

Anders steht es mit den Übersetzungen in fremde Sprachen: Schon im 16. Jahrhundert hat Sebastian Castellio, der zunächst als Rektor der gelehrten Schule in Genf mit Calvin eng verbunden war, nach seiner Entfremdung von diesem als Korrektor bei dem Drucker Operin, später als Professor, in Basel tätig, die *Theologia Deutsch* nach dem Wormser Druck übersetzt. Er gab sie 1557 dort bei Operin lateinisch heraus. Bald folgte eine französische Ausgabe. Er stellte an das Ende der Hauptreden in der lateinischen Ausgabe eine Anmerkung, wie neben dem Urdruck z. B. auch der Kölner Druck von 1558 zeigt.⁵⁹ Später wurde diese dem Text als Absatz angefügt, bei weiteren Nachdrucken in deutscher, wie in vielen anderen Sprachen wird er bis heute so mitgedruckt, als habe er von Anfang an zu den Hauptreden gehört.

Der Zusatz hat in einer späteren deutschen Ausgabe den Wortlaut: „Vnd ist nicht wunder/das dieses dem Fleisch zu hoch düncket/denn es sindt Göttliche dinge/davon das Fleisch nichts vrteilen kan/Derwegen deuchts jme zu hoch/Gleich als eine NachtEule spreche: Sie könte des Tages Licht nicht sehen/weil die (Macht = Druckfehler für) Nacht jr Licht ist/bey welcher Nacht das allerhelleste finsterer ist/denn das allerfinsterste des/Tages“.⁶⁰ Worms als Castellios Vorlage wird unter anderem deutlich durch folgende 4 Tatsachen⁶¹: 1. am Anfang des 2. Kapitels findet sich die Wortfolge: *Dicit veritas, fides et scriptura*. — 2. Am Anfang des 6. Kapitels steht nur: *Dicit Boethius*. — 3. Im 14. Kapitel heißt es nur: „*dicit Paulus*“ und später „*Paulus*“, alles in Übereinstimmung mit Worms im Gegensatz zu Luther. — 4. Ebenso stimmt der ganze Schlußabsatz im Weglassen bzw. Zusetzen einzelner Worte mit Worms überein.

Diese Übersetzungen Castellios bildeten wiederum die Grundlage für Übersetzungen in verschiedene andere Sprachen, wofür die geplante Bibliographie der *Theologia Deutsch* im einzelnen den Nachweis bringen wird.

⁵⁹ Sebastian Castellio ³RGG I. Sp. 1627. — Urdruck Basel 1557, nicht 1558, wie Wentzlaff-Eggebert S. 324 angibt. (Münster UB). — Köln 1558 (Hannover LB). Antwerpen 1558 (München SB). In der französischen Übersetzung Antwerpen 1558 (Hannover LB) fehlt die Anmerkung. Es gibt 25 verschiedene, auf Castellio zurückgehende Ausgaben der Th. D., von denen Ferdinand Buisson, Sebastian Castellion Paris 1892 nur 10 kennt (Bd. II. S. 365f). Sein Briefwechsel über seine Übersetzung der Th. D. S. 381—390. — Hans Rudolf Guggisberg, Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung Basel und Stuttgart 1956 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft Bd. 57) kennt S. 55. 179 nicht die Ausgabe von 1557 und erwähnt die weltweite Nachwirkung C.'s durch die Th. D. nicht.

⁶⁰ Halberstadt 1597 Bl. 110b = O⁶b (Göttingen UB).

⁶¹ Angaben nach Urdruck Basel 1557 bez. Worms 1528: 1.: S. 16 Z. 7 (a⁸b) = A³b Z. 14. — 2.: S. 20 Z. 11 (b³b) = A⁷a Z. 16. — 3.: S. 34 Z. 13. Z. 25 (c¹b) = C³a Z. 13. — b Z. 8. Übereinstimmung zwischen 1557 und 1528 besteht auch an den oben S. 227 genannten Stellen: Cap. XX. S. 43 Z. 26 (c²a) = D³a Z. 11: *Dicit Paulus* — und Cap. XXXI. S. 67 Z. 10 (c⁶a) = F⁷a Z. 19: S. Peter.

Johann Arnd,⁶² der Generalsuperintendent in Celle/Lüneburg, gab die *Theologia Deutsch* seit 1597 in neuer Sprachform in Einzeldrucken heraus. Später fügte er sie auch als Anhang seinen „Büchern vom wahren Christentum“ bei, die neben Thomas von Kempens „Nachfolge Christi“ bis in unsere Tage so oft gedruckt wurden wie kein anderes Erbauungsbuch. Nach seinem Vorbild ließ Philipp Jakob Spener,⁶³ der Führer der pietistischen Bewegung, seit 1681 das Büchlein des Frankfurter Deutschherren auf Grund des Lutherdruckes in der Arnd'schen Sprachform wiederholt drucken. Er empfahl es besonders den Theologiestudenten zu fleißigem Gebrauch. Durch beide kamen in alle von ihnen selbst besorgten oder ihnen nachgedruckten Ausgaben aus dem Wormser Druck die „Hauptreden“ Dencks, zuletzt in die neueste deutsche Ausgabe Stuttgart 1955. Auch hier findet sich nach Arnds Vorbild der auf Castellio zurückgehende Schluß der „Hauptreden“, ohne daß er als Zusatz gekennzeichnet ist. Aus der lateinischen Übersetzung Castellios Antwerpen 1558 wie dem Nachdruck von Lyon 1580 übernahm Arnd in den Text der „Hauptreden“ 2 Bibelstellennachweise, die 1528 fehlten, im Urdruck Basel 1557 und im Nachdruck Köln 1558 sich bei Castellio aber auch noch nicht fanden.⁶⁴

So hat der von Hätzer veranlaßte Wormser Druck aus dem Jahre 1528 neben, ja in Ausgaben der *Theologia Deutsch*, die Luther folgen, bis in unsere Tage in verschiedener Weise fortgewirkt.

⁶² Arnd (Arndt) 1555—1621. ³RGG I. Sp. 629. — G. Baring, Zum 400. Geburtstag Johann Arndts — Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Osnabrücker Tagespost 20. Juni 1956.

⁶³ Spener 1635—1705. ³RE XVIII. S. 609 ff.

⁶⁴ Lyon M. D. LXXX. (Berlin SB). Zu These 24: Johan. 14, 24 bzw. zum Schluß: 1. Kor. 1, 25.

Aktenstücke zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern

Von D. Hellmuth Heyden

Das Archiv des Evangelischen Konsistoriums in Stettin enthielt zahlreiche Akten zur Geschichte der Einführung von Union und Agende in Pommern, namentlich auch der Kämpfe, die mit der Einführung verbunden waren, ebenso das Archiv der Stettiner Stadtsuperintendentur. Beide Archivbestände sind 1945 in Abgang gekommen. Ich habe verschiedene Aktenstücke vor 1945, als ich in Stettin Pfarrer war, in Abschrift nehmen können, die zur Grundlage meiner Darstellung in der „Kirchengeschichte Pommerns“ und in dem Aufsatz „Zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern“ geworden sind.¹ Es scheint mir wichtig, mehrere dieser Aktenstücke im Wortlaut zu veröffentlichen.

Sehr zur Förderung der Unions- und Agendensache in der Provinz trugen zwei amtliche Kundmachungen bei. Die eine erging anlässlich der 700 Jahrfeier der Christianisierung Pommerns, die am 15. Juni 1824 im Lande begangen wurde. Am 21. Mai 1824 wandte sich der Oberpräsident Sack in einem Aufruf an die Superintendenden und Prediger, das bevorstehende Fest dazu zu benutzen, endlich zu einerlei Formen des Gottesdienstes zu kommen. (Beilage I). Der zweite Aufruf ging am 1. Juni 1830 von dem Bischof Ritschl an sämtliche Geistliche der Provinz Pommern aus, in welchem der Bischof mahnte, es möchten nunmehr angesichts der bevorstehenden 300 Jahrfeier der Überreichung der Confessio Augustana die noch ausstehenden Gemeinden ihren Beitritt zur Union vollziehen. (Beilage II).

Großes Gewicht legte man darauf, daß die Union in Stettin möglichst bald zur Einführung kam. Allgemein war hier am 30. und 31. Oktober 1817 in den Gemeinden „das Abendmahl beider evangelischen Confessionen gemeinschaftlich nach dem ursprünglichen Ritus“ gefeiert worden. Freilich war das nur einmalig für diese Tage geschehen. Sehr am Herzen lag es der Kirchenbehörde, den Abendmahlritus und damit die Union für dauernd in der Stadtsynode, „die gewissermaßen allen übrigen in Pommern ein Vorbild sein sollte“, zur Durchführung zu bringen. In Vertretung des erkrankten

¹ H. Heyden, Kirchengeschichte Pommerns II. A. II 1957. Seite 188 ff. — Der Aufsatz erscheint in dieser Zeitschrift später.

Bischofs Ringeltaube erließ Konsistorialrat Engelken an die Geistlichen der Stadt 1818 eine Ansprache mit einer gründlichen Darlegung des Hergangs der Abendmahlsfeier (Beilage III). Am 14. März 1818 ersuchte Engelken die Pfarrer Stettins, am Sonntag Palmarum auf die zu Gründonnerstag und Karfreitag nach dem neuen Ritus stattfindenden Kommunionen die Gemeinden hinzuweisen.²

Schwieriger gestaltete sich in Stettin die Annahme der Agende. Am 14. März 1822 berichtete Schloßpfarrer Richter: „Hier und da ist die Sache so verstanden worden, als ob der Gebrauch einzelner Gebete mit Hinweglassung der Responsorien schon eine Einführung der Agende sei. Nach meiner Ansicht handelt es sich hier aber ganz besonders um Einführung der ganzen Liturgie . . ., wozu die Zustimmung der Gemeinen erforderlich sein dürfte. Weil die bei armen Gemeinen obwaltenden Verhältnisse die Einführung dieser Liturgie nicht möglich, sondern das Verharren bei der Pommerischen Kirchenordnung notwendig machen, so glaube ich auch nicht das Recht zu haben, mir ein Exemplar der neuen Agende zu erbitten“.³ Auf Veranlassung des Oberpräsidenten Sack traten am 14. April und am 26. April 1824 die Stettiner Geistlichen zu Konventen zusammen, auf denen sie ihre grundsätzliche Bereitschaft erklärten, die Agende einzuführen, in der Hoffnung, daß der Prediger Riquet von der französisch-reformierten Gemeinde seinen Widerstand gegen die Agende aufgäbe. Diese Hoffnung aber erfüllte sich nicht (Beilage IV). Am 27. 11. 1824 nahm Engelken als Prediger von St. Marien die Agende an. Im Juli 1825 erklärte sich Richter für die Agende und sagte ihre Einführung in der Schloßkirche zum 1. August zu, am 10. August sprach sich der Konvent für einen allgemeinen Beitritt zur Agende und ihre Einführung am 11. 9. 1825 aus (Beilage V).

Der Entschluß der Stettiner Geistlichkeit, der Agendeneinführung zuzustimmen, war durch die Weigerung der Französisch-reformierten erheblich hinausgezögert worden.⁴ Man fürchtete, daß eine Annahme der Agende allein durch die lutherischen Geistlichen viele Gemeindeglieder als Anlaß nehmen würden, sich den Französisch-reformierten anzuschließen, zumal ihnen hier manche finanziellen Vorteile in Aussicht standen. Setzte sich doch schon damals die französisch-reformierte Gemeinde zu einem nicht geringen Teile aus Nichtfranzosen zusammen, die von den lutherischen Gemeinden abgewandert waren, weil sie in der reformierten Gemeinde Stolgebührenfreiheit genossen und in ihr auf Grund ansehnlicher Vermächtnisse des ver-

² Stadtsuperintendentur Stettin Tit. V Kirchenverfassung Nr. 8 Acta der Stettinschen Stadt-Superintendentur betr. den auf Befehl Sr. Majestät des Königs einzuführenden Unions-Ritus.

³ Konsistorium Acta der General-Superintendentur v. Pom. betr. die Verweigerung der Liturgie und Agende in der ev. Kirche Tit. II Sect. II Nr. 1.

⁴ Gründung der franz.-reform. Gemeine Stettin aufgrund Patents v. 7. II. 1721, das verschiedene Begnadigungen wie Freiheit von Abgaben und Einquartierung, eigene Gerichtsbarkeit, eigene Schulen, Waisenhäuser, Kirchhöfe usw. vorsah. (Vgl. H. Heyden, Die Kirchen Stettins und ihre Geschichte, Stettin 1936 Seite 187 ff.)

storbenen Kaufmanns Buirette sehr reichliche Unterstützungsgelder für Arme, Witwen und Waisen zur Verfügung standen.⁵

Riquet⁶ aber berief sich auf die besondere Presbyterialverfassung seiner Kirche, die jede Veränderung der gottesdienstlichen Formen von der Einwilligung ihrer Synode abhängig mache. Im übrigen aber wolle, wie Riquet einwandte, die neue Agende einen der katholischen Messe ähnlichen Gottesdienst einführen. Die französische Gemeinde halte sich an die im Edikt von Nantes 1685 ihr ausdrücklich zugebilligte „La liturgie et le catechisme des églises réformées françaises“. Unterm 19. 1. 1826 erhob das pommersche Konsistorium beim Oberpräsidenten Beschwerde, daß Riquet als pommerscher Geistlicher sich an die Beschlüsse einer auswärtigen Synode gebunden erachte, und forderte, Riquet die Reisen zu der Synode in Prenzlau zu verbieten. Das französisch-reformierte Konsistorium stellte am 30. Januar 1828 endgültig fest, daß die französischen Gemeinden bei der alten Agende der Väter, die seit der Einwanderung bei ihnen in Gebrauch war, verharren, was nur der Befehl des Königs ändern könne.⁷

Auch in der altfranzösisch-wallonischen Gemeinde in Pasewalk, die besonders starr am Alten hing, stieß die Agende auf Ablehnung.⁸

Die schärfsten Auseinandersetzungen um die Agende entstanden in Stralsund. Das Geistliche Ministerium der Stadt hatte 1824 die Annahme der Agende mit der Begründung abgelehnt, in der Stadt gäbe es keine Reformierten, auch stehe das jus liturgicum gemäß Erbvertrag von 1615 allein dem Rat zu.⁹ Als das Konsistorium daraufhin den Geistlichen unter dem 29. 10. 1824 seine Mißbilligung aussprach, reichten die Prediger unter abermaliger Ablehnung der Agende eine Stellungnahme des Rats vom 6. 12. 1824 ein, der für sich das jus liturgicum beanspruchte (Beilage VI). Ritschl verhandelte in Stralsund 1827, aber ohne Erfolg. Auf Veranlassung des Ministeriums führte er im August 1830 erneut Verhandlungen mit dem Geistlichen Ministerium, über die er am 15. Oktober 1830 berichtete. Sein Versuch, auf den Superintendenten Droysen und Pfarrer Ziemssen zuvor persönlich einzuwirken, war völlig vergeblich gewesen. Ziemssen hatte dem Bischof sogar das Recht bestritten, ihn vorladen und vernehmen zu dürfen. Im übrigen betonten die Stralsunder, daß die Annahme der Agende allein durch Majoritätsbeschluß des Stadtministeriums erfolgen könne, die Einführung aber nur mit Bewilligung des Magistrats. Kurz zuvor hatte der Syndi-

⁵ Stadtsuperintendentur Stettin Tit. V Nr. 5 Acta der Stettiner Stadt-Superintendentur betr. die Einführung der neuen Liturgie und Agende.

⁶ Vgl. O. Altenburg, Franz Augustin Riquet, in: Monatsblätter d. Gesellsch. für pommersche Gesch. und Altertumskunde 54 (1940) Seite 61 f.

⁷ Die umfangreichen Verhandlungen begannen mit einer Konferenz der lutherischen Stadtgeistlichen am 14. 4. 1824, welche Zustimmung der Franz.-Reform. verlangten, am 10. 8. neue Konferenz und Berichterstattung über Verhandlungen mit Riquet.

⁸ Konsistorium Acta d. General-Superintend. v. Pom. betr. d. Verbesserung d. Liturgie und Agende in der ev. Kirche Tit. II Sect. II Nr. 1.

⁹ Erbvertrag, veröffentlicht 29. 8. 1616, vgl. K. Dähnert, Landesurk. v. Pom. II S. 117 ff. 41 ff. 52 ff. 67 ff.

kus der Stadt, A. Brandenburg, den Geistlichen die Hilfe des Magistrats bei der Einführung der Agende angeboten: Es sei bedenklich, daß in Stralsund verschiedene gottesdienstliche Formen durch Annahme bzw. Ablehnung der Agende statthätten.

Einen Eindruck von der Situation in Stralsund 1829 und 1830 vermitteln Briefe Mohnikes¹⁰ an Ritschl (Beilagen VII).

Wider Erwarten regelte sich die Stralsunder Angelegenheit doch noch zu Gunsten der Agende. Wie der Regierungspräsident v. Rohr am 19. November 1830 an den Minister v. Altenstein berichtete und Mohnike am 21. November an Ritschl schrieb, hatte das bürgerchaftliche Kollegium dem Magistrat den Wunsch der Bürgerschaft zu erkennen gegeben, es möchte die Agende angenommen werden. Der Magistrat erklärte sich daraufhin vor den Geistlichen für Einführung der Agende. Unterm 1. Dezember 1830 teilten Bürgermeister und Rat der Stadt Ritschl mit, daß nunmehr die Geistlichen der Agende zugestimmt hätten, die Einführung werde am Neujahrstage 1831 in den Kirchen erfolgen.¹¹

Auch in der Synode Altentreptow widerstrebten bis zuletzt mehrere Pfarrer der Agende, in der Synode Anklam ebenso.¹² Doch verstummte in beiden Synoden nach und nach der Widerspruch (Beilage VIII).

Als 1835 der lutherische Separatismus von Schlesien und Berlin nach Pommern hinüberschlug und durch ihn der Kampf um Union und Agende in ein neues Stadium trat, war es von entscheidender Bedeutung, daß in der Erweckungsbewegung den Lutheranern eine Verbündete erstand. Die Konventikel der „Stillen im Lande“ waren vordem, besonders in der Kamminer Gegend, durchaus kirchlich gewesen und hatten das kirchliche Leben getragen. In einer Immediateingabe an den König vom 25. April 1830 bezeugten das ausdrücklich mehrere Pfarrer, nachdem vorher Freiherr v. Senfft-Pilsach aus Gramenz den König um Schutz für die Erbauungsstunden der Erweckten angefleht hatte (Beilage IX).

Freilich artete in Seehof bei Stolp, wo schon bis dahin die v. Below in kirchenfeindlicher Weise ihre Erweckung gestaltet hatten, durch das Hinzu kommen des lutherischen Dissidentenpredigers Lasius die Bewegung stark ins Schwärmerische aus. Zwar verstand sich Heinrich v. Below zu einem Revers vor dem Chef-Regierungspräsidenten Fritsche-Köslin, in welchem er zusicherte, hinfort die kirchliche Ordnung nicht zu stören, auch nicht zur altlutherischen Kirche überzutreten, aber sehr bald erfolgte sein Anschluß an die Altlutheraner, wenn auch nur für etwa 5 Jahre (Beilage X).

In den Synoden Kammin, Wollin und Greifenberg hatten seit 1839 Pfarrer wie Hollatz-Groß Justin, Gaedcke-Wollin, Odebrecht-Alt Sarnow, Meinhold-Kolzow und Nagel-Trieglaff sich mit den Fragen um Union und

¹⁰ Vgl. E. Gülzow, Gottlieb Mohnike, in: Pom. Jahrbücher 28 (1934) S. 135—174.

¹¹ Wie Anm. 8. — Am 1. 10. 1830 forderte der Minister Gutachtliche Äußerung Ritschls über Agendengegner, 8. 10. 1830 Anfrage des Ministeriums, ob amtliches Einwirken des Magistrats auf die Stralsunder Geistlichen „rätlich und zulässig“ erscheine.

¹² Wie Anm. 8 und Anm. 3.

Agende, mit lutherischer Lehre und lutherischen Bekenntnisschriften beschäftigt. Sie waren zu Folgerungen gekommen, die letztlich auf eine Auflösung der Union hinausliefen. Bedeutungsvoll wurde ein Konvent am 19. 2. 1841 in Wollin, dem Ritschl beiwohnte. Auf ihm wurden von den Wollinern — wie auch einen Tag vorher von den Kamminern — bestimmte Forderungen näher präzisiert, die in einer von Gaedeker verfaßten Promemoria niedergelegt wurden (Beilage XI).

Nach dem Austritt Gaedeckes, Hollatz, Nagels und Odebrechts 1846/7 aus der Unionskirche und ihrem Übertritt zur altlutherischen Kirche schlossen sich die Lutheraner innerhalb der Landeskirche im sogenannten Naugarder Verein unter Führung des Naugarder Superintenden C. W. Otto, seit 1852 unter Karl Meinholds Leitung, zusammen, um Recht und Eigenständigkeit des Luthertums innerhalb der Unionskirche durchzusetzen. Eine Verordnung des Ministeriums 1849 kam den Wünschen der Vereinslutheraner in einigen Punkten entgegen (Beilage XII). Der Führer der Unionisten, Pfarrer Schiffmann-Stettin reichte daraufhin beim Ministerium ein „Bedenken in Betreff der Verfügung des Ministeriums der geistlichen etc. Angelegenheiten usw. vom 28. August 1849“ ein. Er erklärte die ministerielle Verordnung für eine Gefährdung der Union und bestritt den lutherischen Charakter der pommerschen Kirche. Doch hatte Moll, Pfarrer an St. Petri in Stettin, in einem Gutachten zu der Ministerialverordnung, obwohl er ein Verfechter der Union war, sich vorsichtig geäußert: „Wenn nun aus dem vorliegenden Reskripte nicht objektiv und unzweifelhaft der Beweis zu führen ist, daß die der betreffenden Behörde übertragenen Befugnisse überschritten und dadurch Rechtsverletzungen herbeigeführt worden sind oder daß der Unionsstand in den unirten Gemeinden wirklich und ernstlich bedroht wird: dann können wir auch nicht als Synode uns beschwerend über ein Reskript äußern, welches wohl Unbehagen, Mißtrauen und Anstoß erregt hat, dessen die Union prägravirende Richtung jedoch nur aus zweifelhaften Deutungen einzelner Worte, aus combinirenden Mutmaßungen und subjektiven Ansichten erschlossen würde“.

Beilagen

Beilage I. Aufruf des Oberpräsidenten von Pommern, Sack, an die Superintenden und Prediger von Pommern vom 21. Mai 1824.

Stadtsuperintendentur Stettin Tit. V Nr. 5 (Acta der Stettiner Stadtsuperintendentur betreffend die Einführung der neuen Liturgie und Agende).

Es ist Ihnen bekannt, daß der besonders nach den letzten großen, uns zunächst betreffenden Weltbegebenheiten allgemein gefühlte Mangel erbaulicher, feierlicher und übereinstimmender Formen des Gottesdienstes mehrere Geistliche im Jahre 1814 veranlaßte, Sr. Majestät, unsern allergnädigsten König, um Einleitung und Herbeiführung einer Reform zu bitten, und daß unser frommer König mit Freuden und besonderer Aufmerksamkeit und Wohlwollen auf diese Allerhöchst ihren eigenen Gefühlen ganz entsprechende Bitte eingehend eine Auswahl der geachteten Geistlichen der Residenz beauftragte, Vorschläge über die zweckmäßigste Verbesserung des Gottesdienstes vorzulegen. Ebenso kann Ihnen nicht fremd sein, daß Seitens

des Königl. Ministeriums des Innern alle sich dazu berufen fühlenden Geistlichen durch einen in die Regierungs-Amtsblätter aufgenommenen Erlaß vom 12 ten September 1814 aufgefordert wurden, sich durch baldige Einreichung von Beiträgen um diese wichtige Angelegenheit verdient zu machen.

In Folge dessen erschienen im Jahre 1816 eine neue Agende für die Hof- und Garnison-Kirche in Potsdam und für die Garnison-Kirche in Berlin, und in den Jahren 1821 und 1822 neue verbesserte Auflagen derselben. Die bald erkannte Zweckmäßigkeit und die segensreichen Folgen dieser späterhin überall beim Militair-Gottesdienst eingeführten Agende und Sr. Majestät christlicher Wunsch, deren Segnungen der gesamten evangelischen Christenheit in den Preussischen Landen ebenfalls zu Theil werden zu lassen, veranlaßten Allerhöchst dieselben mittels Cabinetsbefehls vom 19 ten Februar 1822 das Königl. Ministerium der Geistlichen, Unterrichts pp Angelegenheiten anzuweisen, den Provinzial-Consistorien einige Exemplare dieser Agende zu übersenden, um sie den Superintendenten zur Circulation in ihren Synoden mitzuteilen. Sr. Majestät äußerten zugleich, daß Allerhöchst dieselben bei der vorherrschenden Unbestimmtheit und Willkühr in den kirchlichen Formen es mit besonderem Wohlwollen erkennen würden, wenn die Einführung dieser Agende von den Geistlichen gewünscht werden möchte . . .

Bei meiner neulichen Anwesenheit in Berlin haben Sr. Majestät mir in einem eigenen Cabinetsschreiben vom 3 ten März d. J. geäußert, wie es Allerhöchst Ihnen besonders erfreulich sein würde, wenn das bevorstehende, durch meine Bekanntmachung vom 15 ten v. M. verkündete Säcularfest der Bekehrung Pommerns zum Christenthum durch eine allgemeine Annahme der Agende und Liturgie erhoben und für dasselbe ein neues Andenken gestiftet würde. Und wie sollte ich nicht mit voller Seele eilen, diesen Wunsch Sr. Majestät Ihnen mitzuteilen, da seine Gewährung überall mit meiner und mehrerer, der darüber zu Rate gezogenen würdigen Geistlichen Evangelischer Überzeugung übereinstimmt.

Gewiß werden auch Sie gefühlt haben, daß die jetzige Form des Gottesdienstes in der Evangelischen Kirche nicht das Erbauliche, Feierliche habe, was die Gemüther erregen, sie zu religiösen Empfindungen und frommen Gesinnungen stimmen und erheben könne, daß eine Reform, eine Anordnung gleichmäßiger Kirchengebräuche notwendig sei. Schon Luther sagt: Setzet man aber und stellet gar nichts, so fährt man zu und macht so viel Rotten, so viel Köpfe sind, welches dann führt wider die christliche Einfältigkeit und Einträchtigkeit. Und deshalb werden auch Sie es unserm frommen König Dank wissen, daß Er als ein wahrer Vater seinen Christlich Evangelischen Unterthanen nicht bloß ihr körperliches Heil bedenkt und befördert, sondern auch Seine rege Aufmerksamkeit dem Seelenheil widmet und eine Einträchtigkeit wieder herbeizuführen strebt, die im Strudel äußerer Drangsale größtentheils verlohren gegangen oder doch zersplittert ist.

Mit stillem Dank und inniger Rührung wird es gewiß von jedem anerkannt, daß unser gütiger Monarch nur den Wunsch der Einführung der neuen Agende und Liturgie aussprach, da ihm doch als Oberbischof der evangelischen Kirche seines Landes das Recht, den Ritus oder die äußeren Gebräuche des Gottesdienstes zu bestimmen, zweifellos zusteht, wie dies auch von Anfang der Reformation von den Evangelischen Landesherren geübt ist, und es die unter Autorität und im Namen des Staats-Oberhauptes von 1523—1555 in der lutherischen Kirche eingeführten 132 Agenden pp beweisen.

Um so mehr haben wir Ursache, dem christlichen Wunsche unsers gefeierten Königs bereitwillig entgegen zu kommen, zumal Er, wie schon gesagt, die einzelnen Einwürfe gegen diese oder jene Satzung etc. nicht unbeachtet ließ, sondern

vielmehr nochmals erwog und nach dem Wahlspruche: Prüfet alles und das Beste behaltet! die früher beliebten Formen änderte.

Treue, Liebe und Gehorsam gegen den Landesfürsten sind angestammte Tugenden jedes ächten Pommern, und deshalb rufe ich, wie Paulus den Ephesern zu- ruft: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe! Ihnen als Wahlspruch für die Feier des hohen Festtages, welchem wir entgegensehen, aus voller Seele zu. Einerlei Gebet, Einerlei Lob des Herrn, Einerlei Form! kurz E i n e Agende und Liturgie, auf daß, wie es die Union mit der i n n e r n beabsichtigt, auch die ä u ß e r e Eintracht hergestellt werde, deren die Kirche, dieses Vor- und Zwischengebäude der ewigen und zeitlichen Welt, schon lange schmerzlich entbehrt.

Mit Zuversicht erwarte ich, bei der Bereitwilligkeit, mit welcher mehrere Geistliche und Gemeinden Pommerns die neue Agende und Liturgie aufgenommen haben, daß die sämtlichen Evangelischen Geistlichen Pommerns nach Kräften dahin wirken werden, die Einführung derselben in ihren Parochien mit dem Ottofeste zu bewirken und nach den Verhältnissen einer jeden Kirche und Gemeinde den Auszug aus der Liturgie fortan zu behalten oder zu der vollständigen Liturgie fortzuschreiten, damit nicht allein Sr. Königl. Hoheit der Kronprinz bei Höchstihrer Rückkehr von der in Pyritz beizuwohnenden Feier des 15 ten Juni Höchstihrem Königl. Vater mit dem Gruße aus dem treuegehorsamen Pommerlande auch die erfreuliche Nachricht von der allgemeinen bereitwilligen Erfüllung Allerhöchst ihres Wunsches überbringen könne, sondern auch für das Fest selbst ein neues bleibendes Andenken gestiftet und der übrigen evangelischen Christenheit in und außerhalb Landes ein vorleuchtendes Beispiel gegeben werde.

Zu noch mehrerer Ermunterung lasse ich Ihnen ein Exemplar des mir von Sr. Königl. Majestät zur beliebigen Benutzung übermachten, aus der Feder und dem Herzen eines Ihrer Pommerschen Amtsbrüder geflossenen Aufrufes zugehen, und schließe mit dessen Mahnung:

Lasset uns also dahin streben, daß an dem Tage, an welchem Pommern seine Aufnahme unter die Christenheit feiert, und fernerhin in den Evangelischen Kirchen unsers Landes e i n e r l e i Gebet und Lob geschehe . . . Desto freudiger wird dann erschallen: Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth! Alle Lande sind seiner Ehre voll! Hosianna in der Höhe!

Stettin, am 21 ten Mai 1824

Der Königl. wirkliche Geheime Rat und Ober-Präsident von Pommern. Sack.

An die sämtlichen Herrn Superintendenten und evangelischen Prediger in der Provinz Pommern.

Beilage II. Aufruf des Bischofs Dr. Ritschl an die Geistlichen der Provinz Pommern vom 1. Juni 1830

Stadtsuperintendentur Stettin Tit. V Nr. 8 (Acta der Stettinschen Stadtsuperintendentur betreffend den auf Befehl Sr. Majestät des Königs einzuführenden Unions-Ritus.)

Den sämtlichen evangelischen Geistlichen der Provinz Pommern, meinen teuern Brüdern, theile ich in der Anlage auszugsweise eine Verfügung des Hohen Königl. Ministeriums der Geistlichen pp Angelegenheiten vom 5. v. M. mit, durch welche ich auf Grund eines Allerhöchsten Befehls Sr. Majestät des Königs vom 30. April d. J. aufgefordert worden bin, behufs der Förderung der Unionsangelegenheit mich an Sie zu wenden, und Ihr umsichtiges und kräftiges Wirken in dieser wichtigen und heiligen Sache in Anspruch zu nehmen. Da ich wegen Kürze der Zeit mich aus den Akten des Königl. Constistoriums nicht vollständig unterrichten kann, wie weit die Union in unserer Provinz gediehen, und in welchen Gemeinden der

Unions-Ritus des Brodbrechens beim heiligen Abendmahl bereits eingeführt ist, so richte ich gegenwärtiges Circular Schreiben an alle Geistlichen der Provinz ohne Ausnahme, auch an diejenigen, in deren Gemeinden der Unions-Ritus schon seit kürzerer oder längerer Zeit Statt findet, bei denen also mein Schreiben unmittelbar und zunächst keine Anwendung erleidet. In Beziehung auf diejenigen Gemeinden aber, welche der Union bisher noch nicht beigetreten sind, werden folgende allgemeine Grundsätze ins Auge zu fassen sein:

1) Daß die Union beider evangelischen Konfessionen und die Kombination einzelner Gemeinden jener Konfessionen zu Einem Parochial-Verbande immer als zwei verschiedene Gegenstände behandelt werden müssen. Jene wird dargestellt durch die Annahme des Unions-Ritus im Heiligen Abendmahle; diese erfordert außerdem noch die Vereinigung über äußerliche Rechte und Interessen. Daraus folgt

2) Daß die Meinung irrig ist, die Union habe an den Orten, wo Mitglieder oder Gemeinden beider Konfessionen nicht zusammen leben, gar keine Bedeutung und könne auf sich beruhen. Aus jenem höheren Gesichtspunkte, unter welchem sie als eine Vereinigung der beiden Konfessionen erscheint, umfaßt sie alle evangelischen Gemeinden ohne Unterschied, sie mögen nun vermischte oder unvermischte, lutherische oder reformierte sein, weshalb auch die nachstehenden Maßregeln überall in Anwendung kommen können.

3) In der erneuerten Agende sind die liturgischen Formen für den öffentlichen Gottesdienst, und insbesondere für die Abendmahlsfeiern bereits angeordnet; es ist daher zuvörderst nur noch nötig, daß bei dem Heiligen Abendmahle das Brechen des Brodes, welches als der symbolische Ausdruck des Beitritts zur Union zu betrachten ist, bei denjenigen Gemeinden, wo es noch nicht stattgefunden, in Gebrauch gesetzt werde.

4) Dies wird sich um so leichter bewirken lassen, da in der bei jeder Gemeinde bisher üblichen Materie des Brodes (sei es nun Oblate oder das bei der reformirten Konfession gewöhnliche Brod oder das an manchen Orten seit 1817 eingeführte Semmelbrod gewesen) nichts geändert, und nur dazu eine Form gewählt werden soll, bei welcher sich das Brechen auf eine schickliche Weise bewirken läßt. Es sind daher für die Gemeinden, welche an die Oblate gewöhnt waren, an einander hängende Oblaten in runder Form, die einzeln und ohne Zerbröcklung von einander abgebrochen werden können, in Vorschlag gebracht worden. Wo der etwa erforderliche Bedarf zu haben sein wird, darüber wird Ihnen binnen kurzem durch die Herren Superintendenten eine Nachricht zugehen.

5) Wünschenswert und als ein zweites Kennzeichen der geschehenen Union ebenfalls wichtig, ist das Aufgeben der beiden Unterscheidungsnamen „lutherisch und reformirt“ und deren Vertauschung gegen die Benennung „evangelisch“. Es ist aber dazu keine Formalität, als z. B. die Aufnahme einer protokollarischen Erklärung der Gemeindeglieder, oder eine von ihnen vollzogene Urkunde vorgeschrieben, vielmehr bleibt es den Geistlichen nach ihrer nähern Kenntniß der örtlichen Verhältnisse und der Personen und unter weiser Beurteilung derselben überlassen, diejenige Form zu wählen, welche sich am leichtesten durchführen läßt, keinen Anstoß erregt.

6) Was von des Königs Majestät angeordnet worden ist, um

a) zu verhindern, daß nicht an den Orten, wo mehrere Gemeinden ursprünglich verschiedener Konfessionen neben einander bestehen, bei Verschiedenheit der Lasten und Gebührensätze, auf der einen Seite Kirche, Pfarrer usw. in ihrem Einkommen beeinträchtigt werden, und auf der andern das pekuniäre Interesse ein Reiz darbiete, den Beitritt zur Union

zu versagen, oder der Verschmelzung mit einer andern Gemeinde zu widerstreben, und

- b) diese Kombination, wie sie a) 1 bezeichnet ist, auf dem Wege der gütlichen Verhandlungen und nach festen, die gegenseitigen Rechte achtenden Prinzipien zu bewirken,

dies liegt als ein nur auf einzelne Parochien bezüglicher Gegenstand außer den Grenzen dieses Schreibens: Ich werde aber nicht verfehlen, denjenigen Geistlichen, die dabei persönlich beteiligt sind, auf ihren Wunsch die nötigen Aufschlüsse zu erteilen, und bemerke hier nur, daß in der Gesetz-Sammlung Nr. 8 d. J. bereits eine Allerhöchste Königliche Verordnung erschienen ist, nach welcher Niemand befugt sein soll, einer reformirten oder lutherischen Gemeinde, imgleichen einer geistlichen oder weltlichen Kirchen- oder Schulstelle etwas von den an die lutherische oder reformirte Konfession geknüpften Stiftungen, Schenkungen oder auf andere Weise erworbenen Vorteilen aus einem, von dem Beitritte zur Union Hergeleiteten, Grunde vorzuenthalten oder zu entziehen.

Meine geliebten Amtsbrüder noch auchdrücklich zur lebendigen Teilnahme an dem Unionswerke und zur kräftigen Förderung desselben aufzumuntern, halte ich für überflüssig. Der große Schaden, welcher der evangelischen Kirche drei Jahrhunderte lang durch ihre Trennung in zwei Konfessionen erwachsen ist, und der hohe Gewinn, den sie aus allen bisherigen Fortschritten der Union davon getragen hat, müssen es uns überaus wünschenswert machen, daß diese Vereinigung ihrer Vollendung immer näher geführt werde, und uns bewegen, ihr unsre sorgfältigste Pflege zu widmen.

Seine Majestät der König haben in der obenerwähnten Allergnädigsten Verordnung als Nachschrift Allerhöchst eigenhändig hinzuzufügen geruht:

„Daß es etwas besonders Erfreuliches sein würde, wenn der Unions-Ritus in der Kommunion da, wo er zeither noch nicht eingeführt gewesen, bei der bevorstehenden dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession Statt fände, und daß Allerhöchstdieselben darüber, wo dies Statt gefunden, hiernächst Bericht erwarten.“

Daß die Absicht unsers Allergnädigsten Königs und Herrn, dem das Heil der evangelischen Kirche so sehr am Herzen liegt, überall und auch in unserer Provinz erreicht und das bevorstehende herrliche Fest durch eine immer innigere Vereinigung unter den Augsburgischen Konfessions-Verwandten ausgezeichnet werden möge, dazu gebe Gott seinen Segen.

Stettin, den 1 ten Juni 1830.

Der evangelische Bischof und General-Superintendent von Pommern. D. Ritschl.

Beilage III. Betreffend den einzuführenden Unionsritus Stettin, den 3. Februar 1818

Stadtsuperintendentur Stettin Tit. V Kirchenverfassung Nr. 8 Acta der Stettinschen Stadt-Superintendentur.

Betreffend die Einführung der Brotbrechung beim Heiligen Abendmahle, deren sich der Heiland bei der Einsetzung bediente Matth. XXVI, 26. Marc. XIV, 22, Luc. XXII, 19, Luc. XXIV, 30, I Cor. X, 16. Meine Hochwerten Herren Amtsbrüder in der Alt Stettinschen Synode! Unterm 5. Decemb. v. Jahres hatte ich das Vergnügen, Ihnen das gedruckte Cabinetsschreiben Sr. Majestät des Königs vom 15. Novemb. 1817 mitzuteilen, worin der Monarch Seine huldreiche Zufriedenheit darüber zu erkennen giebt, daß hier am 30. Octob. desselben Jahres die Geistlichen beider evangelischen Confessionen das Abendmahl gemeinschaftlich nach dem ursprünglichen Ritus genossen, und daß am 31. desselben Monats eine sehr große An-

zahl von Bekennern der beiden erwähnten Confessionen diesem achtungswerten Beispiele folgte.

Um den beregten Ritus näher zu beschreiben, bemerke ich, daß es mit dem dabei zu gebrauchenden Brote folgende Bewandniß hat: Die Rinde von einem Weizenbrote wird vor dem Anfange der Communion im Hause des Predigers abgeschnitten. Sodann wird das Brot in 4 bis 5 Zoll lange Streifen geteilt. Von diesen Streifen wird hiernächst durch den Prediger während der heiligen Communion für jeden ein Stückchen abgebrochen und diesem dargereicht.

Die Darreichung des Kelches geschieht so, daß der Communicant ihn selbst ergreift und zum Munde führt, wobei indessen es nicht zu tadeln ist, wenn auch die Hand des Predigers denselben mithält, um ihn zu rechter Zeit wieder zurückzuziehen.

Während der Brot-Brechung und Verreichung spricht der Administrant die Worte: „Christus unser Herr sprach: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird (conf. I. Cor. XI, 24), solches tut zu meinem Gedächtniß, und bei Darreichung des Kelchs: Christus unser Herr sprach: Nehmet hin und trinket alle daraus, dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute. Solches tut, so oft ihrs trinket, zu meinem Gedächtniß.

Offenbar würde es eine ganz unrichtige Deutung der frommen Meinung des Landesvaters sein, wenn man vermeinen wollte, als wünsche er die Einführung des der Einsetzung gemäßen und von den Aposteln angeordneten Ritus der Brotbrechung bloß da, wo Mitglieder von beiden Confessionen der evangelischen Kirche vorhanden sind und sich durch den gemeinschaftlich so eingerichteten geistigen und leiblichen Genuß sichtbarlich vereinigen können. Nein! Seine Absicht ist überhaupt Einführung des eigentlichen ursprünglichen Ritus auch in der Abtheilung der evangelischen Christenheit, welche bisher die lutherische hieß. Und dadurch das Hauptziel: Es falle hinfort der Unterschied beider religiösen Abzweigungen hinweg, so wie die Benennung nach Luther und Calvin. Und durch die Anwendung des erwähnten Ritus ist nicht etwa ein Übertritt zur reformirten Kirche beabsichtigt — eben so wenig, als es für ein Mitglied der bisherigen reformirten Kirche Übertritt zu unserer Confession sein soll, daß es nun so, wie wir, am Altare und bei brennenden Kerzen, das heilige Mahl genießen wird. Nur dazu soll die Übereinstimmung der bisherigen zwei getrennten Confessionen im Gebrauche des ursprünglichen Abendmahls-Ritus führen, daß sie künftig aufhören zwei zu sein, daß sie ihre bisherige Unterschiedsbenennungen aufgeben und nur Eine evangelisch-christliche Kirche darstellen.

So wie ich nun hoffen darf, daß meine Hochwerten Herrn Brüder diese selbe und würdige Ansicht der vom Landesvater lieblich gewünschten Confessions-Vereinigung mit mir teilen, bin ich auch der guten Zuversicht, daß niemand unter uns verabsäumen werde, möglichst mitzuwirken, daß das Ziel eines so ächt christlichen königlichen Wunsches nach und nach unter Anwendung wahrer Pastoral-Klugheit erreicht werde. Schon habe ich mehrmals bei dem Collegium, in welchem mir mein Wirkungskreis in geistlichen Angelegenheiten der Provinz angewiesen ist, die Freude gehabt, von Seelsorgern zu lesen, denen es ohne allen Widerspruch gelang, den ursprünglichen vom Heilande selbst herrührenden Abendmahlsritus bei ihren Gemeinden einzuführen. Natürlich fällt mir dann der Gedanke ein: O wenn doch auch unsere Synode, die gewissermaßen allen übrigen in Pommern ein Vorbild sein sollte, bald ähnliche Beispiele aufzuweisen hätte! Wie große Freude würde mir das verursachen! Ich finde mich daher in meinem Herzen gedrungen, diese heilige Angelegenheit Ihren bürgerlichen Herzen nahe zu legen. Allerdings gehört zur

Ausführung des herrlichen Plans, daß der Seelsorger die Gemüter seiner Anvertrauten in Kanzelvorträgen, Beichtandachten, Katechisationen, Confirmandenunterweisungen und im Umgange mit seinen Gemeindegliedern dazu vorbereite, auch die Schulhalter dazu instruiren, was sie, wenn sie über das fünfte Hauptstück des Katechismus lehren, hierüber der Jugend einzuflößen haben. Aber einer langen Zeit bedarf es doch wahrlich zu einer solchen Vorbereitung nicht, wenn sie nur recht deutlich und herzlich aus der Bibel selbst mitgeteilt wird. Hat denn ein Seelsorger bei seiner Gemeinde das gebührende Ansehen und Vertrauen, so wird es ihm nicht schwer werden, bei seinen lieben Pfarrkindern durch eine feierliche Abkündigung eine frohe Erwartung zu erregen: „An dem und dem Tage werden wir den Anfang machen bei dem heiligen Abendmahle Brot zu gebrauchen, wie es der teure Erlöser gebrauchte, und beim Genuß das Brot zu brechen, wie es der Heiland brach und seinen Jüngern gab. Freuet euch dazu, meine Lieben! Denn wir werden uns dadurch der Beobachtung dessen, was er, unser ewiger Seelenfreund, vorschrieb, mehr nahen. Dann wird auch jeder, der das heilige Mahl genießt, den gesegneten Kelch selbst in seine Hand nehmen und zum Munde führen, den Kelch des Neuen Testaments in seinem Blute.“

Vortrefflich würde es sein, wenn der Bruder, der es in dieser Art einführen will, deshalb vorher mit seinem Confessionarius Abrede träfe, der dann dorthin käme, um zum erstenmal in solcher Art die heilige Communion zu feiern, und sie zuerst dem Seelsorger des Orts, hiernächst aber der ganzen Communicanten-Versammlung nach dem mehrerwähnten ursprünglichen Ritus ausspendete.

Ich kenne keinen unter uns, der nicht ein hinlängliches Ansehen und Vertrauen bei seiner Gemeinde hätte, um sie mittelst eines weisen und liebevollen Verfahrens dahin zu lenken, daß sie sich nicht nur die Einführung der so zu feiernden Communion gefallen lassen, sondern sie auch (wenn nur alles dabei recht würdevoll und rührend eingerichtet wird) wünschen und lieb gewinnen würde.

Das fördere Gott, der segensreiche Vater des Guten, und bereite dazu die Herzen durch den Geist der himmlischen Wahrheit und Liebe. Engelken.

Beilage IV. Bericht des Konsistorialrats Engelken an Oberpräsident Sack über Verhandlungen mit der französisch-reformierten Gemeinde in Stettin wegen Annahme der Agende vom Mai 1824.

Stadtsuperintendentur Stettin Tit. V Nr. 5 (Acta der Stettinschen Stadtsuperintendentur betr. Einführung der neuen Liturgie und Agende.)

Am 26ten April d. J. wurde . . . mit dem Herrn Prediger Riquet conferirt, ihm dabei die Erklärung der hiesigen evangelischen Geistlichkeit vom 14ten April d. J. mitgeteilt und der Anfang gemacht, sich gleichfalls hinsichtlich der Annahme und Einführung zu erklären. Er war zwar nicht abgeneigt, die neue Liturgie, jedoch nur den Auszug derselben einzuführen, stellte aber dabei vor, daß er sich darüber, sowie über die Annahme der neuen Agende erst dann werde erklären können, wenn er zuvörderst von der Prenzlowschen französisch-reformirten Synode, mit welcher er im Verbande stehe, ein Gutachten über den Gegenstand werde angezogen und auch mit seinem hiesigen Presbyterio werde darüber Rücksprache gehalten haben, weshalb er darauf antragen müsse, ihm die dazu nötige Frist zu verstaten . . .

Falls die hiernach erwartete Final-Erklärung des Herrn Predigers Riquet auch nur mit Vorbehalt gewisser Modifikationen, unter welchen er die Agende einführen möchte, bejahend erfolgen sollte, sehe ich doch schon der erwünschten Stunde entgegen, da auch hier in Stettin dem wohlthätigen Eifer Ew. Excellenz in Beförderung dieser Angelegenheit wird entsprochen werden können, so daß alsdann auch

die Prediger der hiesigen Civil-Gemeinden die Agende einführen werden, wie es von den hiesigen Divisions-Predigern auf den Grund der Kabinettsordre vom 14ten Februar 1822 vorlängst geschehen ist. (Zybell-Jacobi hat sich jüngst um Zustimmung an den Magistrat und die Stadtverordneten als Patrone gewandt, doch erklärten sich diese für nicht competent. Die übrigen drei Gemeinden sind nach Kräften bestrebt, Sängerkhöre zu bilden, um dann die Liturgie einzuführen.) Am Ottofeste ist in der St. Jakobikirche, welche bereits ihren eignen Sänger-Chor hat, die Liturgie ganz vollständig, . . . in den übrigen 3 Kirchen aber, denen es daran noch fehlt, der Auszug in Anwendung gesetzt worden. Engelken.

Beilage V. Protokoll über die Einführung der Agende in Stettin vom 10. August 1825.

Wie Beilage IV.

Stettin den 10ten August 1825 in der Amtswohnung des hiesigen Directoris Ministerii. Protokoll betreffend eine definitive Beratung der hiesigen evangelisch-deutschen Civil-Geistlichkeit wegen Einführung der erneuerten Agende und Liturgie.

Die Mitglieder der gegen benannten hiesigen evangelischen Geistlichkeit hatten sich bereits bei ihrer Zusammenkunft am 14ten April 1824 sämmtlich von dem ächt evangelischen Inhalte der Agende überzeugt, welche . . . zum Besten der evangelischen Kirchengemeinden . . . nach und nach eingeführt werden soll. Nur machten sie damals ihr Anerbieten, die Einführung auch hier zu realisiren, von der einzigen Bedingung abhängig: Wenn die Agende auch bei der hiesigen französischen Gemeinde eingeführt würde.

Da indessen der Prediger der hiesigen französischen Gemeinde erklärt hatte, daß die besondere Presbyterial-Verfassung in der französischen Colonie solches nicht verstatte, und nachmals die Geistlichkeit der deutschen Gemeinden durch eine allgemein geltende Cabinetsordre dafür gesichert worden war, durch einen etwaigen Übertritt ihrer Gemeindeglieder zur Mitgliedschaft der französischen Gemeinde an ihren Parochial-Gerechtsamen nicht gekränkt zu werden, so blieb gegen die wirkliche Einführung der erneuerten Agende und Liturgie bei den deutschen Kirchen-Gemeinden nur noch die Besorgnis übrig, daß die Einführung bei den Gemeinden selbst noch Widerspruch finden würde. Nachdem aber Sr. Majestät der König durch die . . . Cabinetsordre vom 28ten Mai d. J. Ihre landesväterliche fromme Absicht, die Einführungs-Angelegenheit aufs neue der evangelischen Landes-Geistlichkeit und den Kirchen-Gemeinen ans Herz zu legen, und durch die Hoffnung zu motiviren, geruhet haben, daß die noch übrigen Pfarrer auch nachfolgen werden, und da Sr. Majestät die Annahme der Agende als einen Beweis des Vertrauens . . . ansehen wollen, so hat sich die gesamte Geistlichkeit der hiesigen deutschen evangelischen Gemeinen zur Annahme besagter Agende bereit erklärt und den elften September als den 15ten Sonntag post Trinit. zur Einführung desselben festgesetzt.

Beilage VI. Der Rat Stralsund bekundet sein jus liturgicum unter dem 6. Dezember 1824.

Konsistorium Stettin. Generale Tit. III Sect. III Berichte der Superintendenten ad Circulare Consistorii vom 19. August 1825 . . . mit den Erklärungen der Geistlichen auf die 3. Umfrage über Annahme der erneuerten Agende.

Auf die von dem Ehrw. Ministerium unterm 25. v. M. gemachte Anzeige, kann ein Hochedler Rat demselben nur um so mehr sein Bedauern zu erkennen geben, daß die über das dem Magistrat hieselbst zustehende Recht der Liturgie abgegebene

Außerung von dem Königl. hohen Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten auffallend und einer Berichtigung durch das übergebene und hiebei zurückfolgende Konsistorialreskript vom 29. October d. J. bedürftig gefunden worden ist; da bekanntlich das jus liturgicum nach den Grundsätzen des Kirchenrechts nicht zu den iuribus majestaticis circa sacra gehört, das preußische allgemeine Landrecht mit diesen Grundsätzen übereinstimmt, wie denn auch Sr. Königliche Majestät gerade bei den wegen einer neuen Liturgie eingeleiteten Verhandlungen ein Majestätsrecht nicht angewendet hat. Da übrigens das Recht der Liturgie nicht nur im Erbvertrage von 1615 § III in fine ausdrücklich anerkannt, sondern auch seit Einführung der Kirchenreformation in hiesiger Stadt von einem hochedeln Rat ununterbrochen durch unzählige allgemeine und besonders öffentliche solenne Verfügungen und Handlungen ausgeübt worden und dadurch auch für die Zukunft hinlänglich begründet ist, so findet derselbe keine Veranlassung, specielle Nachweisungen über die Existenz dieses Rechtes zu geben, zumal es genügen muß, wenn das ehrw. Ministerium sich gegen die höhere Staatsbehörde auf die allgemeine Verbindlichkeit, bestehende Verhältnisse für rechtlich bestehend anzunehmen, sich beziehet: Den höheren Behörden selbst aber die Gerechtsame des hiesigen Magistrats und der Gemeinden in kirchlichen Angelegenheiten vorlängst entwickelt und durch Sr. Königl. Majestät Immediatverfügung commissarische Verhandlungen über diese Gegenstände eröffnet worden sind. Daß übrigens die Untertanenpflicht und Treue gegen den Landesregenten nur durch Beobachtung der gesetzlichen Rechte eines jeden Teilnehmers an dem Staatsvereine bewiesen werden kann, darüber bedarf es gegen das Ehrwürdige Ministerium einer näheren Äußerung nicht. Stralsund, den 6. December 1824. Senatus.

Sr. Hochwürden dem Herrn Superintendenten Dr. Droysen, hieselbst.

Beilagen VII. Mohnikes Briefe zum Agendenstreit in Stralsund.

Acta der Generalsuperintendentur von Pommern betr. die Verbesserung der Liturgie und Agende in der evangelischen Kirche Tit. II Sect. II Nr. 1 Kirchen- und Religions-Gebräuche, Ceremonien und Feste.

a) An Bischof Ritschl, Stettin, Stralsund, den 14. Februar 1829.

Mein hochverehrter Freund! Sie erhalten die in Ihrem gütigen Briefe vom 4. Februar geforderte Charakteristik der hiesigen Gegner der Agende. Ich habe sie nach bestem Gewissen und Wissen gegeben und glaube, daß die Zeichnung nicht ganz unähnlich ist. Sie sehen, daß von den sämtlichen Individuen Gutes, von mehreren recht viel Gutes zu sagen ist — um so mehr ist es zu bedauern, daß, wenn sie in pleno auftreten, manches und recht vieles Verkehrte herauskommt, wie sich dieses nicht bloß in der Agenden-Angelegenheit, sondern schon in vielen sonstigen Fällen und Kämpfen mit der Regierung gezeigt hat. Ich habe, weshalb ich recht sehr um Verzeihung bitten muß, die Beilage im Concept senden müssen, weil ich nicht Zeit hatte, sie abzuschreiben und Sie nicht länger warten lassen wollte.

Der mir gewordenen Verfügung des Consistorii gemäß habe ich gehandelt — die Herren sind durch dieselbe an ihrer empfindlichsten Seite berührt — denn nichts scheuen mehrere von ihnen so sehr als sich einzeln zu äußern. Sie werden, wie ich schon erfahren habe, nicht Folge leisten, sondern bei dem Consistorio mit einer Genvorstellung einkommen, des Inhalts:

1) daß es verfassungswidrig sei, von den Stralsundischen Geistlichen zu fordern, daß sich jeder Einzelne über diese oder jene Sache äußern sollte. Die hiesige Geistlichkeit sei ein Collegium und nur allgemein collegialische Erklärungen können von ihr abgegeben werden, welchen sich selbst die Minorität unterwerfen müßte. Mit

dieser Behauptung kämpfen sie selbst gegen ihren Superintendenten, der, wie sie behaupten, nur *primus inter pares* sei, und sich in nichts ohne sie einzulassen habe. Hiemit hängt es denn auch zusammen, daß Alles und Jedes, was von der Consist. Behörde kommt, erst dem Magistrat zur Genehmigung vorgelegt wird. Wie die Conduitenlisten eingeführt wurden, traten die Herren mit dieser Behauptung auch gegen die Regierung auf und wollten namentlich mir, der ich damals die Superintendentur-Geschäfte verwaltete, die Abreichung der Conduitenlisten, wodurch sie verletzt würden, inhibiren, und verklagten mich auch bei dem Magistrat sogar. Dieser aber bedeutete sie und bat mich, die Conduitenlisten doch recht bald abzugeben, damit er Friede bekäme.

2) Soll das Consistorium gebeten werden, sich keines Commissarii zu bedienen, sondern sich mit dem Strals. Ministerium selbst einzulassen. *Procul a loco procul a fulmine*, denkt mancher.

3) Wird man vorstellig machen, daß namentlich ich nicht als Commissarius agiren könne, weil ich beim Eintritt in die Regierung versprochen hätte, in keiner Strals. Angelegenheit zu arbeiten, auch selbst Strals. Geistlicher sei. Mit diesem Geschwätz sind sie bei den Conduitenlisten auch schon gegen den Magistrat aufgetreten, der sie gehörig belehrt hat, was aber nicht von Wirkung gewesen ist. Die Sache ist falsch und weiß Gott, was ihnen vom Hörensagen zugekommen sein mag. Wie bei der Organisation der hiesigen Regierung 1818 mit dem hiesigen Magistrat wegen meines Eintritts in die Regierung theils vom Herrn Oberpräsidenten, theils von mir verhandelt wurde, äußerte der Rat, daß er gegen den Eintritt in die Regierung nichts habe, jedoch daß dieser mein Eintritt den Rechten der Stadt in geistlichen Sachen unnachtheilig bliebe, welches auch aus den Organisationsacten des königl. Oberpräsidii hervorgehen wird. Demzufolge habe ich, wenn Strals. Privilegien und Gerechtsame zur Sprache kamen, mich des Actirens enthalten — aber keineswegs alle Stralsundischen Sachen von der Hand gewiesen, sondern im Allgemeinen sie wie alle anderen bearbeitet, was ich mir auch nicht werde nehmen lassen. Hier ist die Behauptung der Herren eben um so weniger anwendbar, weil es ein Commissarium ist, worum es sich handelt, ein Commissarium, das ich schon seit einem Jahr gehandhabt habe, gegen welches der Magistrat, der doch wohl seine Gerechtsame am besten kennt, nichts einzuwenden gehabt hat. Ich schreibe Ihnen dieses, mein hochverehrter Freund, damit Sie beim Eingange der gedachten Gegenvorstellung sogleich den Stand der Dinge übersehen können. Das Consistorium wird schon wissen, was es zu tun hat, und die Herren in ihre Schranken verweisen. Sie sehen aber, mein hochverehrter Freund, welchen schweren Stand ich hier habe, vielleicht den schwersten von allen Consistorialvertretungen in der Monarchie.

Die Post geht — ich schließe daher ganz kurz mit den heißesten Glückwünschen an Sie und Ihre verehrte Gattin von mir und meiner Frau. Ein Brief von Emilie an Ihre liebe Marie liegt bei.

Mit der innigsten Verehrung und Liebe.

Ihr Mohnike.

b) An Bischof Ritschl, Stettin, Stralsund, den 7. März 1829.

Mein hochverehrter Freund! Ich danke Ihnen herzlich für die Mittheilung der Gegenvorstellung des Superintendenten Droysen und des Pastors Ziemssen, denn diesen beiden Herren gehört die Autorschaft. Die letztere hat sie gemacht und der erstere in seiner Schwäche unterschrieben. Die anderen haben sie erst gesehen, nachdem sie längst in Ihren Händen war. Die Widerlegung des Inhalts konnte mir nicht schwer werden, und ich warf sie, soweit ich das Remissorium erhielt, sogleich auf das Papier. Meine gutachtliche Äußerung am Schluß über den ferner einzu-

schlagenden Gang kann ich auch nur gegen Sie, mein innig verehrter Gönner und Freund, widerholen — es würde für diese Sache und für die Folgezeit von unendlichem Nachteil sein, wenn das Consistorium von seinem eingeschlagenen Wege zu Gunsten der Opponenten auch nur einen Schritt breite abwicke. Recht ernst muß den Herren sogar ihr wunderliches Geschwätz vorgehalten werden, damit sie sich schämen, die Consistorial-Verfügung dem Magistrat vorzulegen. Dies werden sie tun, und es kann leicht dahin kommen, daß der Magistrat ihnen alsdann auch das Verständnis öffnet und sie anweist, der Aufgabe Folge zu leisten. Sie sehen, welch ein wunderliches Procediren hier stattfindet. Davon halten Sie sich überzeugt, daß dieser Zwischenact auf die Agenden-Angelegenheit selbst keinen Einfluß hat, aber deren bin ich gewiß, daß, wenn es zu den einzelnen Erklärungen kommt, einige so laufen, daß sie eben sowohl bejahend denn als verneinend werden betrachtet werden können. Der Superintendent gehört selbst zu denen, die, um nur aus der Sache zu kommen, gern Ja sagten. Der Ziemssen setzt ihm so sehr zu, und der schwache und eitle Mann folgt diesem blindlings. Er selbst scheut am meisten die eigene Erklärung. Teilen Sie mir doch die Verfügung abschriftlich mit, damit ich in Kenntnis von allem bleibe. Es kann sein, daß die Gegner anfänglich sogar auf den Gedanken kommen, sich an das Ministerium in Berlin zu wenden, wenigstens wird der Eiferer Ziemssen, der Concipient dieser Schreibereien, es vorschlagen: Aber auch selbst dieses würde nicht schaden, weil dann doch der Fuchs aus dem Bau kommen würde.

Ich bin im Begriff, soeben zu einer Geschäftsreise nach meiner Vaterstadt zu schreiten, meine Frau wird mich begleiten. Sie sehen also, daß es mit ihrem Befinden doch bedeutend besser ist, ihre Augen leiden noch sehr.

Ihrer verehrten Gattin empfehlen wir alle uns sowie Ihnen auf das Herzlichste. Emilie grüßt Ihre liebe Tochter. Ich aber bin mit der herzlichsten Hochachtung und Liebe unwandelbar Ihr treuester Verehrer Mohnike.

c) An Bischof Ritschl, Stettin, Stralsund, den 21. November 1830.

Mein hochverehrtester Gönner und Freund! Tandem bona causa triumphavit! Danken Sie es unserer Bürgerschaft, welche den Rat auf das dringendste aufgefordert hat, die halsstarrigen und trotzigen Geistlichen zur sofortigen Annahme und Einführung der neuen Agende anzuhalten, und, wie ich aus sicherer Quelle weiß, mit dem Zusatz: Wenn auch einige Herren davon gingen — die Stadt erhielte schon neue Prediger wieder. Da mußte denn der Rat sein Temporisiren, Tergiversiren und Sophistisiren aufgeben — und zum Märtyrertum waren die Herren Z. und Consorten doch auch nicht gestimmt. Es fiel mir auf, daß seit einiger Zeit mehrere unserer achtungswertesten Bürger und fleißigsten Kirchenbesucher zu mir kamen, sich über die Agende und ihren Gebrauch in meiner Kirche äußerten — und zwar so günstig, daß sie die neue Form des Gottesdienstes der früheren weit vorzogen, auch kamen sichtbar mehr Leute in die Kirche. Vor dem Jubelfest war die Agende dem Volk eigentlich gar nicht bekannt gewesen, und es war eine Unwahrheit, wenn die Gegner vorgaben, die Gemeinden seien gegen das Buch, und der Rat gleichfalls vorgab: Er könne der Gemeinden wegen keine kräftigeren Schritte tun. Um die Sache noch mehr unter das Volk zu bringen, sprach ich mich in einer Zeitschrift Sundine über Union und neue Agende aus. Die Nummern 42 und 43 enthalten das Betreffende — das Blatt wird in Stettin gehalten — der Oberpräsident hat es namentlich. Nun hat der Magistrat vor einigen Tagen eine Verfügung erlassen, des Inhalts: Er habe nach gehöriger Communication mit der Bürgerschaft (gleich als ob diese sich leidend bei der Sache verhalten hätte) und nach Besprechung mit der Geistlichkeit sich entschlossen die Agende anzunehmen (gleich als hat

er es aus Patriotismus getan): Am ersten Adventssonntage möge sie doch eingeführt werden — die Geistlichkeit solle sich über den gleichförmigen Gebrauch in den sämtlichen Kirchen beraten und ihm das Projekt zur Genehmigung vorlegen. Jetzt werde ich wohl wieder zutreten müssen, damit nicht neues dummes Zeug entsteht. Und nun kann ich es auch wieder, da die Annahme geschehen ist, mithin mein Commissarium seine völlige Endschaft erreicht hat. Über die sogenannten leges habe ich freilich noch zu berichten — doch dieses kann als für sich betrachtet werden. Ich habe diesen legibus schon seit langem entgegengesehen. Vor dem Neujahrstage wird nun wohl aus der allgemeinen Einführung nichts werden, denn die Herren haben größtenteils nicht einmal das Buch, so viel auch darüber verhandelt worden ist. Meine drei Exemplare cursiren überall herum. Daß ich jedoch am Jubeltage mich der Agende bedient und sie beibehalten habe, ist den Herren des Rats und der Geistlichkeit sehr verdrießlich gewesen und ist es ihnen noch — aber hätte ich dieses nicht getan, so würde der entscheidende Schritt der Bürgerschaft nicht geschehen sein . . . Mit der innigsten Hochachtung und herzlichster Liebe stets Ihr gehorsamster Diener, Freund und dankbarster Verehrer Mohnike.

Beilage VIII. Schreiben des Bischofs Ritschl vom 17. November 1831 an Superintendent Bartsch-Kagendorf.

Abschrift in Acta der Generalsuperintendentur von Pommern betr. die Verbesserung der Liturgie und Agende in der evangelischen Kirche Tit. II Sect. II Nr. 1.

Ew. Hochwürden werden nächsten eine Verfügung des Königl. Konsistoriums erhalten, worin Sie aufgefordert werden, dahin zu wirken, daß die 6 Prediger Ihrer Diözese, welche die erneuerte Agende noch nicht angenommen haben, sie annehmen. Es sind die einzigen unter unsern 700 pommerschen Geistlichen, welche sich in dieser Angelegenheit isoliren. Nach meinem Dafürhalten ohne triftigen Grund, nachdem in der neuesten Ausgabe der Agende alle hauptsächlichsten Wünsche und Einwendungen berücksichtigt worden sind und niemand sich mehr beschweren kann, daß die Agende ihm drückende Fesseln anlege. Meinetwegen möchten die Herren immerhin auf ihrem Sinne beharren, da das Heil der Seele nicht von einer Agende abhängt, wenn ich nur nicht besorgen müßte, daß am Ende von oben her Maßregeln beliebt werden, die ich sehr ungern eintreten sehe. Schon vor einiger Zeit deutete das Königl. Ministerium auf eine Emeritierung dieser 6 Amtsbrüder hin, für den Fall, daß sie auf ihrem Eigensinn beständen, und wenn ich gleich bisher alles strengere Einschreiten zu verhüten gesucht habe und gewiß auch ferner alles anwenden werde, um keine Agenden-Märtyrer entstehen zu lassen, so kann ich doch nicht wissen, ob ich unter allen Umständen mit meiner Meinung durchdringen werde. So wie ich diese Zeilen überhaupt nur auf eine ganz vertrauliche Weise an Sie schreibe, so wollen Sie diese letzte Äußerung besonders als eine rein confidentielle betrachten, die ich nur deshalb gegen Sie ausgesprochen, damit Sie von der Wichtigkeit der Sache und Ihres Auftrags überzeugt und sich geneigt fühlen möchten, Ihre guten Dienste nicht zu ersparen und das freundschaftliche Verhältnis, welches zwischen Ihnen und Ihren Synodalen besteht, zur Erledigung des Gegenstandes möglichst zu benutzen. Ich lege ausdrücklich auf dies freundschaftliche Verhältnis ein Gewicht und werde Ihnen nie raten, stürmisch, drohend, mit einem Worte „ungeistlich“ zu Werke zu gehen. Aber vielleicht sind wenigstens einige ihres Widerspruchs müde und wünschen nur eine Gelegenheit, um sich mit Ehren zurückziehen zu können. Diese Gelegenheit wollen Sie ihnen nicht entziehen und zwar scheint mir ein schriftliches Verhandeln schwerlich, wohl aber ein mündliches zum Ziel führen zu können. Sollten Sie wegen der kurzen Zeit,

die erst seit Ihres Amtsantritts verflossen ist, bisher noch nicht im Stande gewesen sein, für diese Sache zu wirken und vielleicht auch in den nächsten Wochen besonders wegen der Jahreszeit nicht dazu kommen können, so dürfen Sie es nur auf die Ihnen zugehende Verfügung dem K. Konsistorium berichten und zu erkennen geben, daß man Ihnen die zur Behandlung der Angelegenheit erforderliche Frist gönnen möge. Gott gebe, daß es Ihnen gelingt, den Zwiespalt zu beenden.

Beilage IX. Immediateingabe an den König von Maximilian Mila, Archidiakon am Dom in Cammin, Heinrich Dummert, Prediger zu Trieglaff, Friedrich Meinhof, Prediger zu Drosedow, Carl Haenicke, Prediger zu Nehmer, August Wilhelm Maresch, Prediger zu Jassow betr. die Erbauungsstunden, Kammin am 25. April 1830
Abschrift. Konsistorium Stettin Tit. II Sect. I Nr. 1 Acta der Generalsuperintendentur von Pommern betr. das Conventikelwesen.

Wir bezeugen hiermit feierlich Folgendes:

1) Die Freunde der Erbauungsstunden in unserer ganzen Gegend haben keine andern religiösen Überzeugungen als diejenigen, welche sich in den symbolischen Büchern unserer Kirche klar und deutlich ausgesprochen finden, ausgenommen, daß ein verhältnismäßig geringer Teil derselben nur zu solchen Predigern, welche das reine Evangelium verkündigen, und einen hiermit übereinstimmenden Lebenswandel führen, sich hält, insbesondere nur von ihnen die heiligen Sacramente empfangen will. 2) Wenn gleich in dieser, daß wir es wiederholen, nur bei dem geringsten Teile sich findenden Ansicht eine Abweichung von dem 8. Artikel der Augsburgischen Confession liegt, so können wir doch nicht verkennen, daß die Leute hierbei einen ernsten und redlichen Grund haben und daß es ihnen allein darum zu tun ist, das treue Bekenntnis evangelischer Wahrheit, auf welches sie zu leben und zu sterben gedenken, von der Stelle zu hören, von wo sie es nach den heiligsten Verpflichtungen zu hören erwarten dürfen. Übrigens hat dies ihr Verlangen zum allergrößten Segen unsrer Kirche gedient, indem sehr viele Geistliche angefangen haben, lauterer und vorsichtiger zu wandeln. 3) Die Freunde der Erbauungsstunden sind, insofern sie nicht teilweise durch Mangel an Vertrauen von ihrem Prediger geschieden werden, die fleißigsten Besucher der Kirche. Sie finden sich auch am häufigsten beim Genusse des heiligen Abendmahles ein und bezeigen bei allen Gelegenheiten die größte Liebe zum Worte Gottes. 4) Sie betätigen dieselbe auch, indem sie sich durch einen rechtschaffenen, gottseligen Wandel auf das Vorteilhafteste auszeichnen. 5) Wenngleich wohl über dieselben von manchen Seiten böse Gerüchte verbreitet werden, so haben diese, wie einige von uns bei genauer Untersuchung vielfältig gefunden, teils in Verdrehung von Tatsachen, teils in den offenbarsten Unwahrheiten ihren Grund.

Daß Ew. an diesen Leuten die allergetreuesten Untertanen haben — Untertanen, welche willig Gut und Blut für den Thron zu opfern bereit sind und welche den Segen Gottes für Ew. Königl. Majestät . . . erflehen, kann hiernach keiner Versicherung bedürfen. Denn es liegt zu Tage, daß sie in wahrer Gottesfurcht wandeln, und wo dieses waltet, da und nur da wird sich auch die unverbrüchliche Treue gegen den von Gott gegebenen Landesvater finden! Ew. Majestät werden aber, daß wir uns zuversichtlich, diese getreuen Untertanen in ihrer äußeren und inneren Not nicht verlassen, vielmehr unser Flehen erhören und in Allerhöchsten Gnaden befehlen: Daß die gemeinschaftliche christliche Privaterbauung nicht durch Zwangsmaßregeln gehindert werde.

Beilage X. Revers Heinrichs v. Below, Seehof, den 21. März 1836

Konsistorium. Generalsuperintendentur Tit. II Sect. I Nr. 14 betr.
Separatistenwesen

Die von dem in und bei Seehof vorgefallenen Ereignisse bei der Königl. Regierung zu Coeslin eingegangenen neuesten Anzeigen, nach welcher nicht nur außerkirchliche Zusammenkünfte stattgefunden, sondern auch mehrere Einwohner ihre Kinder selbst getauft haben und ein im Regierungsbezirk Posen angestellt gewesener Prediger Lasius die Absicht haben soll, eine neulutherische Gemeinde zu bilden — haben den unterzeichneten Präsidenten veranlaßt, sich persönlich hierher zu begeben, um mit dem Herrn von Below in eine Unterredung über die gedachten Vorfälle einzugehen und die Aufrechterhaltung der bestehenden gesetzlichen Vorschriften zu bewirken, ohne daß es eines Untersuchungsverfahrens und der Verhängung von Strafmaßregeln bedürfe.

Der Prediger Lasius ward nicht angetroffen, es ist bekannt, daß er sich gegenwärtig in Versin im Rummelsburgischen Kreise aufhält. Herr von Below glaubt, daß er diese Gegend verlassen und sich ins Ausland begeben wird. Hierdurch wird die Besorgnis, daß durch ihn der kirchliche Friede gestört werden könnte, entfernt werden.

Dem Herrn von Below ward ans Herz gelegt, dahin zu wirken, daß keine Trennung in der Kirche erfolge, vielmehr sich zu bemühen, den glücklichen Zustand der kirchlichen Einigkeit nach seinen viel vermögenden Kräften zu fördern. Insbesondere möge er alle Sorgfalt darauf verwenden, daß die Bewohner der Umgegend sich der eignen Austeilung des heiligen Abendmahles, der Confirmation, der Trauungen und der Taufen, mit Ausnahme wirklicher Nottaufen, enthielten.

In Betreff der außerkirchlichen Betstunden ward von dem Herrn von Below unter Bezugnahme auf seine von ihm unterm 17. Febr. v. J. bei der königl. Regierung eingereichte Vorstellung der Wunsch ausgedrückt, daß ihm von derselben die Erlaubnis zur Haltung von Religionsübungen in seinem Hause mit Zulassung anderer, nicht zu seiner Familie und seinem Hausstande gehörigen Personen erwirkt werden möge. Er erklärte dabei, daß in diesen Versammlungen keineswegs das heilige Abendmahl ausgeteilt, noch die Confirmation, Trauung oder Taufe vorgenommen werden sollten.

Es wird hierbei bemerkt, daß der Herr von Below während vorstehender Verhandlung mit der größten Ehrfurcht vor Sr. Majestät unserm Allergnädigsten Könige und Herrn, sowie mit Gehorsam und Hochachtung gegen die vorgesetzten Behörden sich benommen und ausgedrückt hat. Wiederholentlich gab er die Versicherung, daß sein aufrichtiger Wille sei, sich den Bestimmungen der hohen Behörden zu unterwerfen und den Beweis zu geben, daß er ein eben so getreuer Vasall Sr. Königl. Majestät als ein guter Christ sei, der vor seiner Obrigkeit die schuldige Achtung fühle . . . Heinrich von Below. Fritsche.

Beilage XI. Promemoria Pfarrer Gaedekes-Wollin vom 19. Februar 1841 Akten wie Beilage X.

Auf unsere Eingabe vom 8. October v. J. betreffend Feststellung des lutherischen Lehrbegriffs bei unseren Gemeinden, eröffnete uns Sr. Hochwürden, Herr Bischof Dr. Ritschl, heute hierselbst die erfreulichen Gesinnungen unseres jetzigen geistlichen Herrn Ministers. Wir erfuhren mit Freude, wie derselbe in Übereinstimmung mit den allerhöchsten Intentionen Sr. Majestät es seine nächste und eifrigste Sorge sein lasse, die Angelegenheiten unserer evangelischen Landeskirche aus dem jetzigen, größenteils vagen, auch drückenden Zustande zu weiterer, wills Gott, gedeihlicher Entwicklung zu führen. Wir waren in dieser Hinsicht von den

wohlmeinenden Absichten unsers teuren Königs längst überzeugt und freuen uns nur zu hören, daß auch der Herr Minister in dieser Weise der Kirche Bestes zu erstreben sucht.

Wenn indessen laut der Aussagen des Herrn Bischofs der Herr Minister unsere gehorsamste Eingabe nur als einen Privatwunsch einzelner Kirchenglieder betrachtet, den man nicht gewähren könne, weil er für die ganze evangelische Landeskirche nicht annehmlich sei, und uns vielmehr auf die baldige Entwicklung der ganzen Kirche vertröstet, als in welcher denn auch unsere Wünsche ihre Erledigung finden würden: So müssen wir bekennen, daß wir mit dieser Meinung des Herrn Ministers nicht wohl einverstanden und also auch mit dieser Vertröstung nicht zufrieden und beruhigt sein können. Wir erlauben uns, unsere Gegengründe, wie wir sie dem Herrn Bischof auch mündlich zu entwickeln versucht haben, gehorsamst in folgender Weise aufzustellen:

1) Wir können nach der Weise, wie wir in unserer Eingabe unsere feste und herzliche Überzeugung von der reinen, göttlichen Wahrheit des lutherischen Lehrbegriffs ausgesprochen haben, für unsere ursprünglich lutherische pommersche Kirche, speciell für unsere Gemeinden von einer kirchlichen Entwicklung kein Gedeihen hoffen, die nicht auf dem Grunde der lutherischen Symbole stattfindet. Würde die in Aussicht gestellte Entwicklung der Kirche auch im Sinne der hohen und höchsten Behörden eine solche lutherische sein, so stünde die Gewährung unserer ersten ergebnen Bitte, jener nicht hinderlich entgegen, könnte dieselbe vielmehr nur fördern. Ist die Entwicklung eine andere, so müssen wir offen gestehen, daß wir um Gottes und seines Wortes willen durchaus nicht in dieselbe eingehen oder ihr unsere Hand bieten können.

2) Welchen Fortgang die Entwicklung der Kirche nun auch haben möge, so können bis dahin, daß dieselbe zu irgend einem, wenn auch nur provisorischen Abschluß gekommen ist, Jahre vergehen. Der Zustand unserer Gemeinden ist aber von der Art, daß wir jetzt sogleich irgend einer bestimmt ausgesprochenen Anerkennung der lutherischen Lehre in unseren Gemeinden dringend bedürfen. Es ist uns hierbei um die tüchtigen Gemeindeglieder zu tun, welche von Bedenken hinsichts des rechtlichen Bestandes ihres lutherischen Bekenntnisses angefaßt sind. Ohne eine solche Anerkennung müssen wir fürchten, daß die Verwirrung überhand nimmt, und wir können nicht sagen, wie weit. Eine Woche ist hier ein langer und bedeutsamer Zeitraum, in dem viel Unheil geschehen kann.

3) Laut einer neueren Allerhöchsten Cabinets Ordre haben die separatistischen Prediger das Recht, mit den Ihrigen ungehindert zu verkehren. In Folge dessen ist ihres Eindringens in unsere Gemeinden mehr und ihre Wirkungen sind bedeutender geworden — wie uns die Tatsachen schon vorliegen, können wir ihnen gegenüber nicht als solche dastehen, welche lutherische Lehre und Bekenntnis nicht allein persönlich handhaben, sondern an denselben festzuhalten von oben her verpflichtet sind, so fehlt damit unserer Gegenwirkung gegen die Separatisten alle innere Kraft, sie ist wirkungslos, unsere Gemeinden oder wir sind verloren.

4) Sollte die Allerhöchste Cabinets Ordre als ein Schritt zur Anerkennung der Separatisten als lutherischer Kirche angesehen werden müssen und demgemäß die bestimmte Constituierung derselben erfolgen, so bekennen wir, in dem Falle völlig rechtlos zu sein, indem wir nicht wissen, was eine separate lutherische Kirche neben der pommerschen lutherisch gewesen und, wills Gott, wieder völlig lutherisch werden sollenden Kirche bedeuten soll.

5) Dazu kommt die Schwierigkeit in Rücksicht auf unser Einkommen, indem uns durch den Austritt der Gemeindeglieder vieles verloren geht, was uns in unseren Vocationen zugesichert ist.

6) Das Mißtrauen der Gemeinden gegen uns und die Kraft der Separatisten uns gegenüber nährt sich vornämlich an unserem Gebrauch der Agende, und alle Versicherungen rücksichtlich des Bestandes der lutherischen Lehre stehen mit dieser Agende in Widerspruch. Nur durch Verleihung der alten Agende wird jenen Versicherungen das Siegel aufgedrückt.

Wir sind der Meinung, daß wir bei diesen Zugeständnissen der Entwicklung der Kirche nicht hemmend entgetreten, vielmehr hoffen wir, auf diese Weise derselben förderlich zu sein, indem wir auf einem festen Grunde stehend sicheren Schrittes fortschreiten, ohne Gefahr zu laufen, uns in der großen Meinungsverworfenheit von der Wahrheit ganz zu verirren und in diesem Chaos zu verlieren.

Wenn wir es nun auch als einen Übelstand erkennen müssen, daß für uns und unsere Gemeinden etwas gegeben werde, was für die ganze Provinz jetzt wohl nicht gegeben werden kann: So ist doch der Notstand von der Art, daß wir uns durchaus nicht anders zu helfen wissen, als indem wir auf Gewährung unserer drei Bitten vom 8. October a. pr. gehorsamst, aber auf das beständigste beharren: Sicherung des lutherischen Lehrbegriffs im Ganzen durch officiële Auslegung der Allerhöchsten Cabinets Ordre vom J. 1834, Sicherung des lutherischen Rechts unserer Gemeinden durch unsere Verpflichtung auf die lutherischen Bekenntnisse, Sicherung unserer Gewissen und unserer Amtstätigkeit durch Gewährung der alten Agende.

Wo in Vorstehendem in formeller Rücksicht Verstöße vorkommen sollten, wird um gütige Nachsicht gehorsamst gebeten. Die Abfassung ist in Eile geschehen.

Namens der übrigen Beteiligten ganz gehorsamst Gaedcke.

Beilage XII. Ministerium für geistliche Angelegenheiten. Abteilung für die inneren evangelischen Kirchensachen. Berlin, den 28. August 1849

Konsistorium Stettin Tit. II Sect. II Nr. 1 acta d. Generalsuperint. v. Pom. betr. die Verbesserung d. Liturgie u. Agende in d. ev. Kirche.

In der letzten Zeit hat sich in der dortigen Provinz eine Bewegung gegen die Union der evangelischen Kirchengemeinschaften verbreitet, welche in zahlreichen Eingaben von Geistlichen und Synoden, einzelnen Gemeindegliedern und ganzen Gemeinden ihren Ausdruck gefunden hat. Unter den Anträgen, welche in denselben gestellt worden sind, walten zwar mannigfache Verschiedenheiten ob. Im letzten Grunde zielen sie jedoch sämtlich auf die Umgestaltung des bisherigen Begriffs der Union und die Wiederherstellung der durch die Union angeblich zerstörten lutherischen Kirche nach Lehre, Liturgie und Verfassung. Insbesondere ist es die Einrichtung eines lutherischen Kirchen-Regiments in einer besonderen Behörde oder wenigstens in einer lutherischen Abteilung des Consistoriums der Provinz, welche vielseitig gefordert worden ist. Wir haben, getreu der uns von des Königs Majestät übertragenen Verpflichtungen dieser Bewegung unsere ernsteste Aufmerksamkeit gewidmet und eröffnen das Ergebnis unserer Beratungen, unter Bezugnahme auf die Berichte vom 12. Mai und 11. Juli d. J. dem Königlichen Consistorium im Folgenden.

So lebhaft wir auch die Bekenntnistreue anerkennen, welche sich in den vorliegenden Eingaben ausspricht, so wenig haben wir es uns zu verbergen vermocht, daß derselben nicht überall ein gleich großes Maß von Klarheit, Freiheit des Urteils und gründlicher Würdigung der bestehenden Verhältnisse zur Seite geht. Nicht nur ist mehrfach der Gegensatz zwischen Bekenntnis und Bekenntnislosig-

keit gefaßt worden, sondern sogar so weit hat sich die Aufregung gesteigert, daß das Verbleiben unter dem „unirten“ Kirchenregiment als unvereinbar mit der Sorge um die Seeligkeit bezeichnet worden ist. Im Hinblick auf die in Kraft stehenden gesetzlichen Bestimmungen, nach denen die Union eine Aufhebung des Bekenntnisstandes nicht zur Folge haben soll, im Hinblick ferner auf die in weiten Kreisen anerkannte ruhmwürdige Tatsache, daß die pommerische Landeskirche bisher eine fruchtbare Pflanzstätte evangelischen Glaubens und Lebens gewesen ist, dürfen wir Äußerungen solcher Art als die Folgen einer Erregung ansehen, welche hoffentlich mehr und mehr verschwinden und einer gerechten Auffassung weichen wird. Zugleich verkennen wir aber nicht, daß auch von Seiten des Kirchenregiments geschehen müsse, was in seiner Kraft steht, um diejenigen, welche sich jetzt in der Landeskirche beengt fühlen, zu beruhigen und ihren Klagen über Beängstigung ihrer Gewissen den Anlaß zu entziehen, welcher mehrseitig gefunden worden ist. Dies haben wir bereits früher bei dem Antritt unserer Wirksamkeit ausgesprochen und die damals von uns gegebene Zusage halten wir auch gegenwärtig fest im Gedächtnis.

Fassen wir nun die verschiedenen Beziehungen in das Auge, welche in den uns vorliegenden Eingaben hervorgehoben sind, so bedarf es nicht erst einer besonderen Erörterung darüber, daß nach den bestehenden Gesetzen das lutherische Bekenntnis auch innerhalb der Union die Grundlage der pommerischen Kirche und das Princip geblieben ist, welches die kirchlichen Lebensäußerungen zu richten und zu gestalten hat. Hiernach erscheint die von einer Gemeinde in einer feierlichen Erklärung über ihr Verhältnis zu der Union ausgesprochene Ansicht, daß es unter den gegenwärtigen Verhältnissen dem Kirchenregiment möglich sei, z. B. anstatt des lutherischen einen reformirten Katechismus einzuführen, entweder als ein Irrtum oder als die Frucht einer unverantwortlichen Täuschung. Bisher hat die Predigt des Wortes und der Unterricht der Jugend in der christlichen Heilswahrheit sich frei und mit Segen auf dem Boden der Confession und des lutherischen Bekenntnisses entfaltet und daß dies auch ferner geschehen werde, dafür möge den Gemeinden das Gesetz bürgen, an welches das Kirchenregiment durch Pflicht und Gewissen gebunden ist.

Ein zweiter Punkt, an welchen sich vielfach Besorgnisse und Klagen über Gewissendruck angeknüpft haben, ist die bestehende gottesdienstliche Ordnung. Zwar ist schon jetzt solchen Geistlichen und Gemeinden, welche um ihres Gewissens willen von der Agende zu den älteren Ritualien zurückzukehren wünschen, keine billige Rücksicht versagt worden und es hat dies um so mehr geschehen können, als nach einem ächt reformatorischen Grundsatz die Kirche nicht in der Gleichheit der Formen ihr Wesen zu suchen hat. Es hat sich jedoch die Vorstellung verbreitet, daß hiermit nur den Geistlichen eine Concession verwilligt, mithin der Nachfolger nicht verbunden sei, die der confessionellen Richtung der Gemeinde entsprechende liturgische Ordnung auch seiner Seits zu befolgen. Um nun über diese Besorgnisse zu beruhigen, und die uns kund gewordenen Anforderungen mit der allgemeinen Ordnung zu versöhnen, haben wir uns über folgende Grundsätze vereinigt, welche künftig als maßgebend zu betrachten sind. Eigenmächtiges Aufgeben der gesetzlich eingeführten Liturgie ist auch ferner unstatthaft. Wo jedoch in einer Gemeinde sich der Wunsch kund giebt, den Gottesdienst nach Maßgabe der pommerischen Agende feiern zu dürfen, ist ihr dies nicht zu versagen, sobald das Königl. Consistorium sich pflichtmäßig überzeugt hat, daß wirklich die Glieder der Gemeinde sich in jenem Wunsche vereinigen. Um dies zu ermitteln, ist durch den betreffenden Superintendenten eine Verhandlung, jedoch ohne förmliche Abstimmung, zu eröffnen

und wenn sich hierbei der Wunsch der Gemeinde zweifellos herausstellt, über dieses Ergebnis ein Protokoll aufzunehmen, welches nach der erfolgten Bestätigung durch das Königliche Consistorium und mit dem entsprechenden Original-Dekret versehen, in dem Pfarrarchive niederzulegen ist. Die solchergestalt festgesetzte Ordnung ist auch für die Nachfolger im Pfarramt bindend, in deren Verpflichtung mithin das Nötige aufzunehmen sein wird. Daß die voraussichtlich erforderlichen Modifikationen der agendarischen Formulare die Genehmigung der geistlichen Behörde voraussetzen, liegt in dem Wesen der kirchlichen Ordnung, weshalb die betreffenden Pastoren an das Königliche Consistorium ihre Anträge so zeitig zu richten haben, daß dieselben noch vor Eröffnung jener Verhandlung berücksichtigt werden können. Endlich ist in den Fällen, wo in einer Gemeinde selbst Widerspruch entsteht, von dem Superintendenten dem Königlichen Consistorium Vortrag zu erstatten, worauf dasselbe entweder selbst Entschließung fassen oder unsere Entscheidung einholen wird.

Wenn wir hoffen dürfen, daß durch diese Anordnung die Beschwerden, welche sich im Interesse des lutherischen Bekenntnisses an die liturgische Ordnung anknüpft haben, dauernd beseitigt sein werden, so sind wir dagegen außer Stande, die vielfach in Betreff der Einrichtung eines lutherischen Kirchenregimentes gestellten Anträge zu befürworten. Da die pommersche Kirche bis auf wenige Ausnahmen nur aus Gemeinden besteht, in denen das lutherische Bekenntnis unwidersprochene gesetzliche Gültigkeit hat, so würde die Errichtung eines lutherischen Kirchenregimentes neben dem bestehenden unfehlbar zur Verwirrung aller rechtlichen Verhältnisse führen. Es versteht sich von selbst, daß zuletzt nur die Gemeinden entscheiden könnten, ob sie unter dem bestehenden Kirchenregiment verharren oder der begehrten lutherischen Behörde sich unterwerfen wollen. Da aber das erstere ebenfalls auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses steht, so würden die Gemeinden, falls sie zu einer solchen Wahl veranlaßt werden sollten, entweder in eine wahrhafte Gewissensnot versetzt oder bewußtlos einem äußeren Einflusse überliefert werden. Hierzu die Hand zu bieten, verbietet uns die Pflicht, welche wir den Gemeinden schulden. In der Tat ist aber auch ein Schritt, dem so große und gerechte Bedenken entgegenstehen, nicht durch die Not geboten. Die vorliegenden Eingaben suchen die Notwendigkeit desselben zu begründen durch die Behauptung, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Aufrechterhaltung der lutherischen Lehre nicht genügend verbürgt sei. Hierin ist ein Mißtrauen ausgesprochen, welches in der Tat seine volle Widerlegung gefunden hat und finden wird. Es gibt keinen Grund, welcher den bestehenden Behörden die Fähigkeit entzöge, ihre Pflicht zur Aufrechterhaltung der lutherischen Bekenntnisses, in welchem ihre Mitglieder zum größten Teile selbst stehen, zu genügen und, wie bisher, wird auch in Zukunft diese Pflicht, sowohl von dem Königlichen Consistorium als, so lange unser Auftrag dauert, von uns selbst unverbrüchlich geübt werden.

Nachdem wir im Vorstehenden uns über dasjenige erklärt haben, was zur Befriedigung der laut gewordenen Wünsche in der gegenwärtigen Übergangszeit geschehen kann, sprechen wir schließlich noch das Vertrauen aus, daß die von uns festgestellten Grundsätze dazu beitragen werden, einer Bewegung Einhalt zu tun, welche die Gemeinden und die Provinzialkirche einer unausbleiblichen Zerstörung entgegenführt. Soll der ernste Kampf, welcher auf dem Boden des Staats noch immer die Zukunft bedroht, siegreich durchgekämpft werden, so muß vor allem der Gottesfriede in der Kirche walten. Wir hoffen fest, daß in unseren hierauf gerichteten Bestrebungen auch diejenigen Geistlichen und Gemeinden, durch deren Eingaben der gegenwärtige Erlaß hervorgerufen ist, uns die treue Hand reichen werden. An das Königliche Consistorium zu Stettin.

Vilmars „Theologie der Tatsachen“ und die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I.

Die erste wissenschaftliche Untersuchung der theologischen Entwicklung August Friedrich Christian Vilmars verdanken wir W. Maurer.¹ Im Unterschied zu den neuesten Versuchen, Vilmars Theologie auf dem Wege einer systematischen, auf aktuelle theologische Probleme zugeschnittenen Fragestellung zu erhellen, wählte Maurer bewußt den Weg der theologiegeschichtlichen Methode. Er beschränkte sich bei seiner Darstellung im Zusammenhang eines weit umfassenderen Stoffgebietes auf den jüngeren Vilmar. Den akademischen Lehrer und seine Vorlesungen, wie sie uns fast vollständig in posthum herausgegebenen Werken vorliegen, faßte Maurer nicht mehr ins Auge.

Zugestandenermaßen erweckte und erweckt aber gerade der ältere Vilmar das Interesse der theologischen Nachwelt. Die Stimmen des 19. Jahrhunderts, die sich über den Systematiker Vilmar äußerten, vermochten mit kaum einer Ausnahme² ein sachliches Urteil über Vilmar abzugeben.

Nachdem Karl Barth in seinen Vorlesungen über „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte“³ den Blick weiterer theologischer Kreise auf Vilmar gelenkt hatte, kam es wohl zu einer Fülle von Aufsätzen über Vilmar, aber zu kaum einem Beitrag, der eine Fortführung der theologiegeschichtlichen Fragestellung bedeuten konnte.

Es ist das unbestrittene Verdienst von E. Wolf, daß es doch wenigstens zu einer eindringenden theologischen Beschäftigung mit Vilmars Kirchen- und Amtsauffassung kam.⁴

¹ Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen, 1780—1850, II. Bd., 1930, 203 bis 260; vgl. weiter: W. Maurer in: Kirche im Aufbau, H. 8, 1938; ders. in: Lebensbilder aus Kurhessen, III. Bd., 1942, 371 ff.; K. Ramge: Vilmars Bedeutung für die Kirche der Gegenwart, Essen 1941 (nennt dort weitere Literatur); F. W. Hopf: August Vilmars Lutherverständnis in: Luther-Jahrbuch 1939, 72 ff. u. 1940, 107 ff.

² Als solche wäre zu nennen: F. H. R. von Frank: Dogmatische Übersichten und Kritiken, ZPK, LXIX. Bd., 3. H., 1875, 135 ff.; das Werk des Frhr. von Hodenberg: Die Dogmatik der Zukunft. Zum Verständnis der Vilmar'schen Theologie, Leipzig 1882, verzichtet auf den Aufweis der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge.

³ 2. verb. Aufl., 1952.

⁴ Die von ihm geförderten Arbeiten: W. Wibbeling: Um die Freiheit des geistlichen Kirchenregiments, Beitr. z. ev. Theol., Bd. 6, 1941; B. Schlunk: Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars, 1947.

Auch die neuesten Vilmarstudien,⁵ so wertvoll sie in Einzelbeobachtungen sind, kranken an der Vernachlässigung der mit Vilmars Theologie verbundenen theologiegeschichtlichen Problematik, deren Erhellung dieser Beitrag sich annehmen möchte.

II.

W. Maurer hat nachgewiesen, daß Vilmar als Referent für Schulangelegenheiten im Kasseler Ministerium im Kreise um Hassenpflug und die Brüder Grimm zu seiner organischen Welt- und Geschichtsauffassung fand. In dieser Richtung bewegen wir uns auf sicherem Gelände.

Vilmar hat die Kasseler Zeit von 1831/32 aber auch dazu benutzt, theologische Lektüre zu treiben und seine Einsichten in das Wesen des Glaubens zu vertiefen. Die organische Geschichtsauffassung ist nur ein wesentlicher Bestandteil seiner späteren theologischen Konzeption, die in der von ihm gehaltenen Rede anlässlich des Augustana-Jubiläums (1830) sich in noch gar keiner Weise ankündigt.⁶ Vilmar hat sich nur sparsam über die Lektüre dieser Kasseler Zeit ausgesprochen. Er las Predigten des damaligen reformierten Hofpredigers Theremin in Berlin und wurde durch den Bericht Henrik Steffens: „Wie ich wieder Lutheraner wurde“ beeindruckt, weil er im Entwicklungsgang von Steffens den eigenen wiederfand, seine eigene Natur, „nur höher potenziert“. In der kirchlichen Tagesliteratur konnte Vilmar auch den Kampf der Lutheraner in der Unionskirche verfolgen, doch zeigt er sich von ihm nur oberflächlich berührt. Dagegen spielte die Lektüre der Symbolik des Tübinger katholischen Theologen Möhler eine entscheidende Rolle.⁷ Über dieses Werk hat sich Vilmar in einem Brief an seinen Bruder Wilhelm Vilmar am 11. Oktober 1832 ausgesprochen: „Ich beschäftige mich jetzt mit einem Werke,

⁵ Die Göttinger Dissertation von U. Asendorf: „Kulturalanalyse und Offenbarung als Voraussetzungen der Theologie A. F. C. Vilmars“ (1954), die zwar eine wertvolle Interpretation des Kultur- und Geschichtsdenkens Vilmars bietet, auch mehrfach versichert, daß durch die Kulturalanalyse nicht auf geradem Wege Vilmars ganze Theologie erklärt werden könne, geht doch von einem Vorverständnis an Vilmar heran, das für die Gesamtdeutung Vilmars nicht ausreicht. — Die Hamburger Dissertation von H. Schmidt untersucht in etwas breiter, sachlich aber ganz überzeugender Weise Vilmars Theologie in ihren Grundzügen unter dem Thema: „Ontologie und Personalismus in ihrer Bedeutung für eine Bestimmung des Wesens und Auftrags der Kirche, dargestellt an zwei Beispielen: A. F. C. Vilmar und S. Kierkegaard.“ So sehr die Darstellung und scharfe Kritik Schmidts an Vilmars Theologie auch bejaht werden kann, so sehr vermißt man nun gerade eine Untersuchung, in der die theologiegeschichtlichen Wurzeln dieser Vilmar'schen Theologie bloßgelegt werden. — Bernhard Lohse macht in seinem Beitrag: „Kirche und Offenbarung bei A. F. C. Vilmar“ (Ev. Theologie, 1957, H. 10, 445 ff.) den Versuch, von Vilmars Offenbarungsverständnis her seine Auffassung vom Glauben und von der Kirche zu erklären. Er interpretiert dabei Vilmar aus sich selbst. — Zwei andere Arbeiten, die in diesem Zusammenhang doch genannt sein sollen, befassen sich mit dem Sozialethiker Vilmar (F. W. Schluckebier, Diss. Marburg, 1956) und Vilmars Stellung zur Revolution (E. Amelung: Die demokratischen Bewegungen des Jahres 1848 im Urteil der protestantischen Theologie, Diss. Marburg, 1954, 32–72).

⁶ W. Hopf: Vilmar, 1913, I. Bd., 162 ff.

⁷ Die Symbolik Möhlers fand sich noch in Vilmars Nachlaß: Aus dem Bücherschatz Vilmar's (Antiquariatskatalog H. Völcker, Frankfurt a. M. 1869, S. 48 Nr. 1073). Vilmar erwarb die Symbolik im März 1832. Von einer gewissen typischen Bedeutung ist auch die Tatsache, daß Vilmar das Buch von Ernst Satorius: *Soli Deo gloria*, Vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre nach Augsburgischem und Tridentinischem Bekenntnis mit besonderer Hinsicht auf Möhlers's Symbolik, Stuttgart 1859, besaß (in meinem Besitz).

welches die uralten Grundstreitigkeiten zwischen dem Protestantismus und Katholizismus wieder vom tiefsten Grunde aufrührt: Möhlers (Professor der katholischen Theologie in Tübingen) Symbolik. Mir hat dies Buch, mehr als alle protestantischen, den Sinn für diese Dinge geöffnet, und wenn ich diesen Winter hier bleibe und mäßig zu tun habe, werde ich, soviel ich kann, daran fortarbeiten“.⁸ Am 10. 1. 1833 schreibt Vilmar an seine Schwester:⁹ „Der Sturm hat in meinem Herzen gewühlt und der Strom sich in meinem Lebensboden sein Bette gegraben; aber er hat wohlgetan; — viele Lügen hat er ausgefegt — freilich noch lange nicht alle — und vielen Hochmutsbäumen — auch nicht allen — die Krone ausgebrochen; viele lose Worte mir im Munde erstickt und Gaukelbilder mir von den Augen vertrieben. — Die Hauptsache ist: von alledem habe ich nichts getan, sondern es ist aus Gnaden an mir getan worden, und ich hoffe, es geschieht noch mehr, — und wenn das, gewiß mit noch größeren Schmerzen“. Vilmar schrieb diese Zeilen kurz vor dem Tode seiner Frau (27. 2. 1833), an deren Sterbelager ihm aufgegangen sei, was Erbsünde ist.¹⁰

Zu der ihn bewegenden theologischen Lektüre der Symbolik Möhlers kam also auch noch das persönlich so einschneidende Erlebnis des Todes seiner Frau. Beides, die theologischen Studien und die Erlebnisse und Begegnungen dieser Jahre haben Vilmar geformt. Das Jahr 1832/33 ist das für Vilmar entscheidendste Jahr seines Lebens gewesen. So hat er es selbst empfunden und ausgesprochen. In der Marburger Zeit (ab 1833) ging ihm die Realität der Kirche auf, „nicht mit einem Male, denn manches, z. B. die Realität (exhibitive Wirkung) der Absolution, war mir noch im Jahre 1837 nicht vollkommen klar; aber etwa mit dem Jahre 1840 war ich in allen Dingen fest, die ich heute habe und so Gott will bis an mein Ende bewahren werde: wahrhaftige Gegenwart und persönliche direkte Wirkung des heiligen Geistes und seiner Gaben, wahrhaftige Gegenwart Christi, dessen Leib die Kirche ist — nicht bloß indirekte Fortwirkung des heiligen Geistes oder Christi, womit man am Ende doch wieder auf das alte Vorbild und Beispiel Christi in sublimierter Weise zurückkommt — Entwicklung der Kirche durch den heiligen Geist, nicht bloß durch menschliches Denken und Streiten, in organischem Fortschritt usw.“¹¹ Vilmar nennt das Jahr 1833 als den Wendepunkt in seiner theologischen Entwicklung in einem Aufsatz über die Zukunft des Christentums, der im Hessischen Volksfreund (Jahrgang 1850, Nr. 41) erschien.¹² Er begründet in diesem Aufsatz die These, daß Christus seine Kirche durch die Jahrhunderte von einer Klarheit zur andern führt und sie auch weiter leiten werde: „Den, der dieses schreibt, ergreift, seitdem er die Gegenwart des Heiligen Geistes in der christlichen Kirche begriffen hat (und er gesteht gern, daß das noch nicht sehr lange, nämlich kaum mehr als siebenzehn Jahre her ist) eine tiefe und stille Ehrfurcht vor diesen Taten, so wie er den Lauf der Dinge sich betrachtet; und daher hat er auch Geduld geschöpft und neben gänzlichem Verzichtleisten auf alles eigene Machen und Treiben eine feste Zuversicht auf Den geworfen, der gestern und heute und derselbe ist in Ewigkeit.“

Besonders interessant ist an diesem Abschnitt die Zeitangabe „kaum mehr als siebenzehn Jahre“. Vilmar hatte ein ausgezeichnetes Gedächtnis. Er hat damit doch wohl auch mit gutem Grunde die besondere Bedeutung der Symbolik Möhlers für seine theologische Arbeit im Jahre 1832/33 hervorheben wollen.

⁸ Hopf, o.a., I., 237.⁹ Hopf, o.a., I., 240.¹⁰ Hopf, o.a., I., 247.¹¹ Ebenda, 371 f.¹² Hopf, o.a., II., 76.

III.

Die Tübinger Schule, der Johann Adam Möhler, der Verfasser der 1832 erschienenen Symbolik, zugehört, hat den der Romantik eigenen organischen Geschichtsbegriff für die Erkenntnis des Offenbarungsgeschehens fruchtbar zu machen versucht. Johann Sebastian Drey,¹³ der am Anfang dieser Bemühungen steht, wollte das ursprüngliche Offenbarungsgeschehnis in seiner Objektivität erhalten wissen und forderte die andauernde Gegenwart der ursprünglichen Offenbarungswirklichkeit. Er führte diese These in seiner Abhandlung über die „Revision des gegenwärtigen Zustands der Theologie“, 1812, durch und zeigt sich von Schellings „Methode des akademischen Studiums“, vor allem der achten und neunten Vorlesung „Über die historische Konstruktion des Christentums und Über das Studium der Theologie“, abhängig.¹⁴ Durch Schelling lernte Drey, „daß das Christentum als eine lebendige Religion nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fort-dauere“.¹⁵ Schelling ging es um den Universalismus der Idee; Drey übertrug diesen Blickpunkt auf die Geschichte der christlichen Kirche und Lehre. Mittels des organischen Geschichtsbegriffes interpretierte er das Christentum als ein „lebendiges, ununterbrochenes Ganzes durch die Zeit hindurch“.¹⁶ Die Identitätsphilosophie Schellings ermöglicht es Drey, dem Katholizismus das unmittelbare Bewußtsein der steten Identität zu vindizieren. Das Christentum ist in der Form des Katholizismus die „wahrhaft objektive, ununterbrochene, reine und konsequente Fortsetzung des Urchristentums“.¹⁷

Den organischen Geschichtsbegriff hat sich Dreys Schüler Joh. Adam Möhler wie sein Lehrer zunutze gemacht, um das Phänomen der Überlieferung innerhalb der Kirche zu erklären. Der organische Überlieferungsbegriff liegt in Möhlers Werk „Einheit“ aus dem Jahr 1825 ausgeprägt vor.¹⁸ Mittels eines göttlichen, ununterbrochenen Fortwirkens wird das ursprünglich Göttliche erhalten. Möhler kommt zu dieser Auffassung in betontem Gegensatz zur deistischen Weltanschauung, die das Werk Gottes nur in der Setzung am Anfang anerkennt, nicht aber in der Erhaltung, die nach ihrer Meinung Werk des Menschen ist. Aber auch gegen die Hegelsche Theorie von einer Entwicklung zu objektiver Perfektibilität hebt sich Möhler energisch ab. Das Dynamische der lebendigen Überlieferung besteht darin, daß durch sie „das historische Urgeschehen in Christus zu einem stets Gegenwärtigen im Leben der Kirche wird“.¹⁹ Hatte Möhler bis über das Jahr 1825 hinaus die Gesamtheit der Gläubigen als die Voraussetzung der Traditionsüberlieferung — und Auswirkung bezeichnet, so ist er danach sehr bestrebt, als die Voraussetzung für die Weitergabe der *traditio obiectiva* die Kirche zu erweisen, die Christus selbst als diejenige Macht bezeichnet habe, „die ihn selbst, das einzige wahre Objekt des Christen unverrückt fest — und allen Subjekten vorhalte“.²⁰ Die Kirche wiederum sei allein repräsentiert durch den Episkopat, dessen Ursprung mit dem der Kirche

¹³ Josef Rupert Geiselmann: Die Glaubenswissenschaft der Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Joh. Seb. v. Drey, Theol. Quartalschrift (Tübingen), 1930 u. Ders.: Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung, Mainz 1942, bes. 137 ff.

¹⁴ 2. Aufl. 1813, 195 f. ¹⁵ Schelling, o.a., 199.

¹⁶ Drey: Geist des Katholizismus, 1819, 202; Geiselmann: Lebendiger Glaube, o.a., 141. ¹⁷ Drey: Geist des Katholizismus, 196; vgl. 202 ff.

¹⁸ Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825, Neuauflage von Vierneisel, 1925; vgl. dazu Geiselmann: Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen, 1940.

¹⁹ Geiselmann: Lebendiger Glaube, o.a., 502.

²⁰ Geiselmann, o.a., 505.

zusammenfalle, und der Kontinuität und Einheit des Episkopats als Lehramt. Die innere Voraussetzung der Tradition, das Geistwirken, sei gegeben mit Gründung der Kirche und mit ihr ununterbrochen verbunden.²¹ Durch diese äußeren und inneren Voraussetzungen sichert sich Möhler zwar gegen die Konsequenzen der Evolutionstheorie Hegels, verfällt aber zu gleicher Zeit der Gefahr, die Heils- und Überlieferungsgeschichte als *revelatio continua* zu interpretieren. Seit 1827 hat Möhler dann eine entscheidende Wende seiner Auffassung vorgenommen. Er versteht — indem er Hegels Theorie auf den Kopf stellt — die Geschichte der Tradition als eine regressive Bewegung zum Anfang in der Fülle, zum absoluten geschichtlichen Ereignis der Offenbarung, zu Christus.²² Auf diese Weise hofft Möhler, die kontingente göttliche Offenbarung des Anfangs von der Geschichte des Christentums grundsätzlich abheben zu können. Diese göttliche und kontingente Offenbarung versteht Möhler aber dennoch nicht als einen für den Menschen immer in gleicher Weise gegebenen Tatbestand. Auch er kennt — das muß betont werden — eine Entwicklung, ein Wachstum des gläubigen Verständnisses des Menschen. Diese Entwicklung ist — wie Möhler in der Symbolik zeigen wird — dadurch möglich, daß das Wort Fleisch geworden ist und damit das Prinzip der Gott-menschlichkeit sanktioniert wurde. Das Göttliche der Offenbarung, das an sich inhaltlich immer sich gleich bleibt, wird doch in fortschreitender Weise durch den Menschen aufgenommen. Die eine Offenbarung erleidet so durch den menschlichen Prozeß der Aneignung immerhin akzidentelle Veränderungen.

Möhlers „Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“ erschien 1832 in Mainz. Das Werk war auch für protestantische Leser bestimmt. Möhler wollte in offener Weise die Lehrgegensätze darstellen, betonte aber auch die irenische Absicht, die ihn zur Bekanntmachung der Schrift bestimmte. In einer Zeit, da man weitgehend nur noch von menschlichen Meinungen wußte und es dahingestellt sein ließ, ob sich Gott im Christentum offenbart habe oder nicht, wollte er auf das Wesen des Glaubens aufmerksam machen, „dessen Natur doch darin besteht, mit zweifelloser Entschiedenheit die geoffenbarte Wahrheit, die nur Eine sein kann, zu umfassen“.²³ Er machte es sich zur Pflicht, nicht nur im Sinne eines Partei-interesses zu schreiben. Er erklärt, daß es um die göttliche Wahrheit als solche gehen müßte, „und zwar in ihrer lebendigen Erscheinung in Christo Jesu, der doch einzig geliebt werden soll, und alles Andere nur insofern, als es näher oder entfernter mit dieser Liebe in Verbindung steht“.²⁴ Andererseits betont Möhler deutlich, „daß innere Interessen durch den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus verteidigt werden, eine Überzeugung, welche, da sie dem Gegner Ernst und Aufmerksamkeit zutraut, vielfach beruhigende Wirkungen hervorbringen müßte, und dadurch auch dem eigentlichen Zweck der Opposition näher führte“. — Vilmar mußte dies Programm interessant werden, da er ja bemüht war, „zur ganzen Entschiedenheit der geoffenbarten Wahrheit“ zu finden und von ihr überzeugt zu werden. Das Bild, das Möhler vom zeitgenössischen Protestantismus entwarf, mußte er im großen und ganzen gelten lassen. Möhler wies darauf hin, daß das Luthertum längere Zeit aus Deutschland verschwunden gewesen schien, „wenigstens keine Stimme mehr in der öffentlichen Meinung zu führen; in der That war es kaum noch durch einen namhaften Theologen in der Literatur repräsentiert“.²⁵ Vilmar wußte aus eigener Erfahrung, daß die Lage richtig beschrieben war. Er

²¹ Vgl. Kirchengeschichte, hg. von Gams, I, 1867, 343.

²² Geiselmann: Lebendiger Glaube, o.a., 513. ²³ Vgl. Vorrede VIII.

²⁴ Vgl. Vorrede X. ²⁵ Ebenda.

hatte 1830 aus Anlaß des Augustana-Jubiläums einen Umschwung prophezeit und dem Bekenntnis der Reformation ein anerkennendes Zeugnis ausgestellt. Er sah einen Neuanfang der evangelischen Kirche gekommen, der von Harms im Jahre 1817 bereits angekündigt worden war. Auch Möhler verschloß seinen Blick nicht der gewandelten Situation. „Durch den neuesten Umschwung der Dinge aber erneuerte sich auch wieder der alte orthodoxe Protestantismus; er findet nicht nur wieder bedeutende Vertreter unter Laien und Geistlichen, sondern er zählt mitunter recht tüchtige Theologen unter seinen Anhängern“.²⁶ Er erkennt weiter, daß man sich in eine ganz andere religiöse Welt versetzen muß, wenn man vom Naturalismus und Rationalismus zum symbolischen Protestantismus kommt.

Möhler sieht angesichts dieser neuen Lage seine Aufgabe der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht mehr darin, „einzig das Göttliche im Christenthum zu vertheidigen“, sondern darin, „für die Festhaltung des Menschlichen in demselben“ zu kämpfen. Hier deutet sich bereits der theologische Ausgangspunkt Möhlers an: Er geht von dem Unterschied der Konfessionen in der Frage der Anthropologie aus und erklärt von daher den Dissensus zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Lehre. Für ihn umfaßt die römische Glaubenslehre ebenso das, „was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christenthume verehren, als Das, was der orthodoxe Protestantismus ebenso einseitig oder ausschließend in demselben Christenthum hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der That in seinem (dem katholischen) Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt. Es ist eben so verwandt mit dem Einen als mit dem Anderen, und der Katholik kann darum auch Beide begreifen, weil sein System die Einheit von Beiden ist“.²⁷ Vilmar hat den Gedanken Möhlers, den Gegensatz zwischen den Lehren der beiden Konfessionen durchgehend von der Frage der Anthropologie her zu verstehen, nicht aktualisiert, wie überhaupt die Bedeutung der Symbolik Möhlers für ihn nur auf dem Gebiet der Lehre von der Kirche liegt. Die Auffassung Möhlers, daß die naturalistischen Protestanten Luther gerade nur das verdanken, „daß er ihnen die Freiheit erworben hat, völlig das Gegentheil von ihm und der durch ihn gestifteten religiösen Gemeinschaft bekennen zu dürfen“, die orthodoxen Protestanten aber nichts mit ihm gemein haben „als die drückende Überzeugung, daß Luther eine Kirche gegründet habe, deren Begriffe sie bestimmen müsse, solche Widersacher mit Geduld in ihrer Mitte zu ertragen und sie nicht einmal entlassen zu können“²⁸, mußte Vilmar besonders treffen und zur Auseinandersetzung reizen, ihn vor allem aber auf eine Abhilfe dieser ohne Zweifel von Möhler richtig erkannten Situation sinnen lassen. Das mußte ihn in besonderer Weise auf die Lehre von der Kirche führen, die Möhler im V. Kapitel seines Werkes behandelte.

Möhler ist davon überzeugt, daß die Kirche sichtbare Anstalt ist. Die Sichtbarkeit und Stetigkeit der Kirche erfordern eine von Christus als dem Ausgangspunkt her beginnende und in ununterbrochener Reihenfolge fortdauernde kirchliche Ordination. Der Episkopat wird als eine göttliche Institution verehrt. Er repräsentiert die allgemeine Kirche,²⁹ und eine von ihm „falsch aufgefaßte Glaubenslehre würde das Ganze dem Irrthum preisgeben“. Die dogmatischen Bestimmungen des gesamten mit der allgemeinen Mitte — Möhler versteht unter ihr den Papst — vereinigten Episkopates sind untrüglich. Nach Möhler sahen die Reformatoren — vor allem Luther in der Zeit vor der Auseinandersetzung mit den Schwärmern — in jedem Gläubigen einen von Gott inwendig belehrten Menschen, der ohne eigentlich menschliches Zutun zur christlichen Erkenntnis komme.³⁰

²⁶ Ebenda XI. ²⁷ Vorrede XI. ²⁸ Vorrede XI f. ²⁹ S. 297 ³⁰ S. 305

Möhlens Lutherinterpretation ging davon aus, daß Luther sich bis in die Mitte der zwanziger Jahre hinein auf die Autorität des in ihm wirkenden Gottes stützte und diese Autorität auch bei anderen Predigern als entscheidend betrachtete. Damit habe Luther ganz folgerichtig gehandelt, denn da er die Autorität der bestehenden Kirche gegen sich hatte und der altkirchliche Geist in ihm erlosch, „mußte er mit Abbrechung der geschichtlich-traditionellen Fortleitung einen absoluten Anfang machen“.³¹ Nachdem Luther erleben mußte, daß sich die ungerufensten Menschen für zum Lehramt berufen hielten und eine allgemeine Verwirrung sich herausstellte, kam es zu einem Meinungsumschwung. Die Augsburger Konfession lehrte deshalb schon, „daß Niemand öffentlich lehren dürfe, der nicht auf eine gesetzmäßige Weise berufen sei; obgleich sie nicht für gut fand zu bestimmen, worin diese gesetzmäßige Weise bestehe“.³² Der reifere Luther und die Lutheraner verwarfen wenigstens praktisch die Position des Anfangs. Dadurch legten sie unzweideutig an den Tag, „daß sie zwar zur Zerstörung einer bestehenden Kirche und zur Verwirrung aller Begriffe ganz geeignet waren, aber zur Erbauung und Befestigung einer neuen sich völlig unbrauchbar erwiesen. Um eine solche zu gewinnen, mußte man wieder ganz zur katholischen Weise zurückkehren, die so sehr bekämpft worden war“.³³ Auf Vilmar müssen diese Sätze wie eine Aufforderung gewirkt haben, den vom reifen Luther bzw. dem Luthertum eingeschlagenen Weg nachzugehen bzw. ihn weiterzuführen. Entsprechend der Abwertung des äußeren Amtes ist nach Möhler auch eine Abwertung des äußeren als göttlich beglaubigten Wortes für Luther bezeichnend, das sich dann bei ihm in die innere Stimme Christi und seines Geistes verwandelt habe.³⁴

Jedenfalls räumte Luther nach Möhlens Auffassung dem inneren Worte die letzte Entscheidung ein, wenn er auch durch Berufung auf das äußere, geschriebene Wort sich noch in Einklang mit einer äußeren Offenbarung zu halten suchte. Nur den fanatischen Sekten gegenüber habe er am äußeren Wort festgehalten und sich sogar auf die Autorität der stets gewesen sichtbaren Kirche gestützt. Ein stetes Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, dem äußeren und inneren Worte, sei so für Luther bezeichnend gewesen.³⁵ Bei der Subjektivität in der Behandlung dieser Frage sei es zu zahllosen Variationen der Lehre Christi gekommen.³⁶ Noch einmal hebt er in seinem Schlußparagrafen hervor, daß dieser Irrtum über das Wesen der Kirche damit zusammenhänge, daß Luther nicht sah, daß die unmittelbare Offenbarung in Christo eine äußere ist. Der Satz, daß die innere Kirche zuerst angenommen werden müsse, ist falsch, obwohl wir nicht eher lebendige Glieder der äußeren Kirche sind, als bis wir der inneren angehören.³⁷ Möhler geht sogar so weit, daß er innere Aneignung und Reproduktion dessen fordert, was von außen dargeboten wird: Das Objektive muß man subjektiv werden lassen. Dazu muß dem Menschen aber das Reich Gottes immer zuerst äußerlich entgegentreten. Der Gefahr des Subjektivismus ist providentiell mit allen Mitteln vorgebeugt worden. — Möhler führt die Sichtbarkeit der Kirche auf die Menschwerdung Gottes zurück. Das Prinzip der Gottmenschlichkeit ist bei ihm Ausgangspunkt der Ekklesiologie.

Von dem Faktum der Inkarnation her wird die Kirche als eine Anstalt interpretiert, in der „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Leibwerdung desselben“ zu sehen ist, „sowie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden“.³⁸ Um der Gottmenschlichkeit Christi

³¹ S. 310³² S. 310³³ S. 311 f.³⁴ S. 321³⁵ S. 322³⁶ S. 323³⁷ S. 326³⁸ S. 267

willen ist die Kirche göttlich und menschlich zugleich. „Wie in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von Beiden. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine unsichtbare und sichtbare Seite in ungeschiedener Weise, so daß das Unsichtbare nicht von dem Sichtbaren, und dieses nicht von jenem getrennt werden mag. Diese beiden Seiten wechseln daher auch ihre Prädikate: Ist das Göttliche in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrügllich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert: das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als das Organ und als die Erscheinung des Göttlichen“. Das Göttliche in der christlichen Heilsanstalt kann niemals verloren gehen. Es wird aber nur mittels des Menschlichen erhalten. Es geht zwar nur um das Göttliche, aber das Menschliche ist doch Organ und Erscheinung des Göttlichen und erhält dadurch eine hohe Würde. Es ist selbstverständlich, daß für Möhler deshalb die menschlichen Boten der göttlichen Lehre in den vordersten Blickpunkt des Interesses rücken mußten.

Sicherlich hat Vilmar die Symbolik Möhlers kritisch gelesen. Ihm mußte jedoch der in der Symbolik zutage tretende Organismusgedanke zusagen und das Dringen auf die geoffenbarte Wahrheit, die nur eine sein kann. Hinsichtlich der Lehre von der Kirche dürfte er folgende Thesen Möhlers gebilligt haben:

1. Die Kirche muß als Institution, Anstalt verstanden werden, durch die Christus seine Tätigkeit „fortsetzen“ will.
2. Im Apostolat bzw. Episkopat ist das Organ zu sehen, durch das der Erlöser hauptsächlich zu wirken „fortfährt“. Die Bedeutung der menschlichen Organe für die „Erscheinung“ bzw. Erhaltung des Göttlichen muß anerkannt werden.
3. Das kirchliche Lehramt hat seinen Auftrag durch die Ordination, die keineswegs nur ein bloßer Einführungsakt ist.
4. Das Grundgesetz der Entwicklung des Wortes der Heiligen Schrift wird erkannt, sobald man sich an die Kirche und ihr Amt anschließt und aus ihrem Leben das Wort aufnimmt, denn der Kirche ist der Heilige Geist gegeben. Damit hängt zusammen, daß es eine objektive Tradition der Kirche gibt, in der sich der Gesamtglaube durch verschiedene Jahrhunderte darstellt.

Von Bedeutung für Vilmars Lutherbild war ohne Frage auch die Kritik, die Möhler an Luther übte. — Möhlers Anstöße waren für Vilmar entscheidend, obwohl er nicht sofort daranging, eine Lehre von der Kirche auszuarbeiten.

IV.

1842 schrieb Vilmar das Vorwort zum Hessischen Kirchenbuch, das sein Bruder Wilhelm Vilmar als eine Sammlung der wichtigsten Bekenntnisschriften der Kirche Nieder- und Oberhessens zusammengestellt hatte. In diesem Vorwort sagt Vilmar: „Aber es ist nicht eine neue Gemeinde, eine neue Kirche, welche durch die Erweckungen unserer Tage gestiftet und gegründet wird; es ist die alte Gemeinschaft der Gläubigen, es ist die alte christliche Kirche evangelischen Bekenntnisses, zu der wir nach langem Irregehen nur zurückkehren“. Die Kirche ist Vilmar lebensmäßig und theologisch von hervorragender Bedeutung geworden.

Zwei Ereignisse haben Vilmar in entscheidender Weise zur Ausbildung einer spezifischen Lehre von der Kirche genötigt. Die Realität der Kirche stand ihm fest. Aber über die Bedeutung der Kirche mußte er sich nach seiner Begegnung mit dem Irvingianismus besondere Gedanken machen. Gegenüber der Revolution des Jahres 1848 und aller ihrer Folgen fand Vilmar dann in der Kirche die einzige

Macht, die den drohenden Einsturz aller weltlichen Stützen, Zucht und Sitte, aufzuhalten vermochte. Daß Vilmar gerade unter dem Eindruck der Revolution zu dem Standpunkt kam, das Gegenteil von dem zu tun, was die Welt tut, also eine Lehre von der Kirche auszubilden, die mit der hierarchischen Gestalt der Kirche rechnet, ist durch mancherlei Äußerungen Vilmars erwiesen. Wichtiger ist die Frage, ob Vilmars Lehre von der Kirche durch seine Auseinandersetzung mit den Irvingianern beeinflußt worden ist.

Vilmar begegnete in Marburg H. W. J. Thiersch, der als o. Prof. der Theologischen Fakultät angehörte.³⁹ Thiersch hatte 1846 sein Werk: „Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus“ erscheinen lassen, in dem er seiner Hoffnung auf neue Apostel Ausdruck verliehen hatte, die die Kirchen der Welt sammeln und bereiten sollten auf die Wiederkunft Christi. Vilmars Bruder Wilhelm schrieb eine geharnischte Antwort gegen Thierschs Werk, das die Konfessionen in einer höheren Einheit versöhnen wollte. Seine stark polemische Streitschrift „Protestantismus und Christenthum“, Halle 1847, hat A. Vilmar als verfehlt betrachtet, da er gehofft hatte, Thiersch vom Irrtum des „Irvingianismus“ im Gespräch zu überzeugen. Darin hat er seinem Bruder natürlich zugestimmt, daß neue Apostel entschieden abgelehnt werden mußten. Wilhelm Vilmar hatte geurteilt:⁴⁰ „So ist denn dieser Apostel Paulus der einzige Mann mit apostolischer Kraft, der unter die Heiden gesandt worden ist, den sollen sie hören; wer aber noch auf andere Männer mit apostolischer Kraft wartet, der wartet vergeblich, wie die Juden auf den Messias, und beweist durch solche thörichte Hoffnung nur, daß er von dem wahren Apostel nichts weiß, und ihn nicht kennt.“ A. Vilmar hat die Auffassung der Irvingianer von einem neuen Apostolat entschieden zurückgewiesen, obwohl ihn sonst mit ihnen viel Gemeinsames verband. Vilmar und Thiersch standen ja miteinander in theologischem Gedankenaustausch. Der Apostel Carlyle besuchte sogar Vilmar.⁴¹ Wigand, der Biograph Thierschs, behauptet sogar, daß sich Vilmar anfangs stark zu dem Werk hingezogen gefühlt haben soll.

Thiersch hat seine Auffassung über das katholisch-apostolische Werk in seiner Schrift „Über die Gefahren und die Hoffnungen der christlichen Kirche“ dargelegt.⁴² Die christlichen Gemeinden der neutestamentlichen Zeit wurden durch das Band der Liebe zusammengehalten, doch warnt Thiersch⁴³ vor einer falschen Vorstellung von dieser Bruderliebe und dem ursprünglichen Zustand der Kirche. Er wendet sich gegen die Ansicht, als habe kein Amt, keine Autorität, keine feste Ordnung existiert, sondern eine gemüthliche Anarchie. Eine christliche Gemeinde ohne Autorität könne nicht bestehen. Wollte man die Autorität abschaffen, so würde sich bei der außerordentlichen Verschiedenheit der Fähigkeiten und Leistungen der höher Begabte wieder als eine Autorität für andere durchsetzen. Aber vor allem weist Thiersch auf die Schrift hin, die den Auftrag, das Amt und die Autorität der Apostel beschreibt, die Christus ihnen selbst übergeben hat. Diese Apostel haben drei Stufen des geistlichen Amtes in der Kirche eingeführt, die Diakonen, die Presbyter und die Bischöfe. Die tiefsten Belehrungen über die Kirche gibt nach Thiersch der Apostel Paulus im Briefe an die Epheser. Wie in der Reformationszeit man den Inhalt der Briefe an die Römer und Galater sich anzueignen und zu erleben suchte, so sollte es jetzt mit dem Briefe an die Epheser geschehen. Hier faßt nun der Apostel alles zusammen in die Worte: „Christus hat etliche gegeben als Apostel, etliche als Propheten, etliche als Evangelisten, etliche als Hirten und

³⁹ Vgl. über ihn meine „Die Erlanger Theologie“, München 1960 mit Lit.

⁴⁰ Protestantismus und Christenthum, 142 f.

⁴¹ P. Wigand: H. W. J. Thierschs Leben, Basel 1888, 85; vgl. W. Hopf, o.a., II, 430 f. ⁴² Fünf Vorträge, 1878. ⁴³ Über die Gefahren, 22 f.

Lehrer, zu Vollendung der Heiligen, zum Werke des Amts, zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollen Mannesalter. Ephes. 4, 11. 12. Diese Stelle ist der Sitz der Lehre von dem christlichen Amte, und hier erscheint es in vierfacher Gestalt. Dies ist nicht eine willkürliche Zusammenstellung, sondern die Darlegung einer tiefbegründeten Tatsache, denn in Christus selbst ist dieser vierfache Charakter zusammengefaßt, der in den Ämtern der Kirche hervortritt. So hat Christus die Kirche gestaltet, und so soll sie gestaltet sein, damit sie als Ganzes zum Ziel gelange und die einzelnen in ihr.“ Es ist von hier aus einsichtig, daß Thiersch zur Anerkennung neuer Apostel geführt werden konnte. — Vilmar bejahte die eschatologische Ausrichtung der Irvingianer. („Es lag auch wirklich etwas richtiges darin, ein Complement unseres unvollkommenen Glaubens.“)⁴⁴ Sie lehrten „eine ganze Menge richtiger Elemente der Lehre von der Kirche, z. B. die Selbständigkeit und Geistigkeit der Kirche“, auch über das geistliche Amt. „Es waren freilich alle diese Dinge nicht etwa ganz unbekannt; — in tieferen Gemütern hatten sie schon seit den 30er Jahren (!!) Wurzel gefaßt; aber die herrschende Theologie hatte sie beiseite geschoben.“⁴⁵ Der „faule Fleck“ im Irvingianismus ist und bleibt die Wiederherstellung des Apostolats.⁴⁶ Diesen Irrtum bezeichnet Vilmar als seelengefährlich und grundstürzend, „denn er ruht auf der Annahme, daß nach dem Tode des Apostels Johannes die Kirche abgefallen sei; scheuen sie sich doch nicht zu behaupten, daß nach dem Tode des letzten Apostels ein neuer Sündenfall eingetreten sei“. „Unter diesem Sündenfall aber verstehen sie das Aufhören des Apostolats. Fragt man weiter, wer die Schuld daran trage, so bleibt nichts anderes übrig, als den Aposteln des Herrn dies Versäumnis zur Last zu legen. Dann sind sie aber wohl nicht die rechten Apostel? Und der Herr Jesus hat sich geirrt? — und wir müssen eines andern Christus warten! Das sind unabweisbare Konsequenzen, die zum Antichristentum führen. Menschliches Treiben will bei den Irvingianern dem königlichen Amt Christi vorgreifen, — es geht ihnen zu langsam.“⁴⁷

Für Vilmar stellte sich die Entwicklung zum einen Pfarramt als eine legitime Entwicklung dar, so sehr dies Pfarramt seine hohe Sendung noch erkennen muß. Der Irvingianismus mag Vilmar hier durchaus bei seiner hohen Wertung des Amtes beeinflusst haben, zumal das Amt der neuen Apostel ja als Amt der Sammlung angesichts des wiederkommenden Herrn verstanden wurde. Vor allen Dingen war Vilmar ja auch davon überzeugt, daß die Entdeckung des geistlichen Amtes in der christlichen Gemeinde noch bevorstünde. — Es kann keine Frage darüber bestehen, daß Vilmar durch seine Auseinandersetzung mit dem Irvingianismus genötigt wurde, seine eigene, in so manchem Punkte mit diesem übereinstimmende Konzeption zu entfalten. Was Thiersch und die Irvingianer kurzschlüssig von einem Tag auf den anderen erzwingen wollen, das erwartet Vilmar von der Zukunft. Es ist sicherlich kein Zufall, daß er im selben Jahr, als Thiersch seine „Vorlesungen“ erscheinen ließ, die Schulreden veröffentlichte, in denen es heißt: „Es naht die Zeit heran, daß wir verstehen sollen und erleben, was wir bisher kaum geahnt, geschweige denn erfahren haben, was es heiße, daß wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntnis des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maße des vollkommenen Alters Christi (Eph. 4, 13); es naht die Zeit, daß wir nicht mehr gewiegt und gewägt von allerlei

⁴⁴ Lehrbuch der Pastoraltheologie, hg. von Piderit, 1872, 175. ⁴⁵ o.a., 176.

⁴⁶ Die Unterscheidung von vier Funktionen des kirchlichen Amtes hat Vilmar dagegen geteilt. Vgl. Predigten und geistliche Reden, hg. von W. Hopf, Marburg 1876, 163. ⁴⁷ Pastoraltheologie, o.a., 177.

Winden der Lehre, allesamt sollen fassen und begreifen die innerste Wahrheit des Geheimnisses, daß wir Glieder sind an dem Leibe Christi (Eph. 4, 14—15); daß wir auch begreifen und erleben und, getrieben von dem Heiligen Geiste, selbst ins Werk setzen sollen die Gliederung und Ordnung dieses Leibes, wie sie der Herr gesetzt und bestellt hat mit den vier Ämtern der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11).“⁴⁸

Vilmar erläutert seine Auffassung von der Geschichte der Kirche und der Entfaltung der christlichen Wahrheit zum ersten Male in den Schulreden von 1846 in aller Klarheit.⁴⁹ Die Fülle der Gnade und Wahrheit ist dem neugeschaffenen Menschengeschlechte so verliehen worden, „daß dasselbe einen Theil, ein Stück gleichsam, der göttlichen Wahrheit in Christo Jesu nach dem andern erlebe, erfahre, genieße, und im Laufe seines Lebens in sein innerstes Eigentum, in sein Blut und Leben verwandle“. Die Gaben, die Christus bis zu seiner Auferstehung „mit einem Male gab, die gibt er noch einmal einzeln, wie sie aufeinander und auseinander folgen, auch den kommenden Geschlechtern, auf daß jedes Geschlecht samt dem was es von den Vätern und Vorvätern an christlicher Erkenntnis und Weisheit ererbt hat, auch noch sein eigenes neues Gut, seinen eigenen neuen Schatz zu empfangen und zu bewahren habe; daß ihm neben dem Amte des Bewahrens und Behütens des Alten auch das Amt des Gewinnens und Erwerbens neuer Gnade und Wahrheit werde“.⁵⁰ Die Fülle der Gnade und Wahrheit wird sukzessiv erlebt und erfahren und zwar so, daß das einmal Erfahrene und Durchlebte von der Kirche bewahrt und behütet werden muß, um von da aus zu neuen Erfahrungen zu kommen. Hat Vilmar diese Sicht selbst entwickelt oder übernommen? Thiersch scheidet als Anreger aus, Möhler und Kliefoth kämen als solche in Frage. Wie Möhler und Kliefoth ist Vilmar der Auffassung, daß es sich nicht um die Aneignung neuer Wahrheit handeln dürfe, sondern lediglich um die Aneignung der einen Wahrheit, wie sie von Anfang an gegeben war. Von Möhler unterscheidet sich Vilmar darin, daß er die Entwicklung des dogmen- und kirchengeschichtlichen Prozesses anders beurteilt, da in seiner Sicht die Reformation und die mit ihr angebahnte Geschichte eine besondere Rolle spielen muß. Möhler hatte 1826/27 in der Einleitung zu den Vorlesungen aus der Kirchengeschichte den gesamten kirchengeschichtlichen Prozeß — unter Hegels Anregung — als eine dialektische Entwicklung zur Einheit betrachtet. Danach richtete sich auch die von ihm vorgenommene Periodisierung (1. bis 6. Jhdt. als Zeit der sich entwickelnden Einheit, 6. bis 16. Jhdt. als Zeit der stehenden Einheit. Diese Perioden haben die Funktion des Satzes in der Dialektik der Einheit der Kirche und sind zu sehen im Gegenüber zur dritten Periode, die von der Reformationszeit bis zur Zeit der Gegenwart reicht, der Zeit des Anreizes zur Auflösung der Einheit, die die Funktion des Gegensatzes wahrnimmt. Schließlich rechnet Möhler mit der Periode der Wiedervereinigung der Einheit, die die Synthesis des dialektischen Prozesses darstellt). Die Konsequenz dieser Periodisierung Möhlers, die er als Verfasser der Symbolik bereits aufgegeben hatte, wurde von ihm stets festgehalten. Was zu der Zeit, als das Wort Fleisch ward, „in einem reichen, tiefen und mächtigen Strome von Gottesweisheit und Gottesgnaden sich ausgoß in die Welt, das ist der Welt also gegeben, daß eine Welle dieses Stromes nach der andern hinabrauscht durch die Jahrhunderte und Jahrtausende zu den Geschlechtern, welche harrend und hoffend an den Ufern dieses Stromes stehen“.

⁴⁸ Schulreden, 2. Aufl., 1852, 291 ff.

⁴⁹ 2. Aufl., 1852, 287 ff.; vgl. Luther, Melancthon, Zwingli, 1869, 24 ff., Pastoraltheol. Bl., 12, 3 ff. Kirche und Welt, I., 78 ff. ⁵⁰ Schulreden, o.a., 287 f.

Dem durch den zweiten Adam neugeschaffenen Menschengeschlecht ist die Fülle der Gnade und Wahrheit verliehen.

Die Reformation wird durch Möhler lediglich im Sinne des „oportet et haereses esse“ gedeutet. Der Symboliker weiß, daß Gott allein sich die Zeit vorbehalten hat, die Christenheit wiederzuvereinigen. Er sieht aber seine Aufgabe darin, das theologische Gespräch mit der reformatorischen Theologie zu führen und darzulegen, daß die Reformation keine organische Entwicklung der Kirche darstelle und in der römischen Kirche allein die schon immer vorhandene Synthesis aller Gegensätze erkannt werden müsse.⁵¹ So sehr Vilmar den Geschichtsbegriff im Sinne des Organismusgedankens, den Thiersch seiner Auffassung nach gerade nicht durchhielt, bei Möhler wiederfinden konnte, so sehr sprengte seine Interpretation der Reformation innerhalb seiner Sicht der Lehrentwicklung doch die Konzeption Möhlers. Eher wäre deshalb eine Beeinflussung Vilmars in seiner Konzeption der Lehrentwicklung der christlichen Kirche durch Kliefoth möglich.

Kliefoth hatte 1839 eine „Einleitung in die Dogmengeschichte“ herausgegeben, in der er über die „Ausbildung des Dogmas“ sprach, die keineswegs bloß darin bestünde, daß „das Subjekt oder die Völker das fertige Dogma sich aneignen, gleichsam sich in dasselbe hineinbilden“, sondern darin, daß sie „wesentlich Ausbildung des Dogmas selbst, innerlicher Aufbau und Fortschritt“ sei.⁵² In der Lehrentwicklung von den apostolischen Vätern bis zum nicänischen Konzil sah Kliefoth den geschichtlichen Prozeß, der die Hervorbildung des Dogmas mit sich führte. „Seit dieser Zeit hat es Dogma in der Kirche gegeben. Aber die Entwicklung des Dogma ist damit nicht abgeschlossen gewesen, sondern man könnte wohl mit größerem Rechte sagen, daß die Entwicklung desselben erst von dem bezeichneten Zeitpunkte an recht begonnen habe.“ Der christliche Geist, so meint Kliefoth, ist zu reich, um sich in einer bestimmten Zeit in seiner ganzen Herrlichkeit entfalten zu können;⁵³ „so kommt denn zu jeder gegebenen Zeit immer nur Ein Dogmen-cyclus zur Entwicklung. Eine ihrer Seiten wendet die christliche Wahrheit zu jeder Zeit heraus, und diesem Cyclus von Dogmen nach seinen einzelnen Sätzen und Artikeln dogmatische Fassung zu geben, ist die Aufgabe derselben. Ist dieser Dogmenkreis allseitig wissenschaftlich bestimmt, so tritt eine neue Zeit ein, und mit ihr kommt ein neuer Kreis von Dogmen zur Entwicklung. Die Entwicklung des Dogma wird mithin darin bestehen, daß eine Seite der christlichen Wahrheit nach der andern in das wissenschaftliche Bewußtsein tritt und von demselben dogmatische Gestaltung empfängt; und der in derselben vorgehende Fortschritt liegt nicht sowohl darin, daß der ursprüngliche Inhalt der christlichen Wahrheit verändert und verbessert wird, als vielmehr darin, daß derselbe nach und nach in organischer Folge wissenschaftliche Fassung erhält.“⁵⁴ Aus diesen Sätzen geht deutlich hervor, daß Kliefoth „für geistige Auffassung der Geschichte und Verständnis wissenschaftlicher Formen und Weisen aus den Werken Hegels lernte“,⁵⁵ zugleich aber sich von den Konsequenzen der Hegelschen Philosophie distanziert. Er geht mit Hegel darin einig, indem er das Wesentliche oder den Geist hinter den Erscheinungen sucht, ein „Gleichbleibendes und Ewiges in den flüchtigen Erscheinungen der Geschichte“.⁵⁶ Der Inhalt der Botschaft der christlichen Kirche ist aber unveränderlich, obwohl die Form der Aneignung durch die Individualität des Einzelnen veränderlich ist. Das

⁵¹ Vgl. R. Geiselmann: Johann Adam Möhler: Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1940, 123—177; E. Stakemeier: Konfessionskunde Heute im Anschluß an die „Symbolik“ Joh. Ad. Möhlers, Paderborn 1957, 39 f.

⁵² § 28, 56 f.

⁵³ o.a., 58 f.

⁵⁴ 58 f.

⁵⁵ Kliefoth, 7, Anmerkung.

⁵⁶ Einl. VI.

Christentum ist deshalb „ein in sich Reiches, eine tiefe Füllung des Lebens, welche sich in die menschliche Geschichte vertiefend in mannigfaltigen Formen und Gestalten zu erscheinen fähig ist“. ⁵⁷ Bei Kliefoth eignet sich der christliche Geist allmählich und fortschreitend den ganzen Menschen zum Organ an, d. h., die Entwicklung eines eine Vielheit von Erkenntnissen und Taten umschließenden Subjektes ist an den zeitlichen Verlauf des Lebens gebunden. ⁵⁸ Ohne Frage kommt diese These Kliefoths der Vorstellung Vilmars sehr nahe, daß die christlichen Lehren auch vom einzelnen Christen nacheinander erfahren werden müssen. Kliefoth versucht weiter, den Prozeß der Entwicklung der Tatsachen der Offenbarung mittels seiner an Hegel orientierten Geschichtsauffassung zu deuten. Es wird ganz deutlich, daß er den Entwicklungsgedanken Hegels genau so eindeutig ablehnt wie Möhler, da dieser jede geschichtliche Entwicklungsphase relativiert, und nur den Begriff am definitiven Abschluß der Entwicklung gelten läßt. Entwicklung heißt bei Kliefoth nichts anderes als Entfaltung durch den Einzelnen bzw. eine Gemeinschaft, d. h. die Kirche. ⁵⁹ Kliefoth geht von den gegebenen Tatsachen, der Offenbarung der Schrift und der Tradition aus.

Die Entfaltung dieser gegebenen Tatsachen in der Geschichte der Kirche wollte Kliefoth darstellen. Diese Entfaltung besteht darin, daß eine Seite der christlichen Wahrheit nach der anderen in das wissenschaftliche Bewußtsein tritt. Der Fortschritt im Entwicklungs- bzw. Entfaltungsprozeß besteht nicht darin, daß der ursprüngliche Inhalt der christlichen Wahrheit verändert und verbessert wird, sondern darin, daß er nach und nach in organischer Folge wissenschaftliche Fassung erhält. Die Entfaltung der Heilswirklichkeit, wie sie im Laufe der Dogmengeschichte stattfindet, wird von Kliefoth also auf die subjektive menschliche Seite verlegt, genau so wie bei dem Möhler der Symbolik, den Kliefoth nie zitiert, aber vielleicht doch gekannt hat. Vilmar jedenfalls konnte seine Deutung der kirchlichen Lehrentwicklung durchaus vorbringen ohne die Beeinflussung durch Kliefoths „Einleitung“, lag Kliefoths Konzeption doch auch noch anderen theologischen Zeitgenossen nahe. Dafür spricht weiter, daß Vilmar in der Analyse der Dogmenkreise einen anderen Weg als Kliefoth einschlägt. Die Dogmengeschichte wird von Kliefoth in vier Perioden der dogmatischen Entwicklung aufgeteilt, die je einen Dogmenzyklus zum Gegenstand haben, ⁶⁰ nämlich 1. die griechische Kirche: Theologie und Christologie, 2. die abendländisch-römische Kirche: Anthropologie, 3. die Reformation: Soteriologie und 4. die Periode, die die Ekklesiologie und Eschatologie ausbilden soll. Kliefoth wagt über diese 4. Periode nur zurückhaltende Aussagen zu machen, widmet aber fast alle seine späteren theologischen Arbeiten diesen beiden Problemen der 4. Periode.

Bei Vilmar liegt wohl ein ähnlicher theologischer Ausgangspunkt wie bei Kliefoth vor, aber in der Aufschlüsselung der Dogmengeschichte geht er andere Wege. Er knüpft an das Bild des Buches mit den sieben Siegeln an, das uns mit dem Evangelium dargereicht werde. ⁶¹ Christus allein öffnet sie eins nach dem andern, wie sie aufeinander folgen. „Diese Theile der ewigen Gottesweisheit und seligmachenden Wahrheit, diese Wellen des Gnadenstromes, diese Siegel des heiligen Evangeliums sind nun die Lehren von Gott dem Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden; — von dem Sohne in seiner Gottheit, Jesu Christo, dem wahren Gott aus dem wahren Gott, dem wahren Lichte aus dem wahren Lichte; — von dem heiligen Geiste, dem Schöpfer und Herrn und wahren Gott von Ewigkeit; — von dem Sohne in seiner wahrhaftigen Menschheit, der obgleich wahrer

⁵⁷ o.a., 58.⁵⁸ o.a., 13.⁵⁹ Vgl. 58—61.⁶⁰ o.a., 65 ff.⁶¹ Schulreden, 2. Aufl., 1852, 288.

Gott samt dem Vater und dem Geiste, gleichwohl des Fleisches und Blutes ist theilhaftig geworden gleich wie wir; — von der Natur der Sünde und der Erlösung und der Ordnung des Heils in Christo Jesu, dem Gekreuzigten, dem vollkommenen Opfer; — endlich von der einen, heiligen und seligmachenden Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, und zuletzt von den letzten Dingen, von der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und vom ewigen Leben.“⁶² Diese Einteilung der Dogmengeschichte anhand des Bildes aus der Apocalypse ist durchaus Vilmars eigene Idee. Seiner Auffassung nach steht die Lösung des sechsten Siegels bevor, des von der Kirche, nachdem die Reformation nach tausendjähriger Zeitspanne das fünfte Siegel gelöst hatte. In den Schulreden legt Vilmar ein begeistertes Zeugnis darüber ab, daß es zur vollständigen Erfahrung der „sichtbaren Kirche hier auf Erden — und somit von der Einheit und Einerleiheit der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche“ kommen soll. Die Aussagen des Epheserbriefes im 4. und 5. Kapitel und die Weissagungen der Offenbarung sollen sich bewahrheiten. Dennoch dürfe bei den zu erwartenden Ereignissen nicht nach Jahren und Jahrzehnten, ja nicht einmal „nach Menschenaltern, kaum nach Jahrhunderten gerechnet werden“, „hat doch der Herr für die letzte Erfahrung in seiner Lehre, für die Erfahrung der Ordnung des Heils, einen Zeitraum von mehr als tausend Erdenjahren verstatet; wir können nicht mehr sagen, als daß wir an der Pforte, oder immerhin auch nur an der Schwelle dieser Ereignisse stehen, und die Entwicklung derselben dem Herrn der Welt, Gott dem Vater, anheim stellen müssen“.⁶³

Die Kirche steht bei Kliefoth wie bei Vilmar im Vordergrund des theologischen Interesses, aber nicht nur bei ihnen, sondern bei fast allen Theologen ihrer Zeit, besonders den Erlangern und noch viel stärker bei W. Löhe. Vilmar war aber darüber hinaus ganz von dem Gedanken durchdrungen, daß gerade er der Welt das Zeugnis vom Geistlichen Amt schulde. Erst in seiner „Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, Bekenntnis und Abwehr“ (1856) hat Vilmar einen Grundriß seiner Lehre von Kirche und Amt vorlegen können.⁶⁴ — Hier aber wird nun offenbar, wieviele Anliegen ihn übereinstimmend mit Möhler verbinden, obwohl Vilmar die empfangenen Anstöße ganz selbständig ausgewertet hat und seine Ergebnisse in der ihm eigenen unverwechselbaren Diktion vorträgt. Zunächst verbindet Vilmar mit Möhler — freilich nicht nur mit diesem! — das Organismusdenken, das auf die Behandlung der Theologie angewandt wird. „Das ‚Wissen‘ welches in der Theologie stattfindet, beruht deshalb durchaus auf dem Leben in dem Ganzen dieser göttlichen Offenbarungen, durchaus auf dem Erleben, auf der Erfahrung dieses Ganzen: der Teil entwickelt sich als Glied aus dem Ganzen . . .“,⁶⁵ „die Teile und Glieder der Theologie haben nur Existenz im Zusammenhang mit dem Ganzen des göttlichen Lebens, dem sie angehören, außerhalb desselben, als bloße Teile, die der Zusammensetzung bedürftig oder fähig sein sollen, sind dieselben nichtsbedeutend, nichtig, sich selbst widersprechend, eben weil ihnen jene Bedürftigkeit oder Fähigkeit der Rekonstruierung ihrem Wesen nach abgeht“.⁶⁶

Die Heilige Schrift muß als Organismus, als abgeschlossene Totalität betrachtet werden, „denn aus der menschlichen Komposition dieser Bücher . . . konstruiere ich das göttliche Leben nimmermehr heraus, wenn ich nicht das volle, mächtige Wehen des Geistes zum Voraus in diesen heiligen Schriften, und zwar in ihrer Totalität

⁶² Schulreden, 2. Aufl., 1852, 288. ⁶³ Schulreden, 293.

⁶⁴ Ich benutze einen unveränderten Neudruck der 3. Aufl., 1857.

⁶⁵ o.a., 31. ⁶⁶ o.a., 33.

empfundene habe“.⁶⁷ Die Wahrheit ist eine, so sagte Möhler. Vilmar spricht von dem in der Heiligen Schrift niedergelegten, von der Kirche aufgenommenen Seligkeitsgut. Es ist dasselbe Verständnis wie bei Möhler zu beobachten. Die Wahrheit bzw. das Seligkeitsgut ist an die künftigen Diener der Kirche zu überliefern, daß dieselben in den „vollständigen, unverkürzten, sichern, handhablichen und möglichst leichten Besitz jenes Gutes gelangen“.⁶⁸ Die Theologie hat nichts Neues zu finden und nichts Neues zu entdecken. Die Kirche ist Überlieferin der Offenbarung als Seligkeitsgut. Die Wissenschaftlichkeit, und Fortschrittlichkeit einer Theologie bestehen nicht darin, über die Person Christi hinweg dem Pantheismus zuzustreben oder einen Standpunkt über dem historischen Christentum einzunehmen. Vilmar erinnert sich an seine eigene Entwicklung und sagt aus eigener Erfahrung, daß allein darin der Fortschritt der Theologie beruhen könne, daß man „zu dem Ursprünglichen, Alten“ zurückkehrt.⁶⁹ Die Theologie „muß in sich einig und fest sein und sich nicht von dem Leben, welches zu beherrschen sie bestimmt ist, schieben und drängen, gestalten und umgestalten lassen. Alles, was auf das wirkliche Leben Einfluß zu äußern, das wirkliche Leben zu regeln bestimmt ist, verträgt nur sehr schwer oder gar nicht stete sachliche, sogar nicht ganz leicht bloß formelle Neuerungen“.⁷⁰ Vilmar geht es genau so wie Möhler um die Feststellung, daß die Theologie im strengen Sinne mit etwas Gegebenem zu rechnen hat. „Wer an die ewige Seligkeit denkt, geht nicht von der Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit aus, sondern ist in der ewigen Seligkeit bei dem Herrn und Heiland Jesus Christus befangen und setzt die ewige Seligkeit, ihm erworben durch diesen Heiland am Kreuze, voraus.“⁷¹ Das „Haben der Seligkeit“, die Tatsache, darf in der theologischen Arbeit keinen einzigen Augenblick außer acht gelassen werden, sonst könnte es dahin kommen, daß sie mit Worten wegdisputiert wird.

Die Bedeutung Möhlers für Vilmar besteht nun sicherlich nicht darin, daß Vilmar auch von ihm für seine ihm eigentümliche Auffassung der Erfahrung der Tatsachen gelernt hat, denn die Begriffe „Tatsache“⁷² und „Erfahrung“ kennt und benutzt Vilmar schon vor 1832, sondern sie gilt im Hinblick auf seine Lehre von der Kirche und vom Amt. Durch die Kirche und ihr Amt wird die Offenbarung als das Seligkeitsgut überliefert. Behalten wir die Thesen im Auge, in denen die Beziehungen zwischen Möhler und Vilmar zum Ausdruck gebracht worden waren.

1. *Die Kirche muß als Institution, Anstalt verstanden werden, durch die Christus seine Tätigkeit „fortsetzen“ will.*

„Da aber die Seligkeit von Christus gegeben ist, so kann die Gewißheit derselben auch nur durch Christus fortgepflanzt werden.“⁷³ Vom Begriff einer Gemeinschaft, welche allezeit etwas Subjektives und erst Folge der von Christus gegebenen Pflanzung und von ihm gewollten Fortpflanzung der Seligkeitsgewißheit ist, gilt es zu dem Begriff einer Anstalt, als des die Gemeinschaft erst erzeugenden Objektiven, fortzuschreiten. Um der Erhaltung der reinen Lehre und des rechten Sakramentes willen bedarf man der Ordnungen einer Anstalt.⁷⁴ Kräftig wehrt sich Vilmar gegen die Unterstellung von katholisierenden Tendenzen, die in den Fragen von der Kirche und um die Kirche „verborgen oder zutage liegen sollen“ (!!).⁷⁵ Für Vilmar ist es klar, daß der Heilige Geist die Kirche erfüllt und die Kirche überhaupt erst zur Kirche macht. Ohne die lebendige Gegenwart des Geistes vom Vater

⁶⁷ o.a., 36.

⁶⁸ o.a., 37.

⁶⁹ o.a., 40.

⁷⁰ 41 f.

⁷¹ 46.

⁷² Der Begriff „Tatsache“ begegnet besonders bei den spekulativen Späidealisten; in der Theologie spielt er z. B. bei I. A. Dörner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839, 3, 2. Aufl. 1845, XXV, eine Rolle.

⁷³ Theol. der Tatsachen, o.a., 84.

⁷⁴ o.a., 85.

⁷⁵ o.a., 87.

und vom Sohne und ohne sein unabgebrochenes Fortwirken müßte die Kirche notwendig zu einem menschlichen Verein mit irgend beliebigen Statuten herabsinken.⁷⁶ Wird in der „Theologie der Tatsachen“ die Kirche als Anstalt gesehen, in der der Heilige Geist wirkt, so stellt sich die Frage, ob Vilmar bei aller berechtigten Kritik an einem individualistischen Kirchenbegriff nicht doch in den bedenklichen Fehler verfällt, die Kirche zu verobjektivieren und über sie wie über eine Sache in dinglichen Kategorien zu reden. Es ist für Vilmar bezeichnend, wie er das ihm bei Möhler aufgegangene Prinzip der Gottmenschlichkeit ekklesiologisch aktualisiert. Die Kirche ist — so formulierte es Vilmar in seiner Dogmatik⁷⁷ — „eine Fortsetzung des Daseins, Lebens und Wirkens Jesu Christi, eine Expansion seiner Person, sie ist sein eigenes Ich, dargestellt in einer Gemeinschaft zur Erlösung berufener Menschen. Seine Person ist aber die auferstandene, glorifizierte Person, und das Medium der Propagation oder Expansion dieser glorifizierten Person Christi ist der heilige Geist, welcher erst nach der Glorifizierung des Gekreuzigten kommen konnte (Joh 16, 7), aber alsdann auch, nach Seiner Vorausverkündigung kommen sollte, um Seine persönliche Gegenwart bei den Aposteln zu ersetzen und Sein Werk fortzuführen (Joh 14, 16. 17. 26)“. Christus regiert die Kirche und zwar „nicht von fern, bloß durch Medien, durch Kräfte, sondern durch Autopsie und unmittelbares Einwirken Seiner ganzen gottmenschlichen (von mir gesperrt) Persönlichkeit.“⁷⁸ Der Heilige Geist vermittelt diese Gegenwart Christi.

Die Kirche wird als eine Fortsetzung der Inkarnation Christi verstanden, so daß Wort und Sakrament dieser Kirche zur Verwaltung gegeben sind. Das Wort ist der Kirche im Kanon gegeben; es stellt einen abgeschlossenen Komplex dar, den der Mensch allerdings nicht nur historisch erfassen, sondern selbst erleben soll.⁷⁹ Es geht um die Aneignung der Offenbarungstatsachen, die Repetition derselben im eigenen Leben. Der Begriff der „Tatsache“ bedingt den Begriff Repetition.⁸⁰ Es liegt auf der Hand, daß Vilmar mit dem Begriff „Tatsache“ nur einen „Teilaspekt der Offenbarung, wenn auch nicht in einwandfreier Form“ (Lohse) zum Ausdruck bringen kann, wie er auch mit dem Begriff „Repetition“ die notwendige Unterordnung des glaubenden Menschen bzw. der Kirche unter die Offenbarungstatsache andeuten will, freilich sehr wohl weiß, daß das Wort Gottes ausgelegt werden muß, daß mit dem Wort Gottes gesprochen werden muß, daß Wort Gottes und Gottes Geist zusammengehören. Der Begriff Repetition ist Vilmar gegenüber der versucherischen Rhetorik wichtig geworden: „das Wort Gottes ist lebendig und kräftig, solange es reines Wort Gottes ohne Zutat ist“.⁸¹ Im Zusammenhang einer Charakteristik der Einseitigkeiten der literarischen Kritik sagt Vilmar bezeichnenderweise:⁸² „Es ist eine Versuchung für uns, welche überwunden sein will, und zwar überwunden auf dieselbe Weise, wie alle Versuchungen überwunden sein wollen, nämlich durch Feststehen bei dem Worte Gottes und Repetition desselben als Wort Gottes dem Versucher gegenüber.“ Da also das Begriffspaar „Tatsache bzw. Zustand“ und Repetition von Vilmar für die Behandlung des Fragenkreises „Offenbarung und Glaube“ aufgenommen wurde, um einen Teilaspekt dieses Problems deutlich zu

⁷⁶ o.a., 93. ⁷⁷ Dogmatik, 1874, II, 183. ⁷⁸ Dogmatik, II, 117.

⁷⁹ Ebenda, I, 22.

⁸⁰ Vgl. B. Lohse: Kirche und Offenbarung bei A. F. C. Vilmar, Ev. Theol. 1957, H. 10, bes. 460 ff. ⁸¹ Theologie der Tatsachen, o.a., 61.

⁸² Praktische Erklärung des NT, I., 1891, 16.

machen, eignet es sich kaum als Ausgangspunkt für eine Aufschlüsselung der Lehre von der Kirche in Vilmars Denken.⁸³

Sieht man Vilmars Interpretation des gottmenschlichen Wirkens Christi im Sinne der Möhlerschen Konzeption, dann wird deutlich, daß Vilmar versucht war, die Gaben Christi, Wort und Sakrament, zu verobjektivieren. Viel deutlicher als hinsichtlich des Wortes wird dies im Zusammenhang seiner Lehre vom Sakrament, die hier freilich nicht entfaltet werden soll. Das Sakramentsgeschehen stellt bei Vilmar eine substanzhaft gedachte Wirklichkeit dar. Eine Kirche, die über Wort und Sakrament verfügt, die sich mit Christus in sehr direkter Weise in ihrem Sosein identifiziert, kann selbstverständlich einen einmaligen Autoritätsanspruch erheben. Vilmar denkt wie Möhler in ontologischen Kategorien und kann sich dem Sog der klassisch-katholischen Tradition nicht entziehen. Wie diese klassisch-katholische Tradition sich mit der natürlichen Theologie verband und auf ihr anknüpfend aufbaute, so auch Vilmar.

H. Schmidt hat die Überfremdung des biblischen Kirchenbegriffs durch das Organismusdenken Vilmars dargestellt⁸⁴ und gezeigt, wie Vilmar bereits den exegetischen Befund verfälscht, in dem er Eph. 4, 12 den griechischen Begriff für „Zurüstung“ mit Organisation wiedergibt und damit einen dynamischen durch einen statischen Begriff ersetzt. Vilmar glaubt bereits aus der Wirklichkeit der empirischen Gemeinde ablesen zu können, was Ordnung ist, ohne daß man seine ständige Abhängigkeit zu Christus im Ereignis des Glaubens erkennt. Ist also der Leib Christi nur ein Sonderfall innerhalb der allgemeinen Strukturform gegliederter Leiblichkeit, triumphiert bereits der in der ganzen Argumentation versteckte Ansatz einer natürlichen Theologie. Die Kirche, die der Leib Christi sein soll, verfügt über eine eigene Seinsmächtigkeit, sie wird so etwas wie eine zweite Offenbarung.

2. *Im Apostolat bzw. Episkopat ist das Organ zu sehen, durch das der Erlöser hauptsächlich zu wirken „fortfährt“. Die Bedeutung der menschlichen Organe für die „Erscheinung“ bzw. Erhaltung des Göttlichen muß anerkannt werden.*

Das war die Forderung Möhlers. Gerade zur Amtslehre Vilmars ist ja bereits eine solche Fülle von Material zusammengetragen worden und so richtige Kritik geübt worden, daß es hier lediglich darum gehen kann, auch an diesem Punkte eine nach allem bisher Gesagten nicht zufällige Übereinstimmung zwischen Möhler und Vilmar aufzuzeigen.

„Jene eine Quelle (Vilmar meint die Lösung aller Zweifel und Kämpfe) ist Christus der Herr selbst, der ihn, den wenn auch noch so schwachen, in Sünden kranken Menschen an seiner Statt in das Amt des Wortes und Sakramentes gesetzt hat, welches Amt direkt und unmittelbar sein Amt ist, nur sein Amt in unmittelbarer Weise sein kann, weil allein von diesem Amte die Wahrheit ausgeht, der Weg gewiesen wird, das Licht hinableuchtet in die Gemeinde.“⁸⁵ Das Amt der Kirche ist es, das die Gegenwart des Heiligen Geistes und damit Christi selbst vermittelt. Das Amt ist es auch, das die Gemeinde beruft und sie zum Leibe Christi macht; es ist Christi Stellvertreter auf Erden. „Das Amt ist es schließlich, das die Sichtbarkeit der Kirche repräsentiert: das Vorhandensein der Kirche ist an die Existenz des Amtes gebunden.“⁸⁶ Die Einsetzung des Amtes durch Christus selbst ist dadurch gesichert, daß sich eine ununterbrochene Traditionskette des geistlichen Amtes von Christus über die Apostel und Apostelnachfolger bis auf den heutigen

⁸³ Der Versuch Lohses, o.a., preßt an sich richtige Beobachtungen, um Vilmars Lehre vom Amt und von der Kirche als die notwendige Folge aus seinem Offenbarungsbegriff zu erweisen. ⁸⁴ In der o.a., Diss., 121 ff.

⁸⁵ Theol. der Tatsachen, o.a., 142.

⁸⁶ Pastoraltheologie, 9.

Träger des geistlichen Amtes rekonstruieren läßt. Der Amtsträger ist als Inhaber des „Hirtenamtes“, das von den Aposteln auf die Inhaber des geistlichen Amtes übergegangen ist, „direkter Nachfolger nicht allein der Apostel, sondern auch Christi selbst.“⁸⁷

Christus zeichnet das Amt durch seine Gegenwart aus, er handelt durch dieses Amt. Das geistliche Amt ist nicht in erster Linie als das Predigtamt qualifiziert, sondern als Hirtenamt, kurz Tatamt.⁸⁸ Die Inhaber dieses Amtes sind die jure divino eingesetzten Nachfolger der Apostel, sie sind Nachfolger Christi selbst,⁸⁹ sie sind Träger des Heiligen Geistes, ja in ihrem Amt konkretisiert sich die „persönliche, leibhaftige Gegenwart Christi“. Christus regiert die Kirche — um an das entscheidende Wort in Dogm. II, 117 noch einmal zu erinnern — durch Autopsie und unmittelbares Einwirken Seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit. Die Lehre vom Amt, gestützt auf Joh. 10 und Joh. 21, 15—17, entfaltet nun diese Auffassung von der ständigen aktuellen Gegenwart der Person Christi, des Gottmenschen, in der Kirche, im geistlichen Amt. Durch das geistliche Amt wird das Wort erst zum „vollmächtigen Christuszeugnis“. Der Träger des geistlichen Amtes soll Christus selbst darstellen, abspiegeln, ja „bringen“, „hinübertragen“. Zu Mt. 10 sagt Vilmar:⁹⁰ „Denn ihr Amt ist ein Amt der Tat und Kraft Christi unseres Herrn, nicht der bloßen Mitteilung und Verkündigung von Dingen, die die Leute sonst schon wissen oder haben; ein Amt, das selbst etwas hat und besitzt und den Befohlenen etwas zum Haben, Besitzen und Genießen gibt, was sie ohne dieses Amt und dessen Mitteilung nicht haben würden, nicht haben könnten. Dies muß die Welt in n e werden, wo nötig, durch das „Staubabschütteln von unsern Füßen“ — aber nicht etwa als „Zeichen der größten Verachtung“, sondern als „Ausdruck des tiefsten Wehes“. Vilmar hat mit dem Gedanken, daß der Amtsträger Christus abspiegeln müsse, wie er ihn seit der Theologie der Tatsachen immer wieder ausspricht,⁹¹ Möhlers These in eigener und weiterführender Form ausgestaltet. Es ist aber ganz deutlich, daß Vilmar grundsätzlich auf der Konzeption Möhlers aufbaut. Durch das Amt der Kirche fährt der Erlöser fort, zu wirken. Der menschliche Amtsträger ist der Garant für die Übermittlung des Ganzen der Offenbarung. Im engen Zusammenhang mit der Lehre vom Amt steht die Lehre von der Ordination.

⁸⁷ Die Lehre vom geistlichen Amt, hg. von Piderit, 1870, 48.

⁸⁸ o.a., 31. ⁸⁹ o.a., 48. ⁹⁰ Prakt. Erklärung des NT, I, 1891, 146.

⁹¹ Z. B. Die Lehre vom geistlichen Amt, 119, Pastoraltheologie 29 ff., Dogm. II, 280 f. Besonders starke Formulierungen Vilmars begegnen in den von W. Hopf 1876 hg. „Predigten und geistlichen Reden von A. F. Ch. Vilmar“. In einer Predigt zum II. Stg. n. Trinitatis 1848 (S. 35): „Aber erzähle ihm von dem, was Gott getan hat — doch nein, du sollst es ihm eben nicht erzählen, du sollst Gottes Gaben selbst besitzen und geben, sollst Christum selbst haben und bringen — und siehe! Mit einem Male ist der Durst gelöscht, die Sehnsucht gestillt, die Qual des armen Herzens besänftigt und geheilt. Sieh, das ist eben das Geheimnis, das unergründliche und doch offenkundige: hast du Christum wirklich selbst, du kannst ihn in die Seele des Andern hinübertragen, daß er ihn hat, wie du ihn hast.“ Bezeichnend ist die Rede bei der Amtseinführung des Pfarrers L. H. Ruckert, Kassel, Sonntag Exaudi 1853 (S. 163): „... das Pfarramt, als das Amt des Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer ist die lebendige und leibhafte Fortsetzung des Amtes unseres allerheiligsten Erlösers, also daß dasselbe alle Taten, welche Er vollbracht aus seiner Kraft fortführt und wiederholt. Auch bei dir, liebe Gemeinde, wird dieser dein Pfarrer die Taten des Königs aller Könige wiederholen, und zwar vor allen die, welche Er vollbracht hat, da er mit sieben Broten die viertausend Hungrigen speiste.“

3. *Das kirchliche Lehramt hat seinen Auftrag durch die Ordination, die keineswegs nur ein Einführungsakt ist.*

Die Ordination gewinnt in Vilmars Sicht sakramentalen Charakter. Der göttliche Ursprung des geistlichen Amtes wird durch die Ordination hervorgehoben, in der der geistliche Amtsträger kraft der Sukzession des geistlichen Amtes auch den Heiligen Geist empfängt.⁹² Bei der Ordination ist die Handauflegung von ausschlaggebender Bedeutung. Die Handauflegung wird allerdings nicht als Sakrament bezeichnet, das der Taufe und dem Abendmahl gleichzustellen wäre, aber sie gehört zum kirchlichen Leben.⁹³ Im AT und NT ist die Handauflegung niemals eine leere Zeremonie. Anhand verschiedener neutestamentlicher Belegstellen versucht Vilmars zu zeigen, daß Handauflegung und Mitteilung des Heiligen Geistes zusammengehören. „Wenn das Phrasen sind und nicht der wirkliche Heilige Geist mitgeteilt, sondern nur irgend etwas „Gutes“ den mit der Handauflegung Versehenen zugebracht und zugewinkt wurde, dann ist das ganze Neue Testament eine einzige lange Redensart, ein Buch voll Täuschungen und Gaukeleien. Und wenn diese Gabe, durch die Handauflegung den Heiligen Geist mitzuteilen, sich nicht fortgepflanzt hat, wenn sie sich nicht weitererstreckt hat als auf diejenigen, welchen Timotheus die Hände aufgelegt hatte und mit denselben unwiederherstellbar ausstarb — dann ist die ganze Berufung der Kirche auf das Neue Testament nichts als eine Posse. Denn wer gibt mir ein Recht, die Lehre des Neuen Testaments fortzupflanzen, die Gaben aber von dieser Fortpflanzung auszuschließen, während beide im Neuen Testament in ganz gleicher Weise aufgeführt werden?“⁹⁴ Ohne hier Vilmars exegetische Begründungen darstellen und einer Kritik unterziehen zu wollen, erheben wir hier nur die wichtigsten von Vilmars ausgesprochenen Vorstellungen über die Ordination selbst. In der Ordination erfolgt „die Übertragung eines unmittelbaren Mandats Christi, und die Handauflegung (die auch noch jetzt, und mit Recht im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes vollzogen wird) gibt den heil. Geist in aller Realität, gibt das Vermögen, die Sünden zu vergeben bzw. zu behalten, und die Handlungen Christi als Seine Handlungen, durch die Verkündigung des Wortes, die Administration der Sacramente und die Regierung der Kirche zu vollziehen.“⁹⁵ Nur das geistliche Amt kann zum geistlichen Amt ordinieren. Das geistliche Amt steht der Gemeinde gegenüber, so daß bei der Ordination die Gemeinde ausgeschaltet wird. Vilmars spricht nur in dem Falle, daß ein Ungläubiger die Handauflegung vollzieht, positiv von dem Gebet der Gemeinde: „Daß jedoch die Mitteilung des heil. Geistes auch durch die Handlung eines Ungläubigen erfolgen könne, darf nicht unbedingt, und hier am wenigsten geleugnet werden, weil die Mitteilung des heil. Geistes auch durch Gebet, und zwar das Gebet der Gemeinde vermittelt wird.“⁹⁶ Der Regelfall der Ordination stellt sich jedoch so dar, daß in ihr eine potestas (Potestät) mitgeteilt wird. Das aber ist nur dadurch möglich, daß sie jemand erteilt, der sie schon besitzt.⁹⁷ Bei einer derartigen Einschätzung der Ordination muß die Theorie, daß das geistliche Amt aus der Gemeinde hervorgehe, schroff bekämpft werden, und eine apostolisch-presbyteriale Sukzession als Voraussetzung der Kontinuität der Kirche angenommen werden. Es liegt auf der Hand, wie nahe diese etwas modifizierte Theorie der apostolisch-episkopalen Sukzession der römischen Lehre kommt. Daß Möhler hier bleibende Anstöße vermitteln konnte, ist unbestreitbar.

4. faßten wir einen bei Möhler festzustellenden Gedankengang in der These zusammen: *Das Grundgesetz der Entwicklung des Wortes der Heiligen Schrift*

⁹² Die Lehre vom geistl. Amt, 60 ff.

⁹³ Theol. der Tats., o.a., 99 ff.

⁹⁴ o.a., 101.

⁹⁵ Dogm. II, 177.

⁹⁶ Dogm. II, 228.

⁹⁷ Dogm. II, 277.

wird erkannt, sobald man sich an die Kirche und ihr Amt anschließt und aus ihrem Leben das Wort aufnimmt, denn der Kirche ist der Heilige Geist gegeben. Damit hängt zusammen, daß es eine objektive Tradition der Kirche gibt, in der sich der Gesamtglaube durch verschiedene Jahrhunderte darstellt.

Anhand der Schulreden war bereits Vilmars Sicht der Kirchengeschichte, in der es um die sukzessive Erfahrung bzw. das Durchleben der Tatsachen der göttlichen Erlösung geht, dargestellt worden. Bei diesem Durchleben wird Erfahrung auf Erfahrung gebaut.⁹⁸ Für Vilmar sind die „Spitzen dieser Erfahrungen“ in den Symbolen niedergelegt. „Es dienen diese Symbole auch ausgezeichnet zur Meditation, Selbstprüfung, Erbauung. Ignoriert können aber auch die . . . Symbole nicht werden, ohne daß der Pfarrer sich von dem lebendigen Zusammenhang mit der Kirche, mit dem sukzessiven Erleben des ganzen Ratschlusses Gottes und dessen Erfüllung löst.“⁹⁹ Vilmar unterscheidet nun eine Tradition der Lehre von einer Tradition der Erfahrung.¹⁰⁰ Unter der Tradition der Lehre ist in Möhlers Terminologie die objektive Tradition zu verstehen. Bei dem Akt der Ordination wird dem Ordinanden diese Tradition der Erfahrung, „das Erfahrungsgut“ der Kirche, vermittelt.¹⁰¹ Dies Erfahrungsgut der Kirche wird den Amtsträgern überliefert und in ihnen zum unveräußerlichen festen Besitz. H. Schmidt formuliert: „Als Summe der in der Kirche sich vollziehenden Selbstexplikation der Offenbarung wird es (das Erfahrungsgut) fester Bestandteil des Offenbarungswortes selbst. Indem also das Wort durch diese Traditionskette über die Schranke der ersten Zeugen hinaus offen bleibt, wird die Tradition selbst normativ und ist deshalb jeder späteren Generation das Wort immer schon nur als Wort der Kirche, nur als Verkündigung des geistlichen Amtes gegeben.“¹⁰² Wie in der römisch-katholischen Lehre und ihrer Apologie durch Möhler rücken für Vilmar das Wort Gottes und die Tradition zusammen. Darin unterscheidet sich allerdings Vilmar von Möhler, daß dem evangelischen Ordinanden mehr als die objektive Tradition der römischen Kirche in der Ordination vermittelt wird, daß er demgemäß unter dem, was Möhler als die subjektive Tradition beschrieb, etwas anderes versteht. „Gesucht hat die christliche Welt die Gewisheit der Seligkeit 1100 J. lang, das ist unwidersprechlich . . . Gefunden hat sie Luther: er hat die Erfahrung gemacht, daß die Gewisheit der Seligkeit allein von der rückhaltlosen Annahme dessen abhängt, was Gott darbietet in Jesu Christo, und diese rückhaltlose Annahme nennt der Apostel Paulus und mit ihm Luther Glauben. . . . Das waren neue Erfahrungen, der Theologenwelt damals völlig fremd; . . . Die s.g. Reformation ist also eine Position, Fortschritt in den christlichen Lebenserfahrungen, notwendiger Fortschritt, eine katholische Erfahrung im eminenten Sinne. Die Reformation ist nicht in erster Stelle Reinigung, nicht neue Kirche, nicht eigentümliche Gestaltung der Kirche; die bestehende Kirche sollte erfüllt werden mit dieser Erfahrung.“¹⁰³ Der rechtfertigende Glaube z. B. ist also das Erfahrungsgut, das dem evangelischen Geistlichen zusätzlich in der Ordination übermittelt wird. Damit wird der statische Traditionsbegriff dynamisiert.¹⁰⁴ Vilmar arbeitet den Unterschied zwischen römischem und lutherischem Lehramt selbst deutlich heraus: „Wir als Diener Christi sind in unserer Kirche nicht allein an die Tradition der

⁹⁸ Vgl. Lehrb. der Pastoraltheologie, 1872, 13.; bes. deutlich spricht sich Vilmar in seinem Aufsatz: Kirchlicher Pessimismus und Synergismus (1861) in Kirche und Welt, 1872, 1 ff. darüber aus. ⁹⁹ Lehrb. d. Pastoraltheologie, 13.

¹⁰⁰ Praktische Erklärung des NT, I., 1891, 26. ¹⁰¹ Geistl. Amt, o.a., 123 f.

¹⁰² H. Schmidt, Diss., o.a., 156. ¹⁰³ Die Augsburg. Confession, 1870, 6 f.

¹⁰⁴ Vgl. H. Schmidt, Diss., o.a., 183.

Lehre, sondern auch an die Tradition der Erfahrung gewiesen. Diese Tradition der Erfahrung ist dem Lehramt, dem Amt der Hirten in unserer Kirche anbefohlen, und ohne daß es diese Tradition realisiert, ist es kein Organ des Herrn Christus im vollen Sinne, kein Mitwirker an Seinem Werke, es ist kein evangelisches (lutherisches) Lehramt.¹⁰⁵ Luther hatte eine hervorragende Gabe der *pietas*; „das, was er in sich trug, versteht er mit ungemeiner Energie in die Seelen anderer zu pflanzen. Luthers Werke wollen daher vom evangelischen Pfarrer durchgelesen, und nicht bloß gelesen, sondern mitempfunden und erlebt sein.“¹⁰⁶ Der Sicht, die Vilmar zum ersten Male in den Schulreden aussprach, blieb er immer treu. Er meinte, daß die vor ihm liegenden noch durchzulebenden Erfahrungen das Wesen der Kirche und die Eschatologie betrafen.¹⁰⁷ Vilmar ist der Überzeugung, daß nur innerhalb der evangelischen Kirche diese neuen Erfahrungen gemacht werden können, da die römische Kirche sich der in der Reformation durchlebten Erfahrung verschlossen hat, neue Erfahrungen aber immer auf die alten zurückweisen und nur im Zusammenhang mit ihnen möglich werden. Den Unterschied zu Möhler an diesem Punkte der Vilmarschen Theologie darf die Gemeinsamkeit im Ausgangspunkt nicht verdecken. Vilmar ist der Überzeugung, daß „die christliche Lehre, in der Person Christi, in der Gründung der Kirche durch die Apostel und Propheten implicite vollständig enthalten“¹⁰⁸ sei, daß sich diese Lehre jedoch sukzessiv entwickle und zwar nicht nur in der alten Kirche und durch die alte Kirche, sondern auch fortschreitend in der evangelischen Kirche und durch ihr Amt. Vilmar legt großen Wert darauf, der Heiligen Schrift die primäre Autorität zuzuweisen, doch fügt er sofort bezeichnenderweise hinzu:¹⁰⁹ „ohne ein lebendiges Lehramt würde auch die heil. Schrift übrigens nur imaginär eine primäre Auctorität üben; nach der Anschauung der evangelischen Kirche ist es eben die Aufgabe des Lehramtes, die Auctorität der heil. Schrift als primäre in Geltung zu erhalten, und, wie sich von selbst versteht, den wesentlichen Inhalt der heil. Schrift, die Rechtfertigung durch den Glauben — unverkürzt fortzupflanzen“. Vilmar meint, daß die evangelische Kirche an der katholischen anerkennen müsse, daß dieselbe ein starkes System von Garantien zur Erhaltung des christlichen Glaubens errichtet hat. Der Fehler der katholischen Kirche bestand darin, daß es ihr durch die Garantien fast unmöglich wurde, „weitere Erfahrungen im christlichen Leben zu machen“. Die katholische Kirche frage nur nach dem Vorhandensein des Glaubens als einer *fides quae creditur*, während ihr die Aneignung, die *fides qua creditur*, verhältnismäßig gleichgültig bleibe. Durch das Lehramt hat die katholische Kirche einst ihren Glauben in seiner Entfaltung in den Symbolen der Tradition dargelegt. Vilmar meint, daß jetzt das römische Lehramt nur das äußerlich Vorhandene darlegt. Nur in einer, freilich der höchsten Gesamterfahrung weiche die evangelische Kirche, die sonst „mit ihr in den grundlegenden Lehren durchaus einstimmig ist“ (!!)¹¹⁰ von der katholischen Kirche ab. Vilmar erklärt — und das läßt ja für die Bestimmung seines eigenen Standortes alles erraten —, daß es in der evangelischen Kirche oft zu ihrem Schaden geschah, „daß man sich von der katholischen Kirche überall und principiell geschieden“ meinte. Die evangelische Kirche unterscheidet sich von der katholischen darin, daß sie die alte und die neue Lehre in „gleichmäßiger Objectivität“ und der Bewahrung durch das Lehramt anvertraut darstelle. Durch die erfahrene Rechtfertigung soll sich die evangelische von der katholischen Christenheit allein unterscheiden. — Wir setzten uns nicht die Aufgabe, Vilmars Thesen

¹⁰⁵ Prakt. Erklärung des NT, I., 1891, 26.¹⁰⁶ Pastoraltheologie, o.a., 37.¹⁰⁷ Dogm. I., 8.¹⁰⁸ Dogm. I., 49.¹⁰⁹ Dogm. I., 53.¹¹⁰ Dogm. I., 53.

zustimmend und kritisch zu überprüfen,¹¹¹ sondern sie in ihrer weitgehenden inneren Übereinstimmung mit der katholischen Lehre, mithin mit Möhlers Symbolik, die Vilmar studierte, aufzudecken. Den Satz, daß Christus als gottmenschliche Person in seiner Kirche wirkt, hat Vilmar mit allen seinen Konsequenzen mit Möhler gemeinsam. Die Parallelität in den aufgewiesenen Gedankengängen Möhlers und Vilmars kann keine zufällige sein. Freilich glaubt Vilmar, daß Möhler die evangelische Lehre von der Kirche falsch darlegt, denn seiner Auffassung nach gibt es im Grundsätzlichen der Ekklesiologie gar keine Diskussion zwischen Katholiken und Evangelischen. In seiner Dogmatik findet sich einmal gleichsam ein Möhler'sches Formular, wenn er sagt:¹¹² „Daß man, wenn man mit der Lehre von der unsichtbaren Kirche als der allein in dieser Zeit wahren, von der sichtbaren als einer sonach mangelhaften, unwahren Kirche Ernst macht, mithin die Kirche anstatt von Oben, durch Christi Kraft und Gegenwart und des heiligen Geistes Gegenwart und Wirkung, von Unten, durch Bekenntnis und Glauben, entstehen läßt, zur Subjectivität der Kirche gelange, also notwendig in die Sectirerei, namentlich in die der Wiedertäufer, hineingetrieben werde, haben bis auf die neuere Zeit herab nur sehr Wenige eingesehen und sehen noch jetzt sehr Wenige ein. Stark eingewirkt auf diese wider Schrift und Symbole laufende Vorstellung hat die pietistische Ansicht von der Kirche, welche noch heut zu Tage zumal die Gemüther der Erweckten und der wohlgesinnten Büchermenschen beherrscht (mehr als Viele es sich eingestehen): es sei die Kirche ein freier Verein Bekehrter.“ Möhler hatte nach Vilmars Auffassung die lutherische Lehre von der Kirche falsch dargestellt, da er vom Protestantismus seiner Zeit und der unsichtbaren Kirche, dem unsichtbaren Wort und dem unsichtbaren Sakrament der Sekten und der Reformierten auf die Ursprünge der lutherischen Kirche zurückschloß, so sehr Vilmar zugab, daß Luther in seinen ersten Zeiten in der Lehre von der Kirche selbst unsicher war. Dennoch kann Vilmar Möhlers Darstellung nicht gelten lassen, weil ja die in ihr geltend gemachte Korrektur gar nicht die wirkliche lutherische Lehre von der Kirche treffe. So weist er Möhler ab:¹¹³ „Eben so grundfalsch ist die von Möhler geäußerte und allerdings durch viele Äußerungen unklarer Protestanten gerechtfertigte Darstellung: Die Katholiken lehrten, die sichtbare Kirche sei zuerst, aus der sichtbaren gehe die unsichtbare Kirche hervor, die Protestanten sagten: aus der unsichtbaren Kirche gehe die sichtbare hervor.“ „Wir lehren und müßten lehren nach Schrift und Symbol: durch das gepredigte Wort und das administrierte Sacrament werden Menschen berufen, erleuchtet, bekehrt, gerechtfertigt, wiedergeboren. Das gepredigte Wort und das administrierte Sacrament vollziehen sich aber in der sichtbaren Kirche.“

Die Übereinstimmung des theologischen Ansatzes bei Möhler und Vilmar ist wohl kaum nach dem bisher Gesagten zu bestreiten. Doch könnte man sogar darüber hinaus eine These folgenden Inhaltes aufstellen: *Vilmar zeigt sich von der Lutherauffassung Möhlers so stark beeindruckt, daß seine Lutherforschung weitgehend als Auseinandersetzung mit Möhlers Behauptungen verstanden werden muß.*

Vilmar hat als Marburger Professor gern eine Vorlesung über „Theologische Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts“ gehalten. Man konnte nach den vorhandenen Kollegheften bisher kein gutes Druckmanuskript erstellen,¹¹⁴ so daß diese Vor-

¹¹¹ Diese Aufgabe stellten sich H. Schmidt und auch B. Lohse; vgl. Lohse, o.a., bes. 467. ¹¹² Dogm. II, 204. ¹¹³ Dogm. II, 205.

¹¹⁴ W. Hopf: Vilmar, II, 277. Pfarrer K. Ramge bereitet jedoch die Herausgabe der Vorlesung vor, auch die seiner sonstigen reformationsgeschichtlichen Werke incl. Orthodoxie (P. M. vom 9. 5. 58).

lesung bisher nur teilweise bekannt ist.¹¹⁵ Wir sehen hier ganz ab von der allgemeinen, vor allem germanistisch orientierten Würdigung der Schriften Luthers. Umso mehr interessieren uns Vilmars theologische Urteile. Zur Schrift Luthers „An den Adel“ bemerkt Vilmar:¹¹⁶ „Im ersten Teil spricht Luther den bedenklichen Satz aus: alle sind geistlich, darum darf niemand, was allen gehört, für sich nehmen. Ein Satz, der den Kirchenverband lösen muß. Luther ließ sich hier auf ein Gebiet ein, auf dem er nicht zu Haus war. Was äußerlich Rechtens war, dahinein hat er nie rechten Einblick gehabt. Der erste, der dagegen auftrat, war Thomas Murner, und diese Gegenschriften sind nicht so gering zu schätzen. Er sagt, Luthers Schrift sei auf eine allgemeine Umstürzung angelegt. Die Mißbräuche wolle er nicht verteidigen, sie müßten aber nach Recht und Ordnung behoben werden. Luther wende sich aber an die Massen und — das war nicht so uneben! — Hans Karst sei hier ganz unkompetent.“ Zur Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae“ bemerkt Vilmar, daß hier die Ordination wie auch sonst bei Luther schlecht wegkomme.¹¹⁷ „Beide Schriften, ‚An den Adel‘ und ‚de captivitate‘, werden gewöhnlich angeführt, als sei in ihnen etwas spezifisch Revolutionäres. Was die letztere angeht, so ist das durchaus nicht wahr. Es ist eine im strengen Sinn reformatorische Schrift. Daß er mit dem Papst brach, hatte seine Ursache in den Angriffen, die er mittlerweile erfuhr, Luther hatte eine bestimmte Aufgabe vor sich. Luther sollte den Glauben erwecken, wie er seit der Apostel Zeit nicht mehr vorhanden gewesen war. Damit ist ihm auch eine Schranke gesetzt. Nun sah Luther ganz richtig alles, was dieser seiner Erfahrung entgegenstand, als dem Evangelium Christi selbst entgegen an. Darum und weil er wußte, daß seine Erfahrung die Spitze des Evangeliums sei, war für ihn seine Lehre das Evangelium und die Gegner waren Antichristen. Dies begreife man erst wohl, ehe man von etwas Revolutionärem spricht.“

Zur Schrift „Von dem Papsttum zu Rom“ (1520) heißt es:¹¹⁸ „Das ist diejenige Schrift, aus welcher bis heute noch entnommen wird, daß Luther von einer unsichtbaren Kirche und von einer sichtbaren nichts habe wissen wollen. Dabei wird nicht bedacht, daß dies nach 1520 und im Gegensatz zu einer besonderen gegnerischen Seite geschrieben ist. Er fragt, ob man die, welche die gegenwärtige römische Papstgewalt nicht anerkennen, deshalb für Ketzer halten müsse. Stellt man es so, so muß gesagt werden, daß das damalige Papsttum und die Kirche noch nicht identisch waren. Aber Luther hat sich von diesem richtigen Standpunkt aus weiter drängen lassen, als er es später hat zugeben wollen. Er sieht die Kirche zunächst an als eine Gemeinschaft bekehrter Christen. Er sagt, der Glaube mache die Kirche, also sei der ein Ketzer, der nicht glaube. Von einer äußeren Kirche stehe kein Buchstabe in der Schrift. Nur der könne die Kirche regieren, der Glauben verleihen könne, das aber sei Christus allein. Daneben aber — sonderbar! — erkennt er die Bischöfe an, vertritt also sozusagen gegenüber dem Papalsystem das Episkopal-system. Daß Luther damals von der Kirche keine klare Vorstellung hatte, geht auch daraus hervor, daß er den Satz Alfelds (gemeint ist: Super apostolica sede, 1520) verwirft, Christus sei auch das Haupt der Heiden. Wir lehren doch das regnum potentiae! Sodann sagt er, Person und Amt lasse sich gar nicht scheiden. Diese Meinung hat er nicht lange behalten, in seinem Buch ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ betont er gerade diesen Unterschied. Man sieht, er ging wohl weiter als er wollte. In diesem Buch steht auch der Satz, die Sündenvergebungsvollmacht sei

¹¹⁵ Zitate bei F. W. Hopf: August Vilmars Lutherverständnis in: Luther-Jahrbuch 1939, 72 ff. ¹¹⁶ F. W. Hopf, o.a., 79 f. ¹¹⁷ F. W. Hopf, o.a., 80.

¹¹⁸ o.a., 80 f.

eine Zusage an die ganze Christenheit. Faktisch hat Luther dies nie anerkannt, denn er hat sich die Absolution immer geben lassen. Aber aus diesen Äußerungen schlägt man noch heute Kapital. Leider hat die lutherische Dogmatik hierauf auch mehr Gewicht gelegt als auf die Symbole.“

Zur Schrift Luthers „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen“ (1523) sagt Vilmar endlich:¹¹⁹ „Das ist geradezu eine radikale Schrift. Wenn das Evangelium rein gepredigt wird, dann muß es auch reine Christen geben, und diese eben sollen über falsche Lehre urteilen. Hierbei kommen offenbar die mali et hypocritae der CA. gar nicht in Betracht. Dies wird einmal als ein Notrecht behandelt, dann aber stellt er auch wieder das Urteil der Gemeinde als etwas Allgemeingültiges dar. Das ist ein Dilemma“.

Vilmar liest Luther, indem er ihn nach seinem eigenen Verständnis von Kirche, Amt, Gemeinde abhört. Luther hat für ihn nur da eine Bedeutung, wo er als Mann der Erfahrung von der Gerechtigkeit Gottes redet. Luther war der Zeuge für die Gerechtigkeit, „mehr und anderes als der Zeuge nicht“; „weder ein sanctus, noch ein Apostel, noch ein Prophet, noch ein extraordinarie vocatus; er war ein in hohem Grade mit dem Charisma der Pistis Begnadigter. Einen zweiten Zeugen für diese Erfahrung gibt es indes nicht, und wer die Reformation haben, nicht bloß von ihr wissen oder sie ausbeuten will, muß sich noch heute Luther unterordnen — und muß durch ihn erfahren lernen.“¹²⁰ Luther wird darüber hinaus nur noch da zugestimmt, wo er den Kräften der Revolution entgegentritt, z. B. im „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“, 1525, den Vilmar zu den besten Schriften des Reformators zählt. Vilmar hat Luther nur die Botschaft von der rechtfertigenden Gnade Gottes mit Verständnis abgenommen. Der Versuch, eine durchgängige Beziehung zwischen Vilmar und Luther herzustellen, ist als verfehlt abzuweisen.¹²¹ Vilmar hat das Luthertum, zumindest den reifen Luther gegen den „jungen Luther“ ausgespielt. Luther wird nach Vilmars Meinung nicht „ganz glücklich“ als Reformator bezeichnet.¹²² Luther wollte keine neue Kirche, sondern nur seine Erfahrung „... der bestehenden Kirche, der einen allgemeinen christlichen Kirche, zunächst der des Okzidents, als eine zur Vollendung dieser Kirche unerlässliche Erfahrung mitteilen, eingießen, einpflanzen“.¹²³ Vilmar stellt die Frage, ob Luther auf seinem Weg zum landesherrlichen Kirchentum übersehen habe, „daß Christus nicht bloß seine Offenbarung, sondern auch die Mittel und die Garantien für die Fortpflanzung und die Erhaltung derselben angeordnet hat“.¹²⁴ Luther, so glaubt Vilmar, hat nur ein Charisma der *πλoτis* gehabt. Das Charisma der Kybernese fehlte ihm, so daß seine Fehler von daher zu verstehen sind. Es war Melancthons Verdienst, daß die „Ansichten Luthers von der Gemeinschaft der Gläubigen als der allein wahren Kirche und von dem allgemeinen Priestertum, von welchem das Amt absorbiert werden würde, durch die Augsburgische Confession beseitigt“¹²⁵ worden sind. Ihn bestimmten die Einsicht in das Wesen der Kirche und in die Notwendigkeit von Garantien für die Propagation der rechten Lehre.

Mit der Sympathie für Melancthon, der sich selbstverständlich auch Vilmar's Interpretationsmaßstäbe gefallen lassen muß, geht die Übernahme des ontologischen

¹¹⁹ F. W. Hopf, o.a., 81.

¹²⁰ Hopf, o.a., 92 nach Geschichte des Confessionsstandes der ev. Kirche in Hessen, bes. in Hessen-Cassel, 2. A., 1868, 16.

¹²¹ F. W. Hopf, Luther-Jahrbuch, 1940 (Fortsetzung), 107 ff., bes. das Urteil auf S. 117. ¹²² Luther, Melancthon, Zwingli, 1869, 32.

¹²³ o.a., 33.

¹²⁴ o.a., 48.

¹²⁵ o.a., 84.

Strukturdenkens der klassischen katholischen Tradition, die Möhler in den Denk- und Sprachformen seiner Zeit wieder herauszustellen wagte, Hand in Hand. Vilmar sah dementsprechend seine Aufgabe darin, die *Confessio Augustana* mit allen Mitteln nicht nur zu einem Dokument katholisch-ökumenischer Verantwortung, sondern auch weitgehend römisch-katholischer Theologie zu stempeln und auf diesem Fundament gemäß seines Schemas von Tatsache und Erfahrung weiterzubauen. Das im Analogieverfahren auf die Kirche übertragene Prinzip der Gottmenschlichkeit führt ihn zu einer Würdigung der Kirche als der Fortsetzung der Inkarnation Christi. Diese illegitime theologische Methode führt in ihrer Konsequenz zu einer Bedrohung der Einmaligkeit der Inkarnation, m.a.W. zu einer Art von Expansion der Inkarnation. Die Wurzeln dieser theologischen Methode liegen in der römischen Theologie; wir dürfen annehmen, daß Vilmar sie bei Möhler kennenlernte.¹²⁶

¹²⁶ Die Aktualität Vilmars wird gegenwärtig sichtbar in der Theologie Max Lackmanns, mit der sich der Verf. an anderer Stelle auseinandergesetzt hat. Eine kritische Besinnung auf die Theologie des Neuluthertums des 19. Jahrhunderts ist dringend notwendig. Vgl. W. Schneemelcher: *Confessio Augustana VII* im Luthertum des 19. Jahrhunderts, *Ev. Theol. H.* 7/8, 1950; vgl. weiter: Claus Harms und seine Bedeutung für das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts (*Z.b.K.G.* 1959, H. 2).

M I S C E L L E N

Zu Augustins Engellehre¹

Von B. Lohse

Augustin hat im Zusammenhang seiner Lehre von der *civitas* des öfteren die Ansicht ausgesprochen, daß die Vollzahl der Einwohner in der himmlischen *civitas*, die durch den Abfall eines Teiles der Engel vermindert war, durch die Aufnahme von Menschen wiederhergestellt werden soll. Diese Auffassung Augustins, die bislang keine eigene Würdigung erfahren hat, ist für verschiedene Themen seiner Theologie von Bedeutung, vor allem für seine Soteriologie und für seine Prädestinationslehre. Allerdings soll es im Folgenden nicht so sehr darum gehen, die Zusammenhänge zwischen Augustins Engellehre und seiner sonstigen Lehre aufzuweisen, als vielmehr die Herkunft dieses Ersatzgedankens zu untersuchen. Lediglich am Schluß werden wir kurz auf die Bedeutung der Engellehre für Augustins Theologie hinweisen.

I.

Augustin hat die Ansicht, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden sollen, nicht von Anfang an vertreten. Vielmehr ist er zu dieser Auffassung erst allmählich gelangt, und zwar, wie sich zeigen läßt, in Verbindung mit der Ausbildung seiner *civitas*-Konzeption.

Bekanntlich hat Augustin seine *civitas*-Lehre erstmalig in seiner Schrift *De catechizandis rudibus* aus dem Jahre 400 des Näheren entfaltet. Allein, wie diese Schrift keine längeren Ausführungen über die Engellehre enthält, so sagt sie auch noch nichts davon, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden sollen. Auch das große Werk *de Genesi ad litteram*, das Augustin in den Jahren nach 401 geschrieben hat, weiß noch nichts von dem Ersatzgedanken. Augustin sagt hier vielmehr lediglich, daß Gott, als er nach Gen. 1, 1 Himmel und Erde schuf, zugleich die Engel geschaffen habe.² Hingegen äußert er hier eine andere Ansicht über die Engel, die sich so später bei ihm nicht mehr findet: die Engel haben

¹ Referat auf dem Berliner Theologentag Pfingsten 1958 unter dem Titel „Zur Herkunft von Augustins Engellehre“. Dieser Aufsatz stellt eine gegenüber dem Berliner Referat erweiterte Fassung dar.

² de gen. ad litt. 1, 9 CSEL 28, 1, 12, 6 ff. *atque illud ante omnem diem fecisse intellegitur, quod dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, ut caeli nomine intellegatur spiritalis iam facta et formata creatura, tamquam caelum caeli huius, quod in corporibus summum est.* Ebda. p. 13, 10 ff. (*scil. creatura spiritalis*), quam iam fecerat, cum dictum est: in principio fecit deus caelum et terram. Cf. ebda. 1, 17 CSEL 28, 1, 23, 20 ff.; s. G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, 1956, S. 208 f. 238.

geradezu eine mittlerische Funktion zwischen Gott und den Menschen. Den Engeln, die Gott in Gehorsam genießen und ihm in Glückseligkeit dienen, ist die gesamte körperliche Natur, alles vernünftlose Leben, jeder Wille, ob schwach oder verderbt, unterworfen. Sie sollen aus oder mit den ihnen Unterworfenen das tun, was die Ordnung der Natur in allen erfordert, nach dem Befehl dessen, dem alles untertan ist. Wenn die Engel das tun, schauen sie in Gott die unveränderliche Wahrheit und richten nach dieser ihre Willen. So werden sie seiner Ewigkeit, seiner Wahrheit und seines Willens teilhaftig.³ Was schließlich das Licht betrifft, von dem der Schöpfungsbericht redet und das Augustin, wie gleich zu zeigen sein wird, später mit den Engeln gleichsetzt, so deutet Augustin es auf die *intellectualis vita*, die sich, will sie nicht in ungeformtem Zustand verharren, zum Schöpfer wenden muß, um von ihm erleuchtet zu werden.⁴

Erst Augustins große Apologie *de civitate Dei* enthält den Ersatzgedanken, und zwar heißt es dort, daß Gott „aus dem mit vollem Recht verdamnten Geschlecht durch seine Gnade ein so großes Volk sammelt, daß er die Lücke, die durch den Fall eines Teils der Engel entstanden ist, ergänzen und ausfüllen kann und jene geliebte und obere *civitas* an der Zahl ihrer Bürger keine Einbuße erleidet, ja vielleicht sich sogar einer noch größeren erfreut“.⁵ Dieser Gedanke findet sich ganz ähnlich auch im *Enchiridion*.⁶ Ebenfalls begegnet sodann in *de civitate Dei* und im *Enchiridion* übereinstimmend die Aussage, daß die gefallenen Engel in die unterste Finsternis dieses Luftraumes, *huius aëris ima caligo*, verbannt sind.⁷ Wichtiger aber ist ein dritter Gedanke, den Augustin in *de civitate Dei* ausspricht: Augustin verwirft zwar nicht geradezu seine frühere Auslegung, daß die Engel bei der Erschaffung von Himmel und Erde mit gemeint sind, er trägt aber als seine jetzige Meinung eine ganz andere Auffassung vor, nämlich daß von der Erschaffung der Engel in Gen. 1, 3 die Rede ist, wo es heißt: „Und Gott sprach: es werde Licht! Und es ward Licht“.⁸

Augustin erörtert die Frage, was unter dem Licht, von dem der Schöpfungsbericht erzählt, zu verstehen sei, ausführlich in *de civ. Dei* 11, 7 ff. Er faßt dabei verschiedene Möglichkeiten der Exegese ins Auge.

³ *de gen. ad litt.* 8, 24 CSEL 28, 1, 263, 1 ff. *Ac per hoc sublimibus angelis deo subdite fruentibus et deo beate servantibus subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel prava, ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus iubente illo, cui subiecta sunt omnia. proinde illi in illo veritatem incommutabilem vident et secundum eam suas dirigunt voluntates. fiunt ergo illi participes aeternitatis, veritatis, voluntatis eius . . .*

⁴ *de gen. ad litt.* 1, 9 CSEL 28, 1, 13, 25 ff. (*scil. lux = intellectualis vita*), quae nisi ad creatorem inluminanda converteretur, fluitaret informiter. cum conversa autem et inluminata est, factum est, quod in verbo dei dictum est: fiat lux.

⁵ *de civ. Dei* 22, 1 CCSL 48, 807, 52 ff. (*scil. Deus*) qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur.

⁶ *Enchir.* 9, 29 ed. O. Scheel, 3. Aufl. 1937, 19, 25 ff.

⁷ Nach *Enchir.* 9, 28 Scheel 19, 9 ff. Cf. *de civ. Dei* 11, 33 CCSL 48, 352, 1 ff. *peccasse autem quosdam angelos et in huius mundi ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die iudicii ultimam damnationem apostolus Petrus apertissime ostendit.*

⁸ *de civ. Dei* 11, 7 CCSL 48, 327, 12 ff. Ebda. 11, 9 p. 328, 8 ff. (*scil. angeli*) vel caeli nomine, ubi dictum est: In principio fecit Deus caelum et terram, vel potius lucis huius . . . significati sunt.

In 11,7 sagt er zunächst, daß sich unseren Sinnen entzieht, welcher Art jenes Licht ist.⁹ Augustin sagt dann, daß es sich vielleicht um ein körperliches Licht (*lux corporea*) handle, sei es in den oberen Teilen der Welt und unseren Blicken entzogen, sei es ein Licht, von dem die Sonne entzündet ist. Oder es kann mit dem Licht auch die *civitas in sanctis angelis et spiritibus beatis* gemeint sein.

In 11,9 wendet sich Augustin der Frage zu, wann die Engel erschaffen sind. Hier stellt er zunächst fest, daß der Schöpfungsbericht nicht ausdrücklich sagt, ob oder in welcher Ordnung (*utrum vel quo ordine*) die Engel erschaffen seien. Er fährt dann fort: „Wenn sie nicht (*scil. im Schöpfungsbericht*) übergegangen sind, so sind sie entweder mit dem Wort ‚Himmel‘ an der Stelle, wo es heißt: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘, oder vielmehr mit dem Licht, von dem ich ja spreche, bezeichnet“.¹⁰ Augustin bringt seine eigene Auffassung dahingehend zum Ausdruck, daß die Engel im Schöpfungsbericht nicht übergegangen sind. Als Begründung führt er an, daß Gott von allen seinen Werken ruhte und daß am Beginn des Schöpfungsberichtes gesagt wird, daß Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen habe: folglich könne es nichts geben, was Gott vor Himmel und Erde geschaffen habe. Gleichwohl gibt Augustin zu, daß der Schöpfungsbericht, auch wenn er die Engel nicht übergehe, doch nicht klar ausspreche, daß sie Gottes Werk seien.¹¹ Doch sei auf Grund zahlreicher anderer Schriftstellen klar, daß die Engel Gottes Werk seien. Insbesondere verweist Augustin auf LXX Hiob 38,7: „Als die Gestirne erschaffen wurden, lobten mich mit lauter Stimme alle meine Engel.“ Daraus gehe hervor, daß die Engel schon da waren, als die Gestirne erschaffen wurden; demnach seien sie also vor dem vierten Tag geschaffen.

Des weiteren erwägt Augustin, an welchem der drei ersten Tage die Engel erschaffen sein könnten. Sowohl der dritte als auch der zweite Tag kommen nicht in Frage, da der Schöpfungsbericht von diesen Tagen ausdrücklich etwas anderes als die Erschaffung der Engel berichtet, nämlich die Scheidung des Trockenen vom Wasser bzw. die Feste zwischen den oberen und den unteren Wassern. Augustin schließt: „Wenn also die Engel zu den Werken Gottes an diesen Tagen gehören, so sind sie jenes Licht, das den Namen ‚Tag‘ erhalten hat; damit dessen Einheit herausgestellt würde, wurde er nicht der erste Tag genannt, sondern ein Tag“.¹² Augustin schließt dann: „Als nämlich Gott sprach: ‚Es werde Licht‘ und das Licht entstand, da sind die Engel, wenn man mit Recht unter diesem Licht die Erschaffung der Engel versteht, in der Tat

⁹ de civ. Dei 11,7 p. 327, 6 ff. *qualis illa sit lux et quo alternante motu qualemque vesperam et mane fecerit, remotum est a sensibus nostris, nec ita ut est intelligi a nobis potest, quod tamen sine ulla haesitatione credendum est.*

¹⁰ de civ. Dei 11,9 p. 328, 8 ff. *sed si (scil. angeli) praetermissi non sunt, vel caeli nomine, ubi dictum est: In principio fecit Deus caelum et terram, vel potius lucis huius, de qua loquor, significati sunt.*

¹¹ de civ. Dei 11,9 p. 329, 23 ff. *Opus autem Dei esse angelos hic quidem etsi non praetermissum, non tamen evidenter expressum est.*

¹² de civ. Dei 11,9 p. 329, 50 ff. *Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit, cuius unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus.* Augustin, der sich für seine Auffassung über den „einen“ Tag auf die LXX-Lesart von Gen. 1,5 stützt, findet in dem *ἡμέρα μία* in allegorischer Exegese die Einheit des Lichtes bzw. des Tages zum Ausdruck gebracht. Er meint damit die Einheit in der Erkenntnis des Geschaffenen, die nur den Engeln eignet und die darin besteht, daß sie die geschaffenen Dinge in der Weisheit Gottes als in der ars des Schöpfers erkennen (= Tag bzw. cognitio diurna; 11,29 p. 349, 12) und daß sie die geschaffenen Dinge in ihrem Geschaffensein erkennen (= Abend bzw. cognitio vespertina; 11,29 p. 349, 13). Cf. de civ. Dei 11,7, 29.

des ewigen Lichtes teilhaftig geworden, welches die unveränderliche Weisheit Gottes ist, durch die alles geschaffen ist und die wir den eingeborenen Sohn Gottes nennen“.¹³ Hatte Augustin soeben die Engel mit dem Licht gleichgesetzt, so variiert er nun diesen Gedanken etwas: „Sie sind also durch das Licht, durch das sie erschaffen sind, erleuchtet und selbst Licht geworden“.¹⁴

In 11, 11 kommt Augustin wieder auf die Erschaffung der Engel zu sprechen. Hier sagt er: sie wurden als Licht erschaffen.¹⁵ Ähnlich äußert er in 11, 19: „Mir scheint mit den Werken Gottes durchaus vereinbar die Auslegung, daß, wenn mit der Erschaffung des ersten Lichtes die Erschaffung der Engel gemeint ist, der Unterschied zwischen den heiligen und den unreinen Engeln dort zum Ausdruck gebracht ist, wo gesagt ist: „Und Gott schied zwischen Licht und Finsternis; und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht“.“¹⁶ Kurz darauf werden die Engel wieder mit dem Licht gleichgesetzt: (scil. illa lux,) quae sancta societas angelorum est . . .¹⁷

Während Augustin in den folgenden Kapiteln verschiedene andere Probleme erörtert, kommt er in 11, 32 noch einmal auf die Frage der Erschaffung der Engel zu sprechen. Hier nimmt er seine Ausführungen in 11, 7 wieder auf und räumt ein, daß jemand anderer Ansicht als er sein könne. Man könne leugnen, daß die Engel an jener Stelle gemeint seien, wo der Schöpfungsbericht von der Erschaffung des Lichtes redet, und das Licht als irgendeine lux corporea verstehen. Weiter könne man annehmen, die Engel seien nicht nur vor dem Firmament erschaffen, sondern auch vor all dem, was Gen. 1, 1 in dem Wort „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ zusammenfaßt; im übrigen sei unter dem „Anfang“ von Gen. 1, 1 nicht sowohl der Anfang der Schöpfung zu verstehen, da ja die Engel von Gott vorher erschaffen seien, als vielmehr die Weisheit, die Gottes Wort ist. Augustin will, wie er ausdrücklich betont, mit einer solchen Meinung nicht streiten. Im Grunde würde ihm sogar diese Auffassung sehr gelegen kommen, da man dann gleich in dem ersten Verse der Genesis einen Hinweis auf die Schöpfung der Welt durch Gott in Christus hätte und mit der Nennung des Geistes die volle Trinität als bei der Schöpfung wirkend bezeugt finden könnte. Daher möge man, so hebt Augustin hervor, diese Schriftstelle nach Gutdünken verstehen, da man ihre Tiefe doch niemals ausschöpfen könne. Nur muß man unter allen Umständen daran festhalten, daß die heiligen Engel in ihren erhabenen Wohnsitzen zwar nicht mit Gott gleichewig, immerhin aber doch ihrer steten und wahren Glückseligkeit sicher und gewiß sind.

Gleichwohl heißt es dann in 11, 33 wieder, daß niemand widersprechen wird, wenn man behauptet, daß der eine Teil der Engel mit Recht als Licht bezeichnet wird,¹⁸ zumal ja Eph. 5, 8 wir selbst, die wir noch im Glauben leben und die Engelgleichheit erst erhoffen, als Licht bezeichnet werden. Doch dann heißt es wieder: selbst wenn unter dem Licht von Gen. 1, 3 etwas ande-

¹³ de civ. Dei 11, 9 p. 329, 57 ff. Cum enim dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux, si recte in hac luce creatio intellegitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium. Merkwürdig ist hier das Genus der Relativpronomina quod und quem; sie können sich nur auf lux aeterna beziehen.

¹⁴ de civ. Dei 11, 9 p. 330, 62 ut ea luce inluminati, qua creati, fierent lux.

¹⁵ de civ. Dei 11, 11 p. 332, 3 simul ut facti sunt (scil. angeli), lux facti sunt.

¹⁶ de civ. Dei 11, 19 p. 338, 8 ff. non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si, cum lux prima illa facta est, angeli creati intelleguntur, inter sanctos angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est: Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem et tenebras vocavit noctem.

¹⁷ de civ. Dei 11, 19 p. 338, 25.

¹⁸ de civ. Dei 11, 33 p. 352, 7 f. illosque (scil. angelos) lucem merito appellari quis contradicatur?

res zu verstehen sei, als Augustin meint, so sei doch die Erörterung dieser dunklen Stelle nicht unnütz gewesen. Soviel stehe auf jeden Fall fest, daß nämlich er, Augustin, mit seiner Auslegung nicht von der Regel des Glaubens abgewichen sei.

Augustins Darlegungen in de civ. Dei 11 zeigen somit einerseits sein Bemühen um eine rechte Auslegung des Lichtes, von dem der Schöpfungsbericht redet, andererseits sein ernstes Bestreben, sich auf keinen Fall in irgendeinen Widerspruch zur kirchlichen Glaubensregel zu begeben. Weiter kann kein Zweifel bestehen, daß Augustin seine eigene Auffassung nicht als die allein mögliche und richtige hinstellen will; daher die steten Anläufe, auch andere Meinungen gelten zu lassen.¹⁹ Aber ebenso deutlich wird gerade bei seinen immer wieder erneuten Versuchen einer rechten Auslegung, daß er selbst das Licht auf die Engel deutet. Diese Gleichsetzung des Lichtes mit den Engeln tritt in G. Nygrens Referat über diese Texte nicht hinreichend klar hervor.²⁰ Sie ist umso beachtlicher, als Augustin sich damit von seiner eigenen früheren Auffassung, wie er sie in de Genesi ad litteram dargelegt hatte, absetzt. Auch von einer Mittlerfunktion der Engel gegenüber der Schöpfung und der durch sie den Engeln ermöglichten Schau Gottes ist nicht mehr die Rede. Der Grund für diese Veränderung dürfte darin zu suchen sein, daß mit der Ausbildung der civitas-Konzeption die Engel nicht mehr so sehr in dem (neuplatonischen) Schema des Fortschreitens bzw. Aufsteigens gesehen werden, als vielmehr einfach als die Glieder der civitas Dei erscheinen.

Die Deutung des Lichtes auf die Engel bedingt einen vierten Gedanken, der für Augustins Engellehre wichtig ist. Augustin sagt nämlich, daß die Stelle „Gott schied das Licht von der Finsternis“ (Gen. 1, 4) die Scheidung zwischen den heiligen und den unreinen Engeln bezeichnet²¹: so entstehen die *duae angelicae societates*.²²

Es wird deutlich sein, daß diese vier verschiedenen Gedanken Augustins einen geschlossenen Zusammenhang bilden und daß die einzelnen Gedanken nur aus dem Ganzen heraus verstanden werden können. Der Gedanke der Ersetzung der gefallenen Engel durch Menschen bedingt die Vorstellung zweier jenseitiger civitates. Sucht man diese Vorstellung aus dem Schöpfungsbericht zu belegen, so empfiehlt sich, auf die Scheidung zwischen Licht und Finsternis Bezug zu nehmen. Das aber wiederum hat zur Folge, daß die guten Engel mit dem zuerst geschaffenen Licht gleichgesetzt werden.²³ Lediglich die Ansicht, daß die gefallenen Engel an einem unteren Strafort sind, kann wie ein Anhängsel erscheinen.

¹⁹ In de civ. Dei 12, 16 kommt Augustin schließlich noch einmal auf die Frage der Erschaffung der Engel zu sprechen. Hier macht ihm das Problem zu schaffen, wieso man Gott seit allem Anfang als den Herrn bezeichnen kann, wenn er einst ohne Gegenstand seiner Herrschaft gewesen war. Wie man auch das Problem löst, Augustin hält auf jeden Fall daran fest, daß man kein Geschöpf als mit Gott gleichewig ansehen darf. Unter dieser Voraussetzung und mit dieser Einschränkung erwägt Augustin die Möglichkeit, daß die Engel vor der Welt erschaffen seien, nämlich zugleich mit der Erschaffung der Zeiten. Freilich, es handelt sich nur um eine Möglichkeit, die Augustin ins Auge faßt. Auch in diesem Kapitel begegnet der Gedanke, daß die Engel mit dem Licht gemeint sind (p. 370, 21 ff.), und was die von ihm erörterten Probleme betrifft, so gesteht Augustin abschließend seine Unwissenheit.

²⁰ G. Nygren, op. cit. S. 238 f.

²¹ de civ. Dei 11, 19 p. 338, 8 ff.; 11, 33 p. 352, 6 ff.

²² de civ. Dei 11, 33 p. 353, 18.

²³ Gegen die Behauptung, daß diese Gedanken Augustins einen geschlossenen Zusammenhang bilden, könnte eingewandt werden, daß sie in verschiedenen Teilen von de civ. Dei begegnen: während in Buch 11 die Gleichsetzung der Engel mit

Hat Augustin diese Auffassung von Früheren übernommen, und wenn, von wem bzw. woher? Oder ist sie als ein *Specificum* seiner Theologie anzusehen? Selbst wenn man der zweiten Auffassung zuneigt, so ist doch die Frage nach eventuellen Ansätzen oder Vorläufern zu stellen. Dieses Problem ist bislang noch nicht behandelt worden, auch nicht von G. Nygren, bei dem man am ehesten Auskunft erwartete, da ja die feste Zahl der zu ersetzenden Engel auf das engste mit dem Prädestinationsproblem zusammenhängt. Lediglich der materialreiche Artikel von G. Bareille über *Angélogologie d'après les Pères* in dem DThC²⁴ geht kurz darauf ein. Allerdings bedarf Bareilles Behauptung, daß Augustins Vorstellung über die Ersetzung der gefallenen Engel auch bei früheren Kirchenvätern begegne, kritischer Nachprüfung.

Es ist kein Zweifel, daß sich bei manchen Kirchenvätern Aussagen finden, die den Vorstellungen Augustins ähnlich sind. Der äthiopische Henoch, der eine ausbreitete Lehre über den Fall der Engel bietet, hat sich ja eine Zeit lang kanonischen Ansehens erfreut, und durch ihn ist die altkirchliche Engellehre nicht unerheblich beeinflusst worden. Dieser Einfluß ließ sich natürlich nicht mehr dadurch aufhalten, daß Hieronymus dieses Buch aus dem Kanon in die Apokryphen verwies. Zudem waren ja bestimmte Gedanken des äthiopischen Henoch auch im Neuen Testament, nämlich im zweiten Petrus- und im Judasbrief, aufgenommen,²⁵ so daß die Spekulation über die gefallenen Engel durchaus kanonischen Grund zu haben schien. Allein, Ausführungen über gute und böse Engel im allgemeinen führen noch nicht in die Nähe Augustins. Man muß schon versuchen, zu bestimmten Einzelgedanken Parallelen zu finden. Wir wollen daher zunächst das Problem der Erschaffung der Engel und im Zusammenhang damit den Gedanken der Gleich-

dem Licht vollzogen wird sowie die Scheidung zwischen Licht und Finsternis auf die Scheidung zwischen den heiligen und den unreinen Engeln gedeutet wird, findet sich erst in Buch 22 die Vorstellung, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden. Allein, es gilt doch Folgendes zu beachten: 1. Wie Augustin ausdrücklich hervorhebt, will er in Buch 11 von dem Ursprung der hl. Stadt handeln (11, 9 p. 328, 1 ff. *Nunc, quoniam de sanctae civitatis exortu dicere institui et prius quod ad sanctos angelos adtinet dicendum putavi, quae huius civitatis et magna pars est et eo beator, quod nunquam peregrinata, quae hinc divina testimonia suppetant, quantum satis videbitur, Deo largiente explicare curabo*), oder genauer, wie er an anderer Stelle sagt, von den heiligen und Gott getreuen Engeln (11, 28 p. 348, 51 ff. *In hoc . . . libro de civitate Dei, quae non peregrinatur in huius vitae mortalitate, sed immortalis semper in caelis est, id est de angelis sanctis Deo cohaerentibus . . . explicemus*). Augustin hat also vom Thema des 11. Buches her keine Veranlassung, die Anschauung, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden, zu erwähnen. 2. Einige Ausführungen des 11. Buches setzen offenbar den Ersatzgedanken voraus, auch wenn sie ihn nicht aussprechen. So etwa 11, 13, wo Augustin betont, daß der Abfall eines Teiles der Engel abgeschlossen ist und keine weiteren Engel mehr fallen werden, während andererseits kein Teufel in die *societas* der guten Engel zurückkehren wird. Wenn Augustin gleich darauf das Schriftwort über die Engelgleichheit, die den Heiligen und Gläubigen für die Endzeit verheißen ist, zitiert, so steht der Ersatzgedanke offenbar im Hintergrund (p. 334, 20 ff.). Cf. auch 5, 18, wo Augustin ausführt, daß die Christen die Gemeinschaft mit den Engeln erlangen sollen (p. 153, 124 f.); oder 14, 26, wo er die Vorstellung, daß Gott die vorher festgesetzte Zahl der Bürger der *civitas* aus dem Menschengeschlecht vollmachen (*implere*) wird, als selbstverständlich voraussetzt (p. 450, 44 ff.).

²⁴ G. Bareille, DThC 1, 1, 1909 (Sp. 1192 ff.), Sp. 1205 f. — J. Turmel, *Histoire des Dogmes* Bd. 4, 1935, erörtert zwar die Geschichte der Engellehre; mit dem Ersatzgedanken befaßt er sich jedoch nicht (S. 70 ff.).

²⁵ 2. Petr. 2, 4; Jud. 6.

ssetzung der Engel mit dem Licht behandeln, um sodann den Gedanken der Ersetzung der gefallenen Engel durch die gefallenen Menschen zu erörtern.

II.

Fragen wir also zunächst nach den Ansichten über die Erschaffung der Engel! Nach rabbinischer Tradition steht lediglich soviel fest, daß die Engel vor den Menschen erschaffen wurden. Das geht daraus hervor, daß nach einer Überlieferung aus dem dritten Jahrhundert Gott sich vor der Erschaffung des Menschen mit den Engeln beriet, wobei die Engel teils für, teils gegen die Erschaffung des Menschen waren.²⁶ Nach dem ja erheblich älteren Jubiläenbuch,²⁷ das wohl der Makkabäerzeit entstammt, sind die Engel am ersten Schöpfungstage erschaffen worden; freilich werden sie mit dem Licht nicht gleichgesetzt. Allerdings ist die Tradition, daß die Engel am ersten Tage erschaffen wurden, später im Judentum ausdrücklich verworfen worden, und zwar, um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, daß Gott bei der Schöpfung irgendeinen Gehilfen gehabt habe.²⁸ In der späteren Überlieferung wird dann die Erschaffung der Engel auf den zweiten Tag angesetzt, also auf den Tag, an dem Gott die Feste zwischen den Wassern machte.²⁹ Nach einer anderen Tradition, die auf R. Jehoschua b. Chananja (um 90 n. Chr.) zurückgeht, singt keine obere Abteilung der Engel ihr Loblied zweimal; vielmehr erschafft Gott täglich eine Abteilung neuer Engel, und wenn sie ihr Loblied vor ihm gesungen haben, so gehen sie dahin. Auf die Frage, woraus sie erschaffen werden, antwortet R. Jehoschua: aus dem Feuerstrom nach Dan. 7, 10.³⁰ In diesem für die altkirchliche Engelspekulation auch sonst wichtigen Verse heißt es: „Und von ihm — nämlich „dem Alten“ (V. 9) — ging aus ein langer feuriger Strahl. Tausendmal tausend dienten ihm, und zehntausendmal zehntausend standen vor ihm“. Von den Dämonen schließlich heißt es im rabbinischen Judentum einmal, daß sie am Abend des letzten Schöpfungstages geschaffen wurden, also am sechsten Tage.³¹

Zieht man die Summe aus den genannten jüdischen Belegen, so ergibt sich, daß man offenbar aufs Ganze gesehen sich verhältnismäßig wenig mit der Frage der Erschaffung der Engel befaßt hat. Wo man es tat, war man sich lediglich insoweit einig, als man die Erschaffung der Engel vor die des Menschen ansetzte.

Fragen wir nun weiter, wie man in der alten Kirche über die Erschaffung der Engel gedacht hat! Hier fällt einmal auf, daß man offensichtlich die Frage der Erschaffung der Engel erheblich eingehender erörtert hat als im Judentum; sodann begegnet eine größere Mannigfaltigkeit der Meinungen.

Nach der bekannten Auffassung des Origenes sind die Engel vor der gesamten Welt geschaffen worden, da Gott nicht einen Augenblick habe ruhen können, ohne etwas Gutes und Machtvolles zu tun.³² Die gegenwärtige Welt ist nichts anderes als die Folge des Falles der Engel.³³ Die überwiegende Mehrheit der Kirchenväter

²⁶ GnR 8 (6 b); Bill. 1, 203; 3, 249.681.782. ²⁷ Jub. 2, 2.

²⁸ ExR 15 (78 b 6); Bill. 4, 1085. Cf. H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951, S. 104; zu den verschiedenen Ansichten des Judentums über die Erschaffung der Engel s. im übrigen auch L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* Bd. 1, 1954, S. 13 ff. und die Anmerkungen dazu Bd. 5, 1955, Nr. 44.61.

²⁹ GnR 21 (14 c 32); Bill. 4, 1128; ExR 15 (78 b 6); Bill. 4, 1085.

³⁰ GnR 78 (49 d); Bill. 1, 977. ³¹ Belege bei Bill. 2, 300; 4, 506 b.

³² de princ. 3, 5, 3 GCS 5, 272, 22 ff.

³³ c. Cels. 1, 32 f. GCS 1, 83, 16 ff.; de princ. 2, 8 f. GCS 5, 152, 11 ff.; in Joh. 1, 17, 97 GCS 4, 21, 12 ff.; ebda. 20, 22, 182 GCS 4, 355, 4 ff.

hat zwar die These des Origenes über den Engelfall als Grund der Welterschöpfung abgelehnt, nichtsdestoweniger jedoch seine Auffassung über die Erschaffung der Engel übernommen.

So sagt etwa Basilius, daß die Engel bereits vor der Erschaffung der Welt da waren: in dem ewigen Zustand, der älter war als die Erschaffung der Welt und der den überweltlichen Kräften entsprach, „hat der Schöpfer und Bildner des Alls Dinge geschaffen, ein geistiges Licht, entsprechend der Seligkeit derer, die den Herrn lieben, die vernunftbegabten und unsichtbaren Naturen, und die ganze Ordnung der geistigen Welt, was alles unseren Verstand übersteigt, Dinge, für die wir nicht einmal die (scil. rechten) Namen finden können“ (folgt Verweis auf Kol. 1, 16).³⁴ Es ist hierbei nicht ganz eindeutig, ob Basilius die Engel jenem geistigen Licht zurechnet bzw. sie gar mit diesem gleichsetzt, wenn auch vielleicht nur als einen Teil desselben. Wahrscheinlicher und näherliegend ist die Auffassung, daß Basilius hier verschiedene Dinge aufzählt, die nicht unter dem Oberbegriff des geistigen Lichtes subsumiert werden dürfen. Soviel aber steht auf jeden Fall fest, daß es sich bei dem Licht, von dem Basilius spricht, keineswegs um das Licht des ersten Schöpfungstages handelt, sondern um das bereits vor der Erschaffung der Welt vorhandene Licht.

Während Gregor von Nyssa sich nicht über die Erschaffung der Engel zu äußern scheint,³⁵ schließt Gregor von Nazianz sich Basilius an, wenn er die Erschaffung der Engel ebenfalls ganz an den Anfang stellt.³⁶ Was das Wesen der Engel betrifft, so sagt Gregor von Nazianz einmal: „All das, was aus Gott ist und was Gott umgibt, nämlich die englischen und himmlischen Kräfte, die ihren Ursprung vom ersten Licht herleiten und von dem Wort der Wahrheit durchstrahlt werden, ist Licht und Abglanz des vollkommenen Lichtes.“³⁷ Hier scheint eine Gleichsetzung der Engel mit dem Licht vollzogen zu sein. Aber ein Zweifaches muß beachtet werden. Einmal wirkt der Schluß des Zitates („und Abglanz des vollkommenen Lichtes“) wie eine Korrektur bzw. zumindest wie eine Einschränkung gegenüber einer einfachen Ineinsetzung der Engel mit dem Licht. Der Gedanke, daß die englischen und himmlischen Kräfte vom ersten Licht ihren Ursprung herleiten, läßt ja genau genommen die Engel nicht mit dem Licht identisch sein, sondern sie, wie Gregor selbst betont, als „Abglanz des Lichtes“ erscheinen. Daß dies tatsächlich Gregors Meinung ist, wird sodann aus einer anderen Aussage deutlich, in der Gregor dem höchsten Licht, unter dem er Gott versteht, das zweite Licht, nämlich die Engel, gegenüberstellt.³⁸ Eine einfache Gleichsetzung der Engel mit dem Licht kann demnach auch für Gregor von Nazianz nicht behauptet werden. Andererseits ist es keine Frage, daß für ihn beide doch in einem gewissen Zusammenhang stehen und daß dieser Zusammenhang enger ist als bei Basilius. Das eine jedoch gilt für

³⁴ Hexaëm. 1, 5 MPG 29, 13 *Ἦν τις προεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατὰ στασις ταῖς ὑπερχομίσις δυνάμει προέπουσα, ἡ ὑπερχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἄδιος. Δημιουργήματα δὲ ἐν αὐτῇ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ δημιουργὸς ἀπετέλεσε, φῶς νοητὸν προέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλοῦντων τὸν Κύριον, τὰς λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν νοητῶν διακόσμησιν, ὅσα τὴν ἡμετέραν διάνοιαν ὑπερβαίνει, ὧν οὐδὲ τὰς ὀνομασίας ἐξευρεῖν δυνατόν.*

³⁵ Soweit ich sehe, geht Gregor von Nyssa in seinem Hexaëmeron auf die Erschaffung der Engel nicht ein (MPG 44).

³⁶ Orat. 38, 9, 10 MPG 36, 320 f.

³⁷ Orat. 6, 12 MPG 35, 737 *ὅσα ἐκ Θεοῦ πρῶτα καὶ περὶ Θεοῦ, τὰς ἀγγελικὰς λέγω δυνάμεις καὶ οὐρανίους, αἶ, πρῶτα σπᾶσαι τοῦ πρώτου φωτός, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ τρανούμεναι, φῶς εἰσι καὶ αὐταὶ τελείου φωτὸς ἀπαντράσματα.*

³⁸ Orat. 40, 5 MPG 36, 364 B.

Gregor von Nazianz nicht minder als für Basilius, daß nämlich die Engel mit dem Licht des ersten Schöpfungstages nichts zu tun haben.

In die Linie der origenistischen Tradition gehört auch Ambrosius. Ganz ähnlich wie Basilius und Gregor von Nazianz sagt er, daß die Engel zwar nicht anfangslos sind, daß sie aber doch zur Zeit der Erschaffung dieser Welt bereits da waren.³⁹ Freilich ein Hinweis, daß die Engel zugleich mit dem Licht geschaffen bzw. gar mit diesem identisch seien, findet sich bei ihm nicht.⁴⁰ Ambrosius legt lediglich den Ton darauf, daß niemand Gott bei der Schöpfung geholfen hat und daß eben auch die Engel erschaffen sind.⁴¹ Die Meinung, daß die Engel älter sind als die gesamte übrige Welt, muß auch sonst sehr verbreitet gewesen sein, auch im Westen; denn Cassian konnte als *communis opinio* behaupten, daß Gott vor Erschaffung der sichtbaren Kreatur die himmlischen Geister erschaffen habe.⁴²

Freilich, Cassian dürfte etwas übertrieben haben. Denn neben der von Origenes beeinflussten Auffassung gab es eine andere, wenn auch nur wenig verbreitete Ansicht. Sie findet sich in der Zeit vor Augustin offenbar nur bei Epiphanius. Nach Epiphanius ist es unmöglich, daß es vor der Erschaffung von Himmel und Erde irgendwelche Geschöpfe gegeben hat. Epiphanius selbst bezieht nicht deutlich Stellung zu der Frage, wann die Engel erschaffen sind. Er hält lediglich daran fest, daß sie vor den Gestirnen, das heißt also vor dem vierten Tag, geschaffen sind; andererseits aber sind sie eben nicht vor Himmel und Erde geschaffen.⁴³

Abschließend läßt sich auf Grund der genannten Belege feststellen: auf der einen Seite steht die Auslegung des Origenes, daß die Engel vor Himmel und Erde geschaffen sind. Diese Auslegung fand sich bei den Kappadoziern und bei Ambrosius, wobei ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Licht vor Erschaffung der Welt und den Engeln zu beobachten war. Auf der anderen Seite betont Epi-

³⁹ Hexaëm. 1, 5, 19 CSEL 32, 1, 15, 23 ff. sed etiam angeli, dominationes et potestates etsi aliquando coeperunt, erant tamen iam, quando hic mundus est factus. omnia namque creata et condita sunt, visibilia et invisibilia . . .

⁴⁰ Soweit ich sehe, begegnen derartige Ansichten in dem Hexaëmeron des Ambrosius nicht. Das Zitat Anm. 39 scheint diesen Gedanken auszuschließen.

⁴¹ De fide ad Gratianum 2, 5, 40 MPL 16, 590.

⁴² Coll. 8, 7 CSEL 13, 222, 21 ff. Ante conditionem huius visibilis creaturae spirituales caelestesque virtutes deum fecisse, quae pro hoc ipso quod scirent se ad tantam beatitudinis gloriam beneficio creatoris ex nihilo fuisse productas perpetuas ei gratias referentes indesinenter eius laudibus inhaerent, nemo fidelium dubitat. nec enim existimare debemus creationis et officii sui principia ab huius mundi constitutione deum primitus inchoasse, quasi in illis anterioribus atque innumeris saeculis ab omni providentia et dispensatione divina fuerit otiosus, ac tamquam non habens in quos bonitatis suae exerceret beneficia solitarius atque ab omni munificentia alienus fuisse credatur. Hier und im Folgenden begegnen bei Cassian die alten origenistischen Gedanken.

⁴³ adv. haer. 65, 5 MPG 42, 20 Δέξειε δ' ἄν τις· Ἐδειξας εἶναι πρὸ ἀστρον τοὺς ἀγγέλους· ἡμεῖς δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν τοὺτους ἐφησ' γεγονέναι. Πόθεν πεποίησαι τὴν ἀπόδειξιν; λέγε ἡμῖν· οὐχὶ ἄρα πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς πάντως γεγονόσιν; οὐδαμοῦ γὰρ τηλαυγῶς σημαίνει τὸν χρόνον τῆς τῶν ἀγγέλων ποιήσεως· καὶ διὰ μὲν καλῶς αὐτοὺς εἰδειξας εἶναι πρὸ ἀστρον. Εἰ μὴ γὰρ ἦσαν, πῶς ὕμνον Θεὸν ἐπὶ τῇ τῶν ἀστρον ποιήσει; Ἡμεῖς δὲ ἐκάστην ζήτηματος εὖρεσιν οὐκ ἀπὸ ἰδίων λογισμῶν δυνάμεθα λέγειν, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς τῶν Γραφῶν ἀκολουθίας. Τηλαυγῶς γὰρ σημαίνει ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, διὸ οὔτε μετὰ τὰ ἀστρον γεγονόσιν ἄγγελοι, οὔτε πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς, σαφῶς ἀμεταθέτου ὄντος τοῦ ὄντος, διὸ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς οὐδὲν ἦν τῶν κειταμένων· διὸ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὡς ἀρχῆς οὐσης κτίσεως, καὶ οὐδὲν πρὸ αὐτῆς τῶν κειταμένων.

phanus, daß die Engel nicht vor der Welt erschaffen sind. Beiden Auffassungen ist jedoch gemeinsam, daß eine Gleichsetzung der Engel mit dem am ersten Tage geschaffenen Lichte nicht vorgenommen wird. Diese Augustin eigentümliche Ansicht ist anscheinend ohne Vorgänger in der alten Kirche.

III.

Ehe wir weiter nach der Herkunft dieses Gedankens bei Augustin fragen, sei jetzt die Vorstellung erörtert, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden sollen. Es dürfte kein Zweifel sein, daß diese Vorstellung irgendwie zusammenhängt mit der neutestamentlichen Aussage Mk. 12, 25 par, daß die von den Toten Auferstandenen wie die Engel im Himmel sein werden. Dieser Vers hat in der alten Kirche sowohl für die Engellehre als auch für die Lehre von der Auferstehung eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Aber damit ist man noch nicht bei der besonderen augustinischen Vorstellung der Ersetzung der gefallenen Engel durch Menschen angelangt. Es fehlt ein Zwischenglied, und das besteht darin, daß eben die Zahl der Engel eine feste ist⁴⁴ und auf jeden Fall wiederhergestellt werden muß.⁴⁵ Es hat den Anschein, daß nur zwei altkirchliche Theologen Gedanken äußern, die dieser Vorstellung Augustins in etwa vergleichbar sind. Der eine ist Hilarius von Poitiers. Bareille hat in seinem genannten Artikel behauptet, daß Hilarius ganz wie Augustin die Erwählten den durch die gefallenen Engel leer gewordenen Platz einnehmen läßt.⁴⁶ Aber diese These läßt sich nicht halten. Zunächst ist zu beachten, daß Hilarius sich über die Zahl der Engel sehr verschieden äußert. In seinen *Tractatus super Psalmos* veranlaßt ihn die Stelle Dt. 32, 8, nach der Gott die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israel festsetzte, in den Grenzen Engel zu sehen und dementsprechend die Zahl der Engel für ebenso groß zu halten wie die der Menschen.⁴⁷ Eine ganz andere Auffassung vertritt er in seinem *Matthäuskommentar* zu Mt. 18, 6, wo vor dem Ärgernis auch nur einer der Geringsten, die an Jesus glauben, gewarnt wird. Zur Erklärung dieses Verses zieht Hilarius das Gleichnis vom verlorenen Schaf heran. Dieses Gleichnis hat man seit Irenäus in der ganzen alten Kirche so ausgelegt, daß man die neunundneunzig Gerechten auf die nicht irrenden Engel und den einen Sünder auf die Menschheit deutete.⁴⁸ Auch bei Hilarius findet sich diese Interpretation.

⁴⁴ Cf. En. in Ps. 39, 10 CCSL 38, 433, 3 ff. Numerus certus est, pertinens ad illam caelestem Ierusalem. Novit enim Dominus, qui sunt eius . . . ; ipsi ad numerum pertinent.

⁴⁵ Es ist wichtig, daß schon Tertullian die Möglichkeit ablehnte, daß die gefallenen Engel ihr früheres Heil wieder erlangen: *De carne Christi* 14, 1 ff. CCSL 2, 899, 8 ff. nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a patre. Quod pater neque repromisit neque mandavit, Christus administrare non potuit. Freilich führt dieser Gedanke noch nicht in die Nähe Augustins; wohl aber gehört er zu den Voraussetzungen, ohne die Augustins Vorstellung von der Ersetzung der gefallenen Engel durch Menschen nicht verständlich wäre.

⁴⁶ DThC 1, 1, 1909, Sp. 1205.

⁴⁷ *Tract. super Ps.* 2, 31 MPG 9, 280; 61, 2 MPG 9, 396.

⁴⁸ Irenäus, *adv. haer.* 1, 16 MPG 7, 628 ff.; *adv. haer.* 3, 19, 1—3 MPG 7, 938 ff. Origenes, *Hom. Num.* 19, 4 MPG 12, 725 = Méhat *SChr* 29, 388 f.; *Hom. Gen.* 13, 2 MPG 12, 230 f. = Lubac *SChr* 7, 216. Methodius, *Conv. decem Virginum* 3, 6 MPG 18, 68 f. = GCS 32, 9 ff. Cyrill von Jer., *Cat.* 15, 24 MPG 33, 904 B. Gregor von Nazianz, *Or.* 38, 14 MPG 36, 328 A/B. Gregor von Nyssa, *Hom. Cant.* 12 MPG 44, 1033 A; *adv. Ap.* 16 MPG 45, 1153; cf. *contra Eun.* 4 MPG 45, 636. Cyrill von Alex., *Com. in Luc.* 15, 4 MPG 72, 797 C/D. Cf. Hilarius, *Tract. super*

Wenn man wohl auch die Zahl „neunundneunzig Engel“ nicht zu wörtlich nehmen muß, so kennt Hilarius doch offenbar nicht eine ganz feste Zahl der Engel; damit aber fehlt die wesentliche Voraussetzung für den Ersatzgedanken. Hinzu kommt ein anderes. Zwar schließt sich Hilarius, wie eben erwähnt, durchaus der altkirchlichen Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf an. Er geht sogar insofern weiter als die anderen Kirchenväter, als er besonders hervorhebt, daß die Zahl der nicht irrenden Engel aus den Menschen „vollendet“ wird. Allein, auch für ihn ist das eine verlorene Schaf der Mensch bzw. die Menschheit. Die gefallenen Engel sollen also gerade nicht durch Menschen ersetzt werden. Vielmehr hat die ursprüngliche Zahl hundert eben neunundneunzig Engel und einen Menschen in sich begriffen. Durch den Fall der Menschen ist eine Lücke entstanden, und diese soll nun wieder ausgefüllt werden. Wieso die Menschheit mit der Zahl eins gleichgesetzt wird, ergibt sich für Hilarius daraus, daß alle Menschen in dem einen Adam gesündigt haben und entsprechend auch in Christus, soweit sie glauben, eins sind.⁴⁹ Daß Hilarius hier nicht an eine Ersetzung der gefallenen Engel denkt, ergibt sich zweifelsfrei auch aus Folgendem: einmal spricht er deutlich von einer Rückkehr (*reditus*) der Menschen zur Vollzahl hundert. Zum anderen verliert das Gleichnis vom verlorenen Schaf natürlich jeden Sinn, wenn nicht das verlorene Schaf gefunden wird, sondern statt dessen einfach irgendein anderes, ursprünglich gar nicht zur Herde gehöriges Schaf genommen wird, um die Vollzahl der Herde wiederherzustellen.

Fällt somit Hilarius als Vorgänger für Augustins Auffassung der Ersetzung der Engel aus, so bleibt noch zu prüfen, ob man diese Vorstellung bei Ambrosius finden kann. Bei ihm sind wir ohne Frage in einer gewissen Nähe zu Augustin, hat doch Ambrosius auch einige Ansätze zu einer *civitas*-Konzeption entwickelt. Bei Ambrosius begegnen nun im einzelnen eine Reihe vergleichbarer Gedanken. So äußert er, daß die gefallenen Engel sich noch nicht an ihrem endgültigen Straf-ort befinden, sondern an einem *locus aërius inter coelum et terram*⁵⁰ — ein Ge-

Ps. 149, 2 MPL 9, 886 A. Ambrosius, Hom. in Luc. 7, 210 CSEL 32, 4, 376, 23 ff. — Die Gleichsetzung der neunundneunzig mit den Engeln wird nicht immer ausdrücklich vollzogen; aber sie ergibt sich zumindest jeweils aus dem Zusammenhang.

⁴⁹ In Matth. 18, 6 MPL 9, 1020 *Ovis una errans, homo. Nonaginta novem non errantes, angeli. Horum numerus ex hominibus perficitur.* — *Atque ut ingentem esse in coelis laetitiam reditu humanae salutis ostenderet, comparationis posuit exemplum, ejus qui oves nonaginta novem in montibus reliquisset, et errantem unam requisisset: qua inventa plus gaudii sit, quam habebatur in nonaginta et novem (e) conservatione laetitiae. Ovis una, homo intelligendus est, et sub homine uno, universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit; ergo nonaginta novem non errantes, multitudo angelorum coelestium opinanda est, quibus in coelo est laetitia et cura salutis humanae. Igitur et quaerens hominem, Christus est; et nonaginta novem relictis, coelestis gloriae multitudo est: cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus. Merito igitur hic numerus per litteram et Abrahae additur et consummatur in Sara: ex Abraham enim Abraham nuncupatur, et ex Sarai Sara accipit nomen. In uno enim Abraham omnes sumus: et per nos, qui unum omnes sumus, coelestis gloriae (einige Mss.: Ecclesiae) numerus explendus est. Atque ideo et creatura omnis revelationem filiorum Dei expectat: et ideo congemiscit et dolet, ut numerus, qui per alpha Abrahae additus est, et qui in alpha consummatus in Sara est, ad caelestem constitutionem incremento credentium impleatur.*

⁵⁰ Expos. in Ps. 118, 58 MPL 15, 1388. Ambrosius unterscheidet hier einen oberen Himmel, der frei von aller Sünde und dgl. ist, und einen unteren, von dem das in Mt. 6, 26 über die *volatilia coeli* Gesagte gilt, und fährt dann fort: *hoc enim*

danke, der freilich sehr verbreitet war und sich in der alten Kirche bis zu Origenes und Clemens von Alexandrien⁵¹ zurückverfolgen läßt. Wenn, wie wir gesehen haben, Augustin sich bezüglich des vorläufigen Strafortes für die gefallenen Engel ebenso spricht, so dürfte er diesen Gedanken von dem Mailänder Bischof übernommen haben. Weiter, die schon von Hermas,⁵² Origenes⁵³ u. a. vertretene Ansicht, daß heilige Engel Gottes bei dem Bau der Kirche mithelfen, erweitert Ambrosius dahin, daß schon vor der Menschwerdung Christi Engel zu dem Aufbau der Kirche beitrugen. Zwar begegnet in diesem Zusammenhang auch der Begriff *civitas*. Andererseits aber werden neben den Engeln die Patriarchen und Propheten genannt, so daß eine Parallele zu Augustins Gedanken der Ersetzung der gefallenen Engel durch Menschen hier ausgeschlossen ist.⁵⁴ Schließlich finden sich noch zwei weitere Gedanken über die Engel bei Ambrosius, die allerdings niemals im Zusammenhang miteinander geäußert werden: einmal, daß die Engel zur Gottesstadt gehören;⁵⁵ zum anderen, daß die Menschen in der Auferstehung engelgleich sein werden⁵⁶ bzw. daß der Hl. Geist die Menschen den Engeln gleich machen wird.⁵⁷ F. H. Dudden hat in seinem Buch über „The Life and Times of St. Ambrose“ die Vermutung ausgesprochen, daß Ambrosius zwar nicht ausdrücklich dieselbe Meinung wie Augustin über die Ersetzung der gefallenen Engel vertrete, daß ihm aber doch „some such idea“ vorgeschwebt habe, wenn er von der Engelgleichheit der Auferstandenen rede.⁵⁸ Aber das ist schwerlich der Fall. Abgesehen davon,

coelum velut medius quidam inter coelum et terram aërius locus dicitur, in quo sunt etiam spirituales nequitiae in coelestibus.

⁵¹ *Adumbrationes in Epistulam Judae* MPG 9, 732 f.

⁵² Vis. 3, 4, 1. ⁵³ *de orat.* 11, 3 GCS 2, 323, 1 ff.

⁵⁴ Hom. in Luc. 2, 88 CSEL 32, 4, 91, 20 ff. . . *civitas, quae vivit in aeternum, quia mori nescit. ipsa est enim civitas Hierusalem, quae nunc videtur in terris, sed rapietur supra Helian — Helias enim unus fuit — transferetur super Enoch, cuius mors non invenitur. Ebd. 2, 89 CSEL 32, 4, 92, 9 ff. (scil. civitas Hierusalem/eccllesia) ad hanc igitur aedificandam mittuntur quidem plures, mittuntur patriarchae, mittuntur prophetae, mittitur Gabrihel archangelus, innumeri angeli deriguntur et multitudo caelestis exercitus deum laudat, quia civitatis huius aedificatio propinquabat. mittuntur plures ad eam, sed Christus eam solus aedificat.*

⁵⁵ ep. 76, 12 f. MPL 16, 1317 Die Engel gehören zur Stadt Gottes = *domicilii coelestis habitaculum.*

⁵⁶ Hom. in Luc. 7, 126 CSEL 32, 4, 336, 26 ff. *ergo quoniam per resurrectionem erunt homines sicut angeli in caelis, nos quoque exemplo angelorum gloriae caelestis augmentum dominus, qui et illis eam tribuit, sperare praecepit, quoad absorbeatur hoc mortale a vita; oportet enim corruptibile hoc induere incorruptelam et mortale hoc induere immortalitatem (cf. 1. Kor. 15, 53). De fide ad Gratianum 5, 75 MPL 16, 691 f. Denique in libro Regnorum dixit Michaeas propheta: „Vidi Dominum Deum Israel sedentem super thronum suum, et omnis militia coeli stabat circa eum, ad dexteram ejus et ad sinistram (III Reg. 22, 19)“. Quomodo igitur stantibus angelis ad dexteram vel ad sinistram Domini Dei, stante omni militia coelesti, sedebunt homines ad dexteram Dei, vel ad sinistram, quibus pro virtutis praemio angelorum similitudo promittitur, sicut Dominus dicit: „Eritis sicut angeli in coelo (Mt. 22, 30)“? Sicut angeli, dicit, non plus quam angeli.*

⁵⁷ *De spiritu sancto* 1, 7, 84 MPL 16, 754 *Quanta autem gratia, quae praemiis angelorum etiam inferiorem creaturam humanae conditionis exaequet, sicut Dominus ipse promisit dicens: „Eritis sicut angeli in coelo (Mt. 22, 30)“? Nec difficile: qui enim illos angelos fecit in Spiritu, homines quoque per eandem gratiam similes faciet angelorum (Ps. 104, 4).*

⁵⁸ Bd. 2, 1935, S. 589 „Ambrose does not explicitly state, as did Augustine later, that vacancies in the celestial hierarchy, caused by the apostasy of the devil

daß eben die Vorstellung des Ersatzes fehlt, ist noch auf einen zweiten wesentlichen Unterschied zwischen Ambrosius und Augustin aufmerksam zu machen, daß nämlich Ambrosius immer nur anlässlich bestimmter Schriftstellen auf das Thema der Engelgleichheit der Auferstandenen zu sprechen kommt, während bei Augustin der Gedanke, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden, geradezu ein dogmatischer Topos geworden ist, der ohne Zusammenhang mit bestimmten Schriftstellen und erst recht ohne besondere exegetische Veranlassung vorgetragen wird. Die Dinge liegen hier ähnlich wie bei der *civitas*-Vorstellung als solcher, zu der man ebenfalls bei den Vätern manche Anklänge findet, aber nirgends etwas mit Augustins Gedanken wirklich Vergleichbares.⁵⁹

Demnach müssen wir feststellen, daß Augustins Vorstellung wohl hier und da Parallelen bei früheren Kirchenvätern hat. Aber es handelt sich dabei immer nur um einzelne Züge, niemals jedoch um eine Konzeption, die für die augustinische ein Vorbild gewesen sein könnte. Es fehlt der Gedanke des Ersatzes sowie im Ganzen die Geschlossenheit seiner hiermit verbundenen anderen Ansichten, insbesondere die Gleichsetzung der Engel mit dem Licht des ersten Schöpfungstages.

IV.

Woher aber ließen sich dann gegebenenfalls Parallelen zu Augustins Auffassung beibringen? Wenn ein Einfluß früherer Kirchenväter nicht vorliegen kann, so ist zu fragen, ob Augustin hier vom Neuplatonismus oder vom Manichäismus abhängig ist.

Was neuplatonischen Einfluß betrifft, so scheint ein solcher hier nicht vorliegen zu können. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur das Eine betont, daß man etwa an Basilius oder Gregor von Nazianz oder noch besser an Pseudo-Dionysius sehen kann, wie neuplatonischer Einfluß in der Angelologie aussieht. Er läßt sich, allgemein gesagt, daran erkennen, daß das Interesse an der himmlischen Hierarchie und Stufenordnung im Sinne eines Vorbildes für den Aufstieg der Seele zum ewigen Licht haftet. Anklänge an solche Vorstellungen lassen sich allenfalls in der *Genesi ad litteram* feststellen. Aber der alte Augustin ist von derartigen Gedanken meilenweit entfernt.

Die Frage hingegen, ob manichäischer Einfluß vorliegt, ist schwerer zu beantworten. Zweifellos kann eine einfache Übernahme manichäischer Gedanken nicht stattgefunden haben; dafür bestehen zu viele Verschiedenheiten. Auf der anderen Seite aber zeigen sich doch manche Verwandtschaften. Sieht man von dem Dualismus als solchem ab, auf den sonst meist gern verwiesen wird, so liegt ein dem Manichäismus und Augustin gemeinsamer Gedanke in der Gleichsetzung der Engel mit dem Licht vor. Wie oben betont wurde, vollzieht Augustin diese Gleichsetzung unter Abgrenzung gegen seine eigene frühere und die in der kirchlichen Tradition vorhandene Auslegung. Sodann fällt auf, daß die konstante Menge an Lichtsubstanz im Manichäismus eine Entsprechung hat in Augustins Vorstellung, daß die Vollzahl der himmlischen *civitas* auf keinen Fall eine Einbuße erleiden darf. Wenn Augustin mit der Möglichkeit rechnet, daß am Schluß dieses gewaltigen kosmischen Dramas einige Einwohner mehr die himmlische *civitas* bevölkern werden, so erscheint diese Abweichung in diesem Zusammenhang als nicht erheblich. Drittens liegt eine Ähnlichkeit in dem Gedanken vor, daß die irdische Geschichte

and his angels, will be filled by the redeemed of the human race; but some such idea may be in his mind when he maintains that at the resurrection the redeemed will, by Divine grace, be made equal to the angels“.

⁵⁹ Cf. J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, in: *Augustinus Magister* Bd. 2, 1954, S. 965 ff.

von Fall und Erlösung ein Vorspiel hat in dem überweltlichen Raum.⁶⁰ Daß daneben freilich sehr beträchtliche Unterschiede zwischen Augustin und dem Manichäismus bestehen, ist ohne weiteres deutlich. Augustin hat den manichäischen Dualismus durch den Schöpfungsgedanken monotheistisch überhöht. Er teilt nicht die substanzhafte Auffassung des Bösen. Auch die Engel werden nicht substantiell verstanden. Ferner lehrt der Manichäismus ja nicht einen eigentlichen Fall der Engel als der himmlischen Lichtsubstanz; vielmehr werden sie erst durch den Kampf mit dem Reich der Finsternis teilweise mit diesem vermischt und gebunden. Und schließlich begegnet auch im Manichäismus nicht der für Augustin so charakteristische Ersatzgedanke.

Demnach kann also schwerlich die Ansicht vertreten werden, daß Augustins Engellehre im wesentlichen vom Manichäismus bestimmt sei. Freilich ist damit nun nicht gesagt, daß gar kein manichäischer Einfluß vorliegt. Vielmehr hat es den Anschein, daß Augustin seine Angelologie unter Verwertung altkirchlicher wie manichäischer Gedanken entfaltet hat. Augustins Engellehre hat aus beiden Bereichen Elemente übernommen, und doch stellt sie ein novum dar, das eben letztlich ohne Vorgänger ist. Während Augustin aus der christlichen Tradition manches übernommen hat, um es allerdings in sehr wesentlicher Weise zu ergänzen, hat er die ihm aus dem Manichäismus zugeflossenen Gedanken umgebildet und neu interpretiert, um sie für seine eigene Auffassung fruchtbar verwerten zu können. Das Kernstück aber seiner von uns behandelten Angelologie, der Gedanke, daß die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt werden, ist weder aus dem einen noch aus dem anderen Traditionsstrom abzuleiten, noch ist er lediglich aus einer Kombination beider entstanden. Vielmehr haben wir es hier durchaus mit einer neuen Form der Angelologie im Zusammenhang mit der Soteriologie und der civitas-Lehre zu tun. Dabei ist die Engellehre von großer Bedeutung für die Lehre von der Erlösung. Denn sie ist es, die die Vorstellung bedingt, daß nur eine bestimmte Zahl von Menschen zum Heil prädestiniert ist. So gehören auch die Prädestinationslehre und die Angelologie bei Augustin auf das engste zusammen, wie mit ihnen wiederum die Lehre von der civitas verbunden ist. Ja, die Engellehre stellt eigentlich das Bindeglied zwischen Prädestinationslehre und civitas-Lehre dar, weil sie einerseits den Gedanken der *societas*, andererseits den der festen Zahl der Einwohner in der himmlischen civitas zum Ausdruck bringt.

So nimmt die Engellehre einen wichtigen Platz in Augustins Theologie ein. Sie ist zugleich ein Beispiel für die selbständige Arbeitsweise des Kirchenvaters. Wohl hat Augustin diesen oder jenen Baustein von anderen übernommen. Aber die kraftvolle Gesamtkonzeption ist doch sein Werk.

⁶⁰ Zum Manichäismus s. H. J. Polotsky, PWRE Suppl. 6, 1935, Sp. 254 ff.

Zur Herkunft der *fruitio dei*

Eine Ergänzung zum Aufsatz von Rudolf Lorenz in der ZKG 1952/53

von J. Haussleiter

Der Ausdruck „Genuß des höchsten Gutes“ (τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ ἀπόλαυσις) findet sich bereits bei Epikur (Gnomologium Vaticanum Nr. 42), später auch bei Cicero (fin. II 27, 88: summo bono frui, id est voluptate) — dieses Buch geht wahrscheinlich auf Antiochos von Askalon († bald nach 69 v. Chr.) zurück — und in der Parallelstelle Tusc. III 18, 40. An beiden Stellen wird gegen Epikurs Lehrbegriff vom höchsten Gut polemisiert. Die Sache stellt sich also folgendermaßen dar: Antiochos, den Cicero im Jahre 79 v. Chr. hörte, übernahm aus der epikureischen Philosophie den subjektiv gefaßten Begriff ‚Genuß des höchsten Gutes‘ (d. i. der Lust) und verwandelte ihn in den objektiv gefaßten Begriff ‚Genuß des höchsten Gutes‘ (d. i. Gottes), indem er so die platonische Lehre von der Angleichung an Gott *ὁμοίωσις θεῶν*) durch die Umdeutung der hedonistischen Lehre Epikurs bereicherte. Gott genießen (*ἀπολαύειν θεοῦ*) findet sich zum ersten Mal bei Plutarch, ser. num. vind. 5, 550 DE Pohlenz, wo es bezeichnenderweise mit der Angleichung an Gott verbunden ist.

Zur Überlieferung des Gebetes Manasse

Von Hans Volz

Das dem König Manasse von Juda (696/5—642/1) im Anschluß an II. Chron. 33, 11—13 und 18 f. in den Mund gelegte apokryphe Gebet ist nicht nur das kürzeste, sondern zugleich auch eines der jüngsten Stücke des Alten Testamentes. Obgleich wohl zweifellos jüdischen Ursprungs, ist es doch nicht im hebräischen Wortlaut überliefert, sondern es begegnet zu allererst in der syrischen Übersetzung der (im 3. Jahrhundert vermutlich auf syrischem Boden entstandenen) altchristlichen „Didaskalia“. In griechischer Sprache findet es sich sodann in den (etwa ein Jahrhundert später gleichfalls in Syrien bearbeiteten) „Apostolischen Konstitutionen“ (II, 22, 12—14) sowie in vereinzelt Septuagintahandschriften wie etwa im Codex Alexandrinus (5. Jahrh.) und im (nur Psalter und Hohelied enthaltenden) Codex Turicensis (7. Jahrh.), und zwar als 12. unter den (dem Psalter angefügten) „Odae“.¹ Unter diesen Umständen ist es keineswegs verwunderlich, wenn die drei vor 1534, dem Erscheinungsjahr der Lutherschen deutschen Vollbibel, herausgekommenen Septuaginta-Ausgaben das Gebet Manasse nicht im griechischen Wortlaut enthielten. Hatten sich die Bearbeiter der Complutensischen Polyglotte² darauf beschränkt, am Schluß des (im Jahre 1517 fertiggestellten) 2. Bandes hinter II. Chron. den

¹ Über Entstehung und Verbreitung dieses Gebetes in der alten Kirche vgl. E. Nestle, Septuagintastudien III (Sem.-Progr. Maulbronn, Stuttgart 1899), S. 11—20 und Septuagintastudien IV (ebd. 1903), S. 5—9; B. M. Metzger, An introduction to the Apocrypha (New York 1957), S. 127 f. Vgl. auch F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen (Rottenburg 1891), S. 30; ders., Didascalia et Constitutiones Apostolorum Bd. 1 (Paderborn 1905), S. 84—89.

² G. W. Panzer, Annales typographici Bd. 6, S. 442 f. Nr. 7. Das seit 1548 auf der Jenaer Universitätsbibliothek befindliche Exemplar der Complutensischen Polyglotte (Kettenbände mit dem Exlibris des Kurfürsten Johann Friedrich des Großmütigen) (vgl. J. Ch. Mylius, Memorabilia bibliothecae academicae Jenensis [Jena-Weißenfels 1746], S. 39 Nr. 7—9) befand sich ursprünglich (wie der gesamte Grundstock der heutigen Jenaer Universitätsbibliothek) auf der Bibliotheca Electoralis (Universitätsbibliothek) in Wittenberg. Da jedoch die dortigen Kataloge von 1536 dieses Werk noch nicht verzeichnen, ist es offensichtlich erst später dorthin gelangt, und zwar vermutlich im Jahr 1545; denn die Einbände der Polyglotte tragen auf der Vorderseite diese Jahreszahl. Infolgedessen kann jenes Exemplar, das auch keinerlei Bearbeitungsnotizen von Luthers, Melanchthons oder eines anderen Wittenberger Theologen Hand aufweist, nicht bei der Wittenberger Apokryphenübersetzung, die bereits 1534 abgeschlossen war, benutzt worden sein. Nicht nachprüfbar (und wohl auch unzutreffend) ist W. Grimms Angabe (ohne Quelle), daß das seit 1548 in Jena befindliche Exemplar der Polyglotte „Kurfürst Friedrich der Weise [† 1525] aus Spanien zum Geschenk erhalten“ habe (Theologische Studien und Kritiken Bd. 56 [1883], S. 381 Anm. 1).

lateinischen Vulgatatext (s. u.) mit der Überschrift: „*Incipit oratio Manasses regis Juda: que neque in hebreo neque in greco habetur*“ wiederzugeben, so fehlt das Gebet Manasse völlig sowohl in der zu Venedig im Februar 1518 fertiggestellten griechischen Bibel³ wie auch in dem auf dieser Venetianer Ausgabe fußenden Straßburger Septuagintadruck von 1526.⁴ Der griechische Text wurde zu Luthers Lebzeiten erstmalig in einer Bibel erst im Jahre 1540 veröffentlicht, und zwar von Robert Stephanus in seiner vierten Pariser Vulgata-Ausgabe nach einer im Augustinerchorherrenstift St. Viktor bei Paris aufgefundenen Handschrift.⁵ Aus diesem Druck übernahm dann der mit Melanchthon befreundete damalige Leipziger Professor Joachim Camerarius (1500—1574) in die von ihm besorgte und 1544 von Nikolaus Wolrab in Leipzig gedruckte Vulgata unter ausdrücklicher Quellenangabe den griechischen Text.⁶ Daß dieser aber bereits seit 1509 an einer anderen, allerdings sehr versteckten Stelle, in dem damals in Venedig erschienenen *Ἀπολόγιον*, gedruckt vorlag,⁷ blieb offensichtlich Stephanus und Camerarius und sicherlich auch Luther selbst unbekannt.

Was nun den lateinischen Wortlaut anlangt, so fand er in mittelalterliche Vulgatahandschriften (hinter II. Chron. als Ergänzung zu II. Chron. 33, 13 und 19) erst durch die Pariser Rezension des 13. Jahrhunderts Eingang.⁸ Da der von Johann

³ Panzer, *Annales typographici* Bd. 8, S. 447 Nr. 908. Das ursprünglich auf der Wittenberger und seit 1548 auf der Jenaer Universitätsbibliothek befindliche Exemplar (vgl. Mylius a.a.O., S. 270 Nr. 2) zeigt ebenfalls keine handschriftlichen Bearbeitungsnotizen.

⁴ Panzer Bd. 6, S. 110 f. Nr. 736. Herausgeber dieses Septuagintadruckes, dessen Titel sich an den der Venetianer Ausgabe anlehnt, war Luthers früherer Famulus Johann Lonicer (1499—1569); über ihn vgl. Weimarer Lutherausgabe [zitiert: WA] Briefe Bd. 2, S. 99 f. Anm. 10 und T. Schieß, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaure Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1908), S. 42 Anm. 1.

⁵ Bl. 159^b: „*Graecam hanc Manassae regis Juda orationem, nunquam antehac excusam, peperit tibi, candide Lector, bibliotheca Victoriana*“; vermutlich handelt es sich dabei um die jetzt in der Pariser Nationalbibliothek, Manuscrit du supplément grec 188 (Bl. 147^v) befindliche, mit lateinischen Buchstaben geschriebene griechische Psalterhandschrift des 13. Jahrhunderts; vgl. E. Nestle, *Septuagintastudien* III, S. 8 und 12 sowie H. Omon t, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale* Bd. 3 (Paris 1888), S. 229.

⁶ S. 370: „*Tametsi haec Manassae regis oratio neque in Hebraeis neque in Graecis voluminibus hactenus visa credatur, tamen, quia typographus Lutetianus eam nuper in Bibliotheca Victoriana Graece repertam suis Bibliis adiunxit, placuit et nobis eius exemplo in candidi lectoris gratiam his nostris apponere.*“

⁷ Vgl. Nestle, *Septuagintastudien* III, S. 11 und 21 sowie Panzer, *Annales typographici* Bd. 8, S. 399 Nr. 498.

⁸ Vgl. *Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem* Bd. 7 (Rom 1948), S. 323 App. zu II. Chron. 36, 23 und Nestle, *Septuagintastudien* III, S. 20.

Der Pariser Exeget Nikolaus von Lyra (1270—1340) nahm zwar im Anschluß an II. Chron. den lateinischen Text des Gebetes Manasse in seine (dann in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts öfters gedruckte) „*Postilla*“ auf, verzichtete aber auf eine ausführlichere Auslegung („*Ista oratio regis manasses non est in hebraico, nec est de textu, et ideo non intendo eam exquisite exponere, sed tantum breviter pertransire*“).

Ausführlicher legte lediglich der flämische Karthäusermönch Dionysius (1402/3 bis 1471) das Gebet Manasse aus (D. Dionysii Carthusiani Ennarrationes piae ac eruditae, in libros Josue . . . Paralipomenon I. II [Köln, Peter Quentel Januar 1535], Bl. 304^b—305^b = D. Dionysii Cartusiani opera omnia

Gutenberg 1455 vollendete erste Vulgata-Druck in starkem Maße auf jener Pariser Rezension beruht,⁹ gelangte auf diese Weise das Gebet Manasse zunächst in die 42-zeilige Gutenbergbibel und von dort aus mit unverändertem Wortlaut in die weiteren Vulgata-Ausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts,¹⁰ die fast ausnahmslos direkt oder indirekt auf den Gutenbergtext zurückgehen.¹¹ Weil aber zahlreiche von der Pariser Rezension unabhängige Vulgatahandschriften dieses apokryphe Stück, das auch in keinem mittelalterlichen Kanon- oder Apokryphenverzeichnis

Bd. 4 [Montreuil 1897], S. 275—278: *Expositio orationis Manasse regis Iuda, cum per captivitatem humiliatus esset*“); u. a. bemerkte er: „*Nec ista oratio est de textu, nec in Hebraeo habetur, sed ipse Manasses, qui eam in carcere edidit, liberatus de carcere ipsam in formam redegit ac promulgavit.*“

⁹ Vgl. H. Schneider, Der Text der Gutenbergbibel (Bonn 1954), S. 19—22 und 82—90.

¹⁰ Vgl. z. B. die Baseler Vulgata von 1509 (Joh. Froben) (mit dem aus Lyras „Postilla“ [vgl. oben Anm. 8] entlehnten kritischen Vermerk: „*non est in hebraeo: nec est de textu bibliae*“), die Venetianer Vulgata von 1511 (Lucantonio di Giunta) und deren zahlreiche Lyoner Nachdrucke (seit 1512), den lateinischen Text am Schluß von Bd. 2 der Complutensischen Polyglotte (vgl. dazu oben S. 293 f.) sowie den Wortlaut bei Nikolaus von Lyra (vgl. oben Anm. 8).

Von dieser Vulgatatradition weicht die von Thomas Wolff in Basel 1522 gedruckte lateinische Quartbibel („*Biblorum opus integrum. Veteris quidem testamenti translatio antiqua... Noui vero Erasmi nouissima aeditio*“), die allerdings insofern auch keine reine Vulgata darstellt, als dort der neutestamentliche Teil durch die lateinische Übersetzung des Erasmus von 1516 ersetzt ist, dadurch ab, daß am Ende des 2. Chronikbuches (Bl. 261^b) nur der redaktionelle Vermerk steht: „*Orationem Manasses regis Iuda, cum non sit de textu Bibliae, in calce reperies*“; der Text selbst (mit dem üblichen Zusatz: „*non est in Hebraeo, nec est de textu Bibliae*“) ist erst am Schluß der Bibel (Bl. 601^b) als Anhang hinzugefügt; über diese Ausgabe (vorh. Oxford, Bibliotheca Bodleiana [AA 6, 7. Th. Seld.] vgl. P a n z e r, *Annales typographici* Bd. 6, S. 234 Nr. 450).

Der von Luther am Schluß seiner „*Confitendi ratio*“ von 1520 (WA Bd. 6, S. 169, 16—37 [vgl. dazu unten S. 299]) wiedergegebene lateinische Text stimmt — abgesehen von einer sicher auf ihn zurückgehenden Kürzung in der Überschrift („*apud Babylonem capti*“ statt: „*cum captus teneretur in Babylone*“) und bis auf zwei (wohl versehentlich entstandene) Abweichungen (Zl. 21 [v. 4]: „*ac*“ statt: „*et*“ und Zl. 30 [v. 10]: „*exercitavi*“ [= Schreib- oder Druckfehler] statt: „*excitavi*“) — mit den genannten Ausgaben des Vulgatatextes völlig überein; diese differieren untereinander nur v. 4 in der Lesung: „*quod*“ (1509 = Luther [Zl. 21]) bzw.: „*quem*“ (Gutenberg, Lyra, Polyglotte, 1511) sowie v. 11 in der Variante: „*ad te*“ (Gutenberg, Lyra, Polyglotte, 1509 = Luther [Zl. 32]) bzw.: „*a te*“ (1511); danach scheint es so, als ob Luther den Text der Baseler Vulgata von 1509 benutzt hat (vgl. dazu K. A. Meißinger, *Luthers Exegese in der Frühzeit* [Leipzig 1911], S. 24; WA Bibel Bd. 5, S. XVII—XXI; Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 21 [1924], S. 161—205; WA Bd. 56, S. XVI f.).

Irrigerweise ist die von allen damaligen lateinischen Bibelausgaben dargebotene Lesart: „*semini eorum iusto*“ (v. 1) in WA Bd. 6, S. 169, 19 in den Apparat verwiesen, während dafür die der Sixto-Clementina von 1592 (über diese vgl. unten S. 307) entlehnte Variante: „*seminis eorum iusti*“ in den Text eingesetzt ist. Man hat dabei übersehen, daß der Text des Gebetes Manasse in der Rezension der Sixto-Clementina gegenüber dem älteren Wortlaut nicht unerheblich abgeändert ist und — auch noch über den Septuagintatext (Od. 12) hinaus — verschiedene Zusätze enthält, sodaß jener für eine Überprüfung des Luthertextes auf seine Vorlage hin unter keinen Umständen verwendbar ist.

¹¹ Vgl. Schneider, Der Text der Gutenbergbibel, S. 109—115.

genannt wird, nicht enthielten, ist es leicht erklärlich, daß es in der (ca. 1350 entstandenen) handschriftlichen vorlutherischen deutschen Bibelübersetzung wie auch in deren ersten beiden Straßburger Drucken von 1466 und ca. 1470 fehlt. Erst auf Grund des seit 1455 in der Gutenbergbibel und den weiteren Vulgata-Ausgaben gedruckt vorliegenden lateinischen Textes wurde es nachträglich übersetzt und dann in Jodocus Pflanzmanns Augsburger deutsche Bibelausgabe von ca. 1475 sowie (in anderer Übertragung) in Günther Zainers gleichfalls Augsburger Ausgabe von ca. 1475 (samt deren sämtlichen zehn Nachdrucken bis 1518) aufgenommen.¹²

Luther, dem also für das Gebet Manasse an fremdsprachlichen Vorlagen lediglich der Vulgatatext zur Verfügung stand, verwandte es zunächst in seiner Praxis als Beichtvater; er bezeichnete es — in offenbarem Gegensatz zu der damals von der Kirche allgemein vertretenen Auffassung — in seiner im März 1520 veröffentlichten lateinischen Beichtanweisung, die den Titel: „Confitendi ratio“ trägt, als eine „*oratio pulcherrima, omni confessori aptissima*“.¹³ Mit dieser positiven Stellungnahme geriet er aber — ebenso wie mit seiner negativen Beurteilung des Jakobusbriefes¹⁴ — in Gegensatz zu seinem damaligen (um wenige Jahre älteren) Wittenberger Fakultätskollegen Andreas Karlstadt, der in seiner einige Monate später (August 1520) erschienenen lateinischen Schrift: „*De Canonicis Scripturis Libellus*“ Luther, ohne ihn jedoch mit Namen zu nennen, deswegen heftig angriff.¹⁵

¹² Vgl. W. Kurrelmeyer, Die erste deutsche Bibel Bd. 6 (Tübingen 1909), S. 414—416 und Bd. 1 (ebd. 1904), S. XV f. sowie Nestle, Septuagintastudien III, S. 20. In den drei vorlutherischen niederdeutschen Bibeln (Köln ca. 1478, Lübeck 1494, Halberstadt 1522 [über diese vgl. Libri Bd. 7 (1958), S. 275 f.]) ist das Gebet Manasse (hinter dem zweiten Buch der Chronika) gleichfalls enthalten (in den beiden Ausgaben von 1494 und 1522 als cap. 37. des II. Chronikbuches bezeichnet).

¹³ WA Bd. 6, S. 159, 9; vgl. auch Bd. 2, S. 59, 14 und 64, 27 (1519).

¹⁴ WA Bd. 2, S. 425, 11 f. (August 1519); die gleichartige Äußerung in der erst im Oktober 1520 erschienenen Lutherschrift: „*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*“ (WA Bd. 6, S. 568, 9—12) konnte Karlstadt damals noch nicht kennen.

¹⁵ Vgl. dazu Luther-Jahrbuch Bd. 26 (1959), S. 95—98. Über die (in Göttingen, Staats- und Univ.-Bibl. vorhandene) Karlstadt-Schrift vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen Bd. 21 (1904), S. 172 f. Nr. 34 und H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt Bd. 1 (Leipzig 1905), S. 185 Anm. 10 und 186—200 sowie den Wiederabdruck jener Schrift bei K. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons (Halle 1847), S. 316—412; Karlstadts Kritik an Luthers Geringschätzung des Jakobusbriefes vgl. bei Credner, S. 371—376, 395, 398, 402—406.

Nachdem Karlstadt zunächst festgestellt hatte: „*Oratio Manassae nec est in hebraeo neque de textu Bibliorum*“ (vgl. dazu oben S. 294 f. Anm. 8 u. 10 [Lyra und Baseler Vulgata von 1509]), wies er in längeren Ausführungen ein in diesem Gebet enthaltenes „*manifestum erratum*“ (in v. 8 betr. Abrahams, Isaaks und Jakobs Sündlosigkeit) nach, leugnete die Beweiskraft von II. Chron. 33, 19 für die Echtheit des Gebetes und kam dann zu dem Schluß: „*Ideo oratio sane suspitiosa*“. Hatte Luther das Gebet zum Gebrauch bei der Beichte empfohlen (vgl. WA Bd. 2, S. 59, 12—16; 64, 27—65, 11; Bd. 6, S. 159, 9; 169, 16—37), so meinte demgegenüber Karlstadt: „*Porro demus multa bona in ea [oratione] contineri, non tamen ex ea Christianorum infantia formari debet*“. Abschließend erklärte er: „*Postremo demiror eiusmodi orationem gladiis iugulatam placuisse, Iacobi vero epistolam displicuisse, quae nihil sententiarum usque habet, quod non possit canonicis literis communiri. Si phas est vel parvum vel magnum facere, quod placet, futurum tandem erit, dignitates et auctoritates librorum e nostra pendere facultate, atque tum, quo iure cuivis Christianorum mea licuerit reicere, eodem est mihi, quod autumo, concessum mea magni facere et aliorum proculcare*“ (Credner a.a.O., S. 389 f.).

Nicht auf Luther selbst ging dagegen die bereits im Jahre 1519 veröffentlichte Verdeutschung zurück; sie findet sich in der kleinen Schrift: „Ein kurtz vnderweysung wie man beichten sol: auß Doctor Martinus Luther Augustiners wolmeinung getzogen“, die Melchior Lotther d. Ä. in Leipzig druckte¹⁶ und die im gleichen und folgenden Jahr (in Leipzig und Oberdeutschland) nicht weniger als acht Nachdrucke erlebte.¹⁷ Diese Übertragung von „*Des Konygs Manasses gebeth tzu der beicht ser dienstlich*“¹⁸ ist in der bisherigen Literatur¹⁹ irrigerweise viel-

In dem knappen deutschen Auszug, den Karlstadt aus jener umfänglichen lateinischen Schrift im November 1520 (die Jahreszahl: „1521“ ist ein Druckfehler bei B a r g e a.a.O. Bd. 1, S. 236) unter dem Titel: „Welche bucher Biblisch seint. Disses buchlin lernet vntersheyd zwueschen Biblischen buchern vnd vnbiblichen, darynnen viel geyrrret haben, vnd noch yrrren“ (Wittenberg, M. Lotther 1520 [vorhanden Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl.]; vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen Bd. 21, S. 177 Nr. 46 und B a r g e a.a.O. Bd. 1, S. 236–238) veröffentlichte, beschränkte er sich lediglich auf die kurze Feststellung, daß „*das gebet odder Oration Manasse nit als heylig schrift zu brauchen*“ (Bl. A iij^a) und „*ye vnd ye fur kein heylig biblische schrift gehalten*“ sei (Bl. A 4^b).

¹⁶ WA Bd. 2, S. 57: A (vorh. Stuttgart, Landesbibl.; Wittenberg, Lutherhalle); Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie Bd. 5 (1958), S. 90 f. Nr. 4.

Das in WA Tischreden Bd. 6, S. 175 f. Nr. 6767 abgedruckte deutsche Stück ist keine Tischrede Luthers, sondern eine fast wörtliche Wiedergabe des ersten Teiles der „kurtz vnderweysung“. Über den auf Luthers „Instructio pro confessione peccatorum“ (WA Bd. 1, S. 258–265) beruhenden zweiten Teil vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 11 (1890), S. 150–154.

¹⁷ WA Bd. 2, S. 57 f.: B–I. Außerdem ist, was ebd. S. 58 versehentlich nicht angegeben ist, diese Veröffentlichung, sprachlich etwas überarbeitet, auch aufgenommen in die älteste Sammlung von Luthers deutschen Schriften: „Martini Luthers der waren göttlichen schrift Doctors / Augustiner zu Wittenbergk / mancherley büchlin vnd tractetlin“ (Basel, Andreas Cratander [nach Mitteilung von Dr. J. Benzing-Mainz] Mai 1520 [vorhanden Göttingen, Staats- u. Univ.-Bibl.; Frankfurt a. M., Stadt- u. Univ.-Bibl.; vgl. auch P. Hohenemser, Flugschriftensammlung Gustav Freytag (Frankfurt a. M. 1925), S. 165 Nr. 2338]), Bl. LIX^b–LXIII^a (Bl. LXIII^b–LXIII^a: „*Gebett des künigs Manasses, zu der beicht fast dienstlich*“) und in deren Nachdruck vom Oktober 1520 (Straßburg, Matthias Schürers Witwe oder Erben [A. von Dörmmer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516–1523 (Leipzig 1888), S. 92–94 Nr. 177; Archiv für Geschichte des Buchwesens Bd. 2 (1959), S. 171 Nr. 3 (die Oktoberausgabe ist außer im Britischen Museum zu London auch in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhanden)], Bl. LVI^b–LX^b (Bl. LX^a–^b).

¹⁸ Abgedruckt WA Bd. 2, S. 64, 27–65, 11.

¹⁹ Vgl. beispielsweise G. C. Giese, Historische Nachricht von der Bibelübersetzung Herrn D. Martin Luthers Bd. 1 (Altdorf 1771), S. 165 und 331; J. G. Palm, Historie der deutschen Bibel-Übersetzung D. Martini Lutheri, von dem Jahr 1517 an bis 1534 (Halle 1772), S. 47 f.; J. M. Goeze, Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln vom Jahr 1470 bis 1621 (Halle 1775), S. 223; G. W. Panzer, Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers vom Jahr 1517 an, bis 1581 (Nürnberg 1783), S. 16; H. Schott, Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers (Leipzig 1835), S. 23 Nr. 4 und 70; G. W. Hopf, Würdigung der Luther'schen Bibelverdeutschung (Nürnberg 1847), S. 53 Nr. 4; H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, Dr. Martin Luther's Bibelübersetzung Bd. 5 (Halle 1853), S. VIII und 263 f. App.; J. J. Mezger, Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart (Basel 1876), S. 86; W. Grimm in: ThStKr Bd. 56 (1883), S. 399 f.; ders., Kurz-

fach dem Reformator selbst zugeschrieben, da man die Tatsache übersah, daß es sich bei diesem Büchlein keineswegs um eine originale Lutherschrift, sondern lediglich um die von anderer Seite vorgenommene Bearbeitung eines kurzen handschriftlichen Entwurfes („*wolmeinung*“ = Gutachten) des Reformators handelt. Dieser hatte nämlich für den ihm befreundeten damaligen kursächsischen Geheimsekretär Georg Spalatin (1484–1545) auf dessen Bitte im Januar 1519 eine (im Wortlaut nicht erhaltene) lateinische Beichtanweisung ausgearbeitet,²⁰ die Spalatin dann — offenbar ohne Wissen ihres Verfassers²¹ — noch im selben Jahr in deutscher Bearbeitung veröffentlichte. Daß das dort am Schluß (Bl. B ij^b—iiij^a) stehende Gebet Manasse von Spalatin und nicht von Luther selbst aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt ist, ergibt sich nicht nur aus stilistischen Gründen — der reichlichen Verwendung der gerade von Spalatin besonders bevorzugten Häufung der Synonyma²² —, sondern auch aus dem Umstand, daß sich der gleiche (nur ganz

gefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart (Jena 1884), S. 8 Nr. 5; E. Nestle in: RE³ Bd. 3 (1897), S. 70, 36; ders., Septuagintastudien III (Stuttgart 1899), S. 20 f.; W. Walther, Luthers Deutsche Bibel (Berlin 1917), S. 123.

²⁰ Vgl. Luther an Spalatin 14. Januar 1519: „*formam Confessionis meditator*“; dto. 24. Januar 1519: „*Mitto, quod voluisti, imo quod potui πρὸς τῆς ἐξουολογῆσεως συντάσσειν*“ (WA Briefe Bd. 1, S. 303, 83; 311, 5 f.); Luthers Widmungsvorrede zur „*Confitendi ratio*“ vom 26. März 1520: „*Exegit extorsitque mihi aliquando D. Georgius Spalatinus . . . Epistolam, qua rationem confitendi breviter deliniarem . . . ; distuli aliquandiu, donec familiari et privata Epistola amicum [= Spalatin] utcumque quietare cogere*“ (WA Bd. 6, S. 157, 5–7 und 11 f.). Vgl. dazu Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 11, S. 150–154.

²¹ Daß Luther keine Kenntnis von dieser deutschen Veröffentlichung besaß, dürfte aus seiner Widmungsvorrede zur „*Confitendi ratio*“ vom 26. März 1520 hervorgehen, wo er im Hinblick auf seine Ausarbeitung für Spalatin schreibt: „*id sive libelli sive Epistolae, cum ille [= Spalatin] communicasset uni et alteri . . . , tandem periclitari coepit et typis quoque desyderari*“ (WA Bd. 6, S. 157, 12–15); außerdem hatte der Reformator am 18. Januar 1520 an Spalatin geschrieben: „*Consarcinavi tibi aliquando modum confitendi; huius exemplar cupio habere, quod metuo id, quidquid est, excudi*“ (WA Briefe Bd. 1, S. 612, 7–613, 9).

²² Vgl. v. 1: *semini*] *samen vnd geschlechts*; v. 3: *abyssum*] *teuff vnnnd dumpffel* (vgl. dazu unten); v. 4: *virtutis*] *sterck vnd vormugen*; v. 6: *promissionis*] *tzusage vnd vorheischung*; v. 7: *multum misericors*] *gutig vnd ser barmhertzick*; v. 9: *incurvatus*] *gebogen vnnnd vorkrump*; —: *respiratio*] *ergetzlickeyt vnd erholung*; v. 16: *gloria*] *glorien, lob vnd ere*. Vgl. dazu die überaus zahlreichen Synonyma in Spalatins Übersetzung von 1520: „*Eyn heylsams Buchlein*“ usw. (vgl. unten S. 299) (u. a. für „*promissionem*“ [WA Bd. 6, S. 158, 12] gleichfalls: „*vorheyschung vnd zusage*“); vgl. ferner I. Höß, Georg Spalatin (Weimar 1956), S. 93; WA Briefe Bd. 2, S. 253 Anm. 1 und 311; Supplementa Melanchthoniana 1. Abt. Teil 1 (Leipzig 1910), S. XXIII Anm. 1.

Das in v. 3 begegnende, seit dem Spätmittelhochdeutschen und Frühneuhocheutschen der deutschen Schriftsprache geläufige Wort: „*dumpffel*“ (vgl. oben), das aber in Luthers Bibelübersetzung überhaupt nicht vorkommt, ist auch in sonstigen Lutherschriften anscheinend nicht belegt; denn Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. 11 I, 2, Sp. 1755–1758 führt außer obiger (von Spalatin verdeutschter) Stelle, wo es in der ursprünglichen Bedeutung: „tiefe Stelle eines Gewässers“ gebraucht ist, nur noch einen Beleg (in der jüngeren Bedeutung: „sumpfiger See“) aus einer nicht von Luther selbst herausgegebenen Predigt vom 29. Oktober 1531 (WA Bd. 34 II, S. 396, 10): „*sumpffe und tümpel*“ an, wo aber in den ursprünglichen Nachschriften (ebd. S. 362, 11 und 25) dieser Ausdruck nicht vorkommt.

geringfügig²³ korrigierte) deutsche Text auch in der Übertragung findet, die Spalatin im Frühjahr 1520 von Luthers (auf Grund seines Entwurfes vom Januar 1519 ausgearbeiteter und vor dem 25. März 1520 erschienener) lateinischer Schrift: „Confitendi ratio“²⁴ anfertigte; unter dem Titel: „Eyn heylsams Buchlein von doctor Martinus Luther August[in]er von der Beicht gemacht, durch Georgium Spalatinum geteutsch“ veröffentlichte er sie nach dem 8. Mai 1520 (dem Datum seines Widmungsbriefes) bei Johann Rhau-Grutenberg in Wittenberg²⁵ (im selben Jahr wurde sie in Leipzig, Augsburg und Straßburg dreimal nachgedruckt²⁶). Dort steht Manasses Gebet ebenfalls am Schluß (Bl. C 4^b) mit der Überschrift: „Das andechtig gebet des Königs Manasses zu Juda, in yem yeden der beychten will ser dienstlich vnd gutt“.²⁷ Von hier ging es (offenbar auf dem Weg über einen verschollenen Wittenberger hochdeutschen Druck²⁸) 1525 als Füllstück in den von Michael Lotther in Wittenberg hergestellten Oktavnachdruck der Lutherschen

²³ v. 4: Korrektur des Druckfehlers: „deinen“ (in: „deynem“); stilistische Änderung von: „vor des angesicht sterck vnd vormugen sie ertzittern“ in: „vor des angesicht vnd anplick [= Synonyma für: „vultu“] deyner sterck vnd deynes vormugens ertzittern“; v. 5: Korrektur des Druckfehlers: „sunde“ (in: „sunder“ [= „peccatores“]); v. 8: Tilgung des dreimaligen „dem“ (vor den Eigennamen) und von: „do“ (hinter: „die“ [2.]); v. 9: „erkerunt“ statt „vorkerumpt“; v. 11: Änderung der Wortstellung: „Demnach beuge ich ytzund“ in: „vnd itzo beug ich“; v. 14: dto.: „die vbel nicht ewiglich“ in: „nit ewiglich die vbel“; v. 16: Tilgung von: „du“ (vor: „hast“).

²⁴ WA Bd. 6, S. 154: A (ebd. S. 154 f.: B—H sind sieben Nachdrucke verzeichnet).

²⁵ Ebd. S. 155: a (vorhanden Göttingen, Staats- u. Univ.-Bibl.); Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie Bd. 5 (1958), S. 92 f. Nr. 7.

²⁶ WA Bd. 6, S. 155: b—d.

²⁷ Den lateinischen Text vgl. WA Bd. 6, S. 169, 16—37.

²⁸ Daß die im Folgenden genannten drei Texte auf eine gemeinsame Vorlage — vielleicht eine verschollene hochdeutsche Ausgabe des Betbüchleins — zurückgehen müssen, zeigen verschiedene nur bei ihnen bezeugende Übereinstimmungen. Gegenüber der Überschrift in „Eyn heylsams Buchlein“ von 1520: „Das andechtig gebet des Königs Manasses zu Juda“ heißt diese in den anderen drei Drucken: „Ein (ander) andechtig beycht gebet Manasse des königes Juda“. Im Text fehlt ihnen in v. 1 übereinstimmend „des“ (vor: „Abrahams“), während sie in v. 9 den gemeinsamen neuen Zusatz: „aber (auer, auers)“ hinter: „Ich (Icke)“ aufweisen.

Daß die Bibliographie der Wittenberger Ausgaben von Luthers (erstmalig im Sommer 1522 erschienenem) Betbüchlein in WA Bd. 10 II, S. 355 f. nicht absolut vollständig ist, sodaß man durchaus mit verschollenen Ausgaben rechnen muß, zeigt z. B. die Tatsache, daß kürzlich (H. Aupperle, Bildkatalog über Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Vorläufiges Verzeichnis zur 1. Lieferung [Schwäbisch Gmünd 1957], S. 7 f. Nr. 2) auf eine in WA Bd. 10 II, S. 357 irrigerweise nur als Spielart von L verzeichnete (vgl. aber Panzer, Entwurf, S. 28 f. Nr. 4; Katalog des Brit. Museums: Luther [1894], Sp. 42 [1221. d. 4]), 1523 von Nikolaus Schirlentz in Wittenberg gedruckte selbständige Ausgabe (= L²) aufmerksam gemacht ist, die sich von der vorausgehenden des gleichen Jahres (WA Bd. 10 II, S. 356 f.: L) durch die Aufnahme des Galaterbriefes (in der Fassung des Dezember-testaments [vgl. die Überschrift sowie Gal. 1, 10. 18. 21. 22; 3, 2. 5. 7. 9—12. 16. 17; 4, 8. 22; 5, 3. 26]) unterscheidet; bisher war die erste bekannte Ausgabe mit diesem Inhalt die Erfurter von 1524 (ebd. S. 358: U; vgl. auch S. 368), die sich also — entgegen S. 365 — nun nicht mehr als selbständig erweiterten Nachdruck von L, sondern als getreuen Nachdruck der zweiten Schirlentzschen Ausgabe von 1523 (L²) darstellt.

Pentateuchübersetzung²⁹ sowie in niederdeutscher Sprachform 1523 in eine zu Hamburg gedruckte niederdeutsche Ausgabe des Lutherschen Betbüchleins³⁰ und wohl um 1525 — vermutlich auf Grund des erwähnten Lottherschen Druckes von 1525 erneut ins Niederdeutsche übertragen — in einen vielleicht von Nikolaus Schirlentz herausgegebenen kleinen Wittenberger Sammeldruck³¹ über.

Da jedoch die von Spalatin gelieferte, sich eng an die lateinische Vorlage anlehrende Übersetzung offenbar auf die Dauer nicht befriedigte, wurde der lateinische Text (möglicherweise von Luther selbst) 1525 völlig neu verdeutscht und in dieser Gestalt, die auch keinerlei Synonyma mehr aufweist, als „*Ein schön andechtig gebet des königs Manasse von Jerusalem, da er gefangen lag zu Babylon*“ in die drei nächsten Wittenberger Auflagen von Luthers Betbüchlein von 1525, 1529 und 1530³² sowie in die auswärtigen Nachdrucke³³ dieser Schrift aufgenommen. Den dabei erzielten Übersetzungsfortschritt³⁴ gegenüber der Erstfassung von 1519 mag die nachfolgende Gegenüberstellung einiger Textproben erhärten:

²⁹ „Das Allte testament deutzsch. Marti Luther“ (Wittenberg, Michael Lotther 1525), Bl. e 6^b: „*Eyn ander andechtig beychtgebet Manasse des königes Juda*“ (vorhanden Berlin, Dtsch. Staatsbibl. [z. Zt. Tübingen, Univ.-Bibl.]); vgl. WA Bibel Bd. 2, S. 343 Nr. * 16 und Bd. 8, S. XXVI Anm. 33.

³⁰ „Ein schöne beedebock. dar veele nuttes dinghes . . . inne is bogrepen enem islikien Christenminschen noedich to weeten“ (Hamburg, Presse der Ketzer 1523), Bl. P ij^a—ij^b: „*Einn andechtich bicht gebeth Manasse des koeninges Juda*“ (vorhanden Wien, Österreich. Nationalbibl.); vgl. WA Bd. 10 II, S. 357: N und 366 Nr. 18 und 368 sowie C. Borchling und B. Claußen, Niederdeutsche Bibliographie Bd. 1 (Neumünster 1931—1936), Sp. 333 Nr. 736.

³¹ „Eyn trostlyke vermanunge vnd bicht gebet. Eyn ander andechtylck bycht gebeth Manasse des Konyges Jude. Doctor Casper Guttels oppene bycht“ (ohne Orts-, Drucker- und Jahresangabe), Bl. A ij^a—ij^b: „*Eyn ander andechtich bycht gebet Mannasse des Konyngs Juda*“ (vorhanden Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl.); vgl. WA Bibel Bd. 8, S. XXVI f. Anm. 33 sowie Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 378 Nr. 847. Für eine Entlehnung aus dem Lottherschen Druck spricht auch die Tatsache, daß dem Gebet Manasse in beiden Ausgaben das eigene Beichtgebet Luthers (vgl. WA Bd. 48, S. 275 und WA Bibel Bd. 8, S. XXVI f. Anm. 33) vorausgeht.

³² Erstmals begegnet der neue Text auf Bl. X^a—ij^b der von Hans Luft gedruckten Wittenberger Ausgabe des Lutherschen Betbüchleins von 1525 (WA Bd. 10 II, S. 358: V und 368), die auch sonst verschiedene Neuerungen aufweist (vgl. ebd. S. 368 und WA Bibel Bd. 10 II, S. XLVI Anm. 24); das einzige bekannte Exemplar befindet sich (unter den Beständen des Elbinger Stadtarchivs) im Staatsarchiv Danzig. In der gleichfalls von Luft hergestellten Ausgabe des Betbüchleins von 1529 (WA Bd. 10 II, S. 359: Z und 368 [vorhanden Lindau, Stadtbibl.]) steht das Gebet Manasse auf Bl. V ii^b—ij^b.

Den Wortlaut dieser zweiten Übersetzung hat Palm, Historie der deutschen Bibel-Übersetzung, S. 48 f. nach der Wittenberger Ausgabe des Betbüchleins von 1530 (WA Bd. 10 II, S. 359 f.: a), in deren einzigem erhaltenen, stark defektem Exemplar (im Besitz des Germanischen National-Museums zu Nürnberg [8^o Rl 3686]) das Gebet Manasse jetzt fehlt, etwas modernisiert wieder abgedruckt.

³³ Nürnberg 1527, Erfurt 1528, Nürnberg 1536 (WA Bd. 10 II, S. 358—360: X Y b und 365 und 368).

³⁴ Der Übersetzer hat hier anscheinend einen lateinischen Text benutzt, der — wie später auch die Sixto-Clementina von 1592 (vgl. oben S. 295 Anm. 10) — in v. 4 „*omnia*“ („*wilchen alle ding furchten*“) statt: „*omnes*“ (Spalatin: „*vor welchem alle menschen erschrecken*“) las. In der Überschrift heißt es (gegen Vulgata [„*regis Juda*“]) und Spalatin [seit 1520: „*des Könygs . . . zu Juda*“]) jetzt „*des königes Manasse von Jerusalem*“; weiterhin ist in v. 9 im Gegensatz

Spalatin Übersetzung von 1519:v. 2 *Vulg.*: cum omni ornatu eorum

mit aller yrer tzyrheyt

v. 3/4 *Vulg.*: qui signasti mare verbo
signasti terribili et laudabili nomini tuo

der du das Meer mit dem wort deines
gebots getzeichnet hast, der du die
tewff vnnd dumpffel [= *Abgrund*] des
mers beschlossen, vnd deinen [*Druckf.*
st. deinem] loblichen namen vortzei-
chent hast

v. 5 *Vulg.*: ira . . . comminationis tuaeder tzorn deiner drawe [= *Drohung*]v. 9 *Vulg.*: Incurvatus sum multo vinculo ferri

Ich bin gebogen vnnd vorkrumpft wor-
den, mit vil eysern banden

2. Übersetzung (Luthers?) von 1525:

mit allem das drynnen ist

praecepti tui, qui conclusisti abyssum et
signasti terribili et laudabili nomini tuo

der du das meer mit eynem wort deines
gepots versigelt hast, vnd die tieffe ver-
fasset vnd versigelt, zu ehren deinem
schrecklichen vnd loblichen namen

Des Zorn vnd drewen

Darumb sitze ich krum ynn grossen
eyssen banden

Wie allein schon die jeweilige Überschrift beweist, diene die zweite Fassung von 1525 auch zwei (von unbekannter Seite angefertigten) niederdeutschen Übertragungen als Vorlage: sowohl derjenigen, die Anfang 1526 in Wittenberg als Beigabe zu einem niederdeutschen Druck von Luthers Auslegung des Magnifikat (von 1521) erschien,³⁵ wie auch derjenigen am Schluß des Apokryphenteils der ersten vollständigen niederdeutschen Lutherbibel, die Ludwig Dietz in Lübeck am 1. April 1534 fertigstellte;³⁶ von hier ging dieser Text dann in die im wesentlichen nur einen Nachdruck bildende Magdeburger niederdeutsche Bibel von 1536, die Michael

zu Spalatin „*super numerum arenae maris*“ nunmehr zur ersten Satzhälfte gezogen („*Ich aber habe gesündigt mehr denn sand am meer ist*“). Schließlich ist in v. 7 („*promisisti poenitentiam remissionis peccatorum*“) das von Spalatin nicht berücksichtigte Wort: „*poenitentiam*“ („*du hast . . . vorbeisichen, die vorgebung der sunde*“) nunmehr mitübersetzt („*du . . . hast . . . verheissen busse zur vergebung der sunden*“).

³⁵ Laut Schlußschrift vollendete Hans Barth zu Wittenberg am 17. Januar 1526 die Lutherschrift: „*Dat Magnificat vthgelecht dorch Martinum Lutter. In Saxseske sprake vltiygen corrigeret*“ (WA Bd. 7, S. 541: H; Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 391 f. Nr. 877 [vorhanden Göttingen, Staats- u. Univ.-Bibl.]); dort steht auf Bl. H v^a—b: „*Eyn andechtych schone Bett des Könynge Manasse van Jerusalem, do he geuangen lach tho Babylon*“.

³⁶ Über diese Bibel vgl. WA Bibel Bd. 8, S. XXIX—XXXI Anm. 46; H. Volz, Hundert Jahre Wittenberger Bibeldruck 1522—1626 (Göttingen 1954), S. 55 f.; W. Jürgens, Erhard Altdorfer. Seine Werke und seine Bedeutung für die Bibelillustration des 16. Jahrhunderts (Lübeck 1931), S. 33 f.; Goeze, Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln, S. 203—225; Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 529—531 Nr. 1182.

Diese niederdeutsche Übertragung des Gebetes Manasse („*Ein schön andechtig Gebet des Königes Manasse van Jerusalem, do he tho Babylon vendelich lach*“) ist nicht mit der Wittenberger von 1526 (vgl. oben Anm. 35) identisch. — In dem auf der Rückseite des Haupttitelblattes der Lübecker Bibel stehenden Register der „*Böke des alten Testamentes*“, das noch dem Lutherschen von 1523 (WA Bibel Bd. 8, S. 34) entspricht, fehlt — ebenso wie dort — unter den Apokryphen (mit der Überschrift: „*Deisse Böke öuerst synt nicht in der Hebreyschen Biblien*“) das Gebet Manasse. Ferner ist es auch nicht im Inhaltsverzeichnis auf dem Titelblatt der Apokryphen enthalten. Vgl. Goeze a.a.O., S. 208 f. und 212. Über die Wittenberger niederdeutsche Bibel von 1541 vgl. unten S. 305 Anm. 50.

Lotther herstellte,³⁷ sowie in die von Michael Lotther (1534 und ca. 1537), Hans Walther (1535) und Christian Rödinger (ca. 1545 und ca. 1546) gedruckten separaten Magdeburger niederdeutschen Apokryphenausgaben³⁸ über. Als Füllstück wurde das Gebet Manasse gleichfalls in der Fassung der Lübecker Bibel von deren Drucker Ludwig Dietz an den Schluß des von diesem am 5. April 1540 in Rostock vollendeten niederdeutschen Neuen Testamentes gesetzt.³⁹

Eine dritte Übersetzung,⁴⁰ deren Urheber (Luther?) ebenfalls nicht mit Sicherheit zu ermitteln ist,⁴¹ begegnet zuerst in der ersten Wittenberger hochdeutschen Vollbibel vom Herbst 1534⁴² mit der Überschrift: „*Das gebet Manasse des Königs Juda, da er gefangen war zu Babel.*“ Waren in der Lübecker Bibel vom Frühjahr 1534 die bisher noch nicht in hochdeutscher Übersetzung veröffentlichten Apokryphen (Judith, Tobias, Baruch, II. Makkabäer, Stücke in Esther, Gebet Asariä, Gesang der drei Jünglinge) aus dem hochdeutschen Übersetzungsmanuskript ins Niederdeutsche übertragen worden, so hatte der Redaktor der Lübecker Bibel für das Gebet Manasse einen bereits vorliegenden Druck (Fassung von 1525) als Übertragungsgrundlage benutzt — ein Zeichen, daß die neue (dritte) hochdeutsche Übersetzung zu diesem Zeitpunkt offenbar noch nicht vorlag. Möglicherweise hat die Lübecker Bibel den Anstoß zur Aufnahme des Gebetes Manasse in die Wittenberger Bibel gegeben, für die man es dann neu übersetzte. Bemerkenswerterweise ist dieses am Schluß der „Apocrypha“ (Bl. CVI^a = Bl. S 5^a) stehende Stück weder in dem Register der „*Bucher des alten Testaments*“ am Anfang der Bibel (vor Luthers Vorrede auf das Alte Testament) noch im Inhaltsverzeichnis auf dem Titelblatt

³⁷ Über diese Bibel vgl. Volz, Wittenberger Bibeldruck, S. 77 und 78 Anm. 97; Goeze a.a.O., S. 225—238; Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 558 f. Nr. 1239. Bei dem Gebet Manasse verfuhr die Magdeburger Bibel ebenso wie die Lübecker von 1534. Vgl. oben S. 301 Anm. 36 und Goeze a.a.O., S. 229.

³⁸ Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 527 f. 545. 575. 652. 662 (Nr. 1180. 1212. 1273. 1441. 1466).

³⁹ Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 602 f. Nr. 1336/37. Diesem Beispiel folgte später sowohl der Magdeburger Drucker Hans Walther (1555 und 1559; ebd. Sp. 738 Nr. 1646 und Sp. 773 Nr. 1733 sowie J. M. Goeze, Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibeln in verschiedenen Sprachen [Halle 1777], S. 258 Nr. 394) wie auch der Wittenberger Drucker Veit Creutzer (ca. 1558; Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 765 Nr. 1714).

⁴⁰ Nach der Wittenberger hochdeutschen Vollbibel von 1545 abgedruckt bei Bindseil-Niemeyer Bd. 5, S. 263 f., wo im Apparat fast nur die Varianten der (mit δ bezeichneten) „kurtzen vnderweysung“ von 1519 nach Jobst Gutknechts Nürnberger Nachdruck (vgl. ebd. S. V f. und WA Bd. 2, S. 58: C) angeführt sind (die zweite Übersetzung von 1525 kannte Bindseil überhaupt nicht; denn unter dem Sigel: „Beth. δ “ versteht er die Wittenberger Ausgabe des Bethbüchleins von 1542 [= WA Bd. 10 II, S. 360 f.: g; vgl. Bindseil-Niemeyer Bd. 3, S. XIV f.], die die dritte Übersetzung enthält).

⁴¹ Falls „*bandern*“ in v. 9 nicht ein (durch voraufgehendes „*eisern*“ verursachter, aber bis 1536 beibehaltener) Druckfehler statt „*banden*“ ist, würde diese vom Reformator nie gebrauchte Pluralform (vgl. Ph. Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften Bd. 1 [Leipzig 1870], S. 204) gegen Luthers Autorschaft sprechen. Zu der Frage, wie weit bei der Übersetzung der Apokryphen in der Lutherbibel neben dem Reformator möglicherweise andere Wittenberger Gelehrte (Melanchthon, Justus Jonas) beteiligt waren, vgl. die vorläufigen Untersuchungen des Verf. im Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 45 (1954), S. 214—217 und 229—232 sowie Volz, Wittenberger Bibeldruck, S. 46 Anm. 149; S. 54 Anm. 3; S. 55.

⁴² Über diese vgl. WA Bibel Bd. 2, S. 545—533 Nr. *50 sowie Volz, Wittenberger Bibeldruck, S. 59—65.

des Apokryphenteils ausdrücklich erwähnt⁴³ noch vom Reformator — wie sonst die Mehrzahl der biblischen Bücher — mit einer besonderen Vorrede versehen. Lehnt sich auch die neue Übertragung des Gebetes Manasse in einzelnen Wendungen deutlich an die zweite Fassung von 1525 an,⁴⁴ so sind demgegenüber andere Partien völlig neu und zum Teil auch dem deutschen Sprachgefühl besser entsprechend übersetzt,⁴⁵ wie folgende Beispiele zeigen:

2. Übersetzung von 1525:

v. 4 *Vulg.*: a vultu virtutis tuae
für dem angesicht deyner macht

v. 6 *Vulg.*: misericordia promissionis tuae
die barmhertzigkeit deiner verheysunge

v. 14 *Vulg.*: neque in aeternum reserves mala mihi
vnd behalte nicht vber mich das ewige
leyden

3. Übersetzung von 1534:

für deiner grossen macht

die barmhertzigkeit, so du verheissest

vnd las die straffe nicht ewiglich auff
mir bleiben

Mit dieser Textgestalt von 1534 hat das Gebet Manasse seine (dann auch in der großen Bibelrevision von 1539/41 nicht mehr veränderte) Endfassung erhalten, die fortan nicht nur in den weiteren Ausgaben der Lutherbibel,⁴⁶ sondern dann auch in den seit 1538 bzw. 1539 erschienenen (von Lufft hergestellten) Wittenberger Auflagen des Lutherschen Betbüchleins (von 1542 und 1545) (und deren

⁴³ WA Bibel Bd. 8, S. 35 und Bd. 2, S. 547. Nach Ausweis der Bogensignatur ist das Titelblatt des Apokryphenteils (zusammen mit den ersten Blättern des Buches Judith) gleich zu Anfang gedruckt, während sich das Gebet Manasse erst im letzten (18.) Bogen des Apokryphenteils findet.

⁴⁴ Vgl. v. 2: *cum omni ornatu eorum*] mit allem das drynnen ist — vnd alles was drinnen ist; v. 3/4: *signasti terribili . . . nomini tuo*] versigelt, zu ehren deinem schrecklichen . . . namen — versiegelt, zu ehren deinem schrecklichen . . . namen; v. 7: *poenitentiam remissionis peccatorum*] busse zur vergebung der sunden — busse zur vergebung der sunde; v. 8: *Et tu deus iustorum*] Aber weyl du bist ein Gott der gerechten — Aber weil du bist ein Gott der gerechten; v. 13: *peto rogans*] bitte ich nu vnd flehe dir — Ich bitte vnd flehe; v. 14: *ne simul perdas me cum iniquitatibus meis*] las mich nicht ynn meinen sünden verderben — Las mich nicht ynn meinen sunden verderben.

⁴⁵ In der Überschrift („*Regis Juda*“) und in v. 4 („*omnes*“) und 9 („*super numerum arenae maris*“) zum zweiten Satzteil gezogen) stimmt die neue Übersetzung von 1534 sachlich mit der Spalatins von 1519/20 überein (vgl. oben S. 300 f. Anm. 34): „des Königs *Juda*“ und „das je d e r m a n n m u s für dir erschrecken“ und „meiner sunde ist mehr, denn des sands am meer“. Infolge genaueren Anschlusses an die lateinische Vorlage sind einzelne freie Zusätze der zweiten Fassung getilgt: in v. 7 „Got“ vor: „der HERR“ (Vulg.: „*dominus*“) und in v. 8 „solche“ vor: „busse“ (Vulg.: „*poenitentiam*“).

⁴⁶ Über diese vgl. WA Bibel Bd. 8, S. XX.

Außer in den verschiedenen Augsburger, Straßburger und Leipziger Nachdrucken der hochdeutschen Vollbibel Luthers ist das Gebet Manasse in deren Fassung auch enthalten in dem einzigen separaten hochdeutschen Apokryphennachdruck vor 1546, den Hans Walther in Magdeburg 1535 hergestellt hat (WA Bibel Bd. 2, S. 581 Nr. 188); nach Ausweis der aus der Vorlage mechanisch übernommenen, hier aber ganz sinnlosen und unzutreffenden Schlußschrift („*Ende der Bücher des alten Testaments*“) stellt diese Ausgabe einen Nachdruck des fünften Teils der Wittenberger hochdeutschen Vollbibel von 1534 (oder 1535) dar.

mehrfachen auswärtigen Nachdrucken⁴⁷) und — von dort entlehnt — als Füllstück in Joseph Klugs Wittenberger Gesangbuch von 1543⁴⁸ sowie in einem Ende 1543 erstmals erschienenen (von Peter Seitz hergestellten) Wittenberger (in der Folgezeit des öfteren wieder aufgelegten) Sammeldruck⁴⁹ begegnet. In der Witten-

⁴⁷ Das erste Wittenberger Betbüchlein, in dem sich die neue Übersetzung wenigstens teilweise nachweisen läßt, ist das von 1538 (vorhanden Stuttgart, Landesbibl.; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl.); vgl. WA Bd. 10 II, S. 360: c und 368. Nachdem das auf Bl. X 8^a beginnende Stück, das in seiner ersten Hälfte (bis v. 8: „*die dir nicht gesun-*“) noch den Text der zweiten Fassung von 1525 aufweist, mit dem Bogen X bereits ausgedruckt war, entschloß man sich, mit dem Übergang auf den neuen Bogen Y („*diget haben*“) den weiteren Text nunmehr der Lutherbibel (einschließlich der Schreibung: „*HERR*“; dagegen in v. 1 und 7 [zweimal] noch: „*Herr*“) zu entnehmen (dieses Verfahren wurde dadurch ermöglicht, daß an der Trennungsstelle der Text der zweiten und dritten Fassung wörtlich übereinstimmt). Diese merkwürdige Zwittergestalt ist dann erst im Betbüchlein von 1539 (ebd. S. 360: d [vorhanden Fulda, Landesbibl.; Zwickau, Ratsschulbibl.]), Bl. i^a—i j^a zugunsten der dritten Übersetzung von 1534 beseitigt.

Weitere Ausgaben des Betbüchleins vor 1546 erschienen in Wittenberg 1542 und 1545 (WA Bd. 10 II, S. 360 f.: g k und 368 [dort ist unter: k (= Zl. 3 v. u.) die hinter: „38“ versehentlich ausgefallene Zahl: „18“ zu ergänzen]). Nachgedruckt wurde die dritte Fassung des Gebetes Manasse in dem 1542 zu Augsburg und 1543 zu Leipzig erschienenen Betbüchlein (ebd. S. 360 f.: f i und 365 und 368).

Gegen die Lutherbibel stimmt der im Betbüchlein seit 1539 dargebotene Text in der Überschrift: „*zu Babylon*“ (= Vulgata: „*in Babylone*“; Bibel: „*zu Babel*“) und in v. 1: „*O HERR*“ (Bibel: „*HERR*“) mit der zweiten Übersetzung von 1525 überein; vgl. auch unten Anm. 48 und 49.

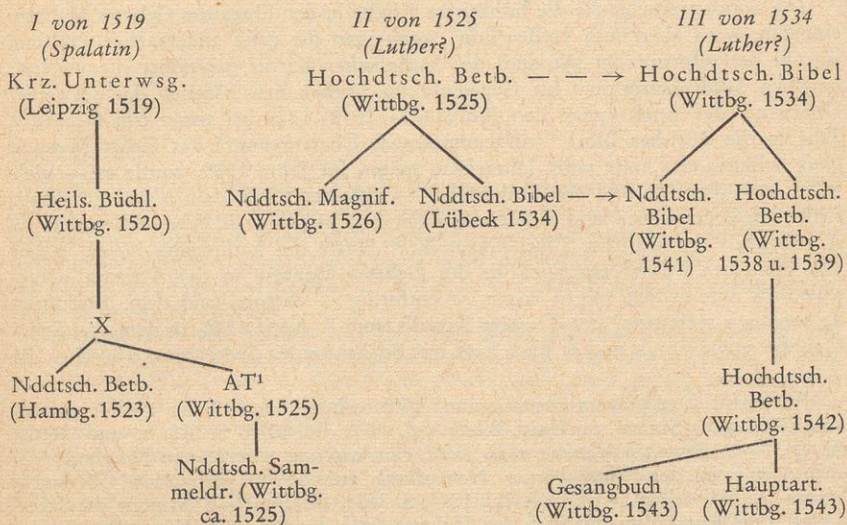
⁴⁸ Der von Joseph Klug in Wittenberg gedruckten erweiterten Neuauflage des deutschen Gesangbuches: „*Geistliche Lieder Zu Wittemberg, Anno 1543*“ (vorhanden Göttingen, Staats- u. Univ.-Bibl.; vgl. WA Bd. 35, S. 331: P; Ph. Wacker-nagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert [Frankfurt a. M. 1855], S. 187 f. Nr. 462*/463*) sind als Füllstücke am Schluß hinter dem Register — und zwar in der gleichen Reihenfolge wie in dem als Textvorlage (vgl. oben Anm. 47 und unten Anm. 49 und 53 sowie den gemeinsamen Druckfehler in v. 14: „*verderen*“ [statt: „*verderben*“]) dienenden Wittenberger Betbüchlein von 1542 (WA Bd. 10 II, S. 360 f.: g und 368) — „*Das Gebet Manasse, des Königes Juda, da er gefangen war zu Babylon*“ (Bl. Bb ij^b—iii^j^a) und „*Ein Gebet wider den Türcken des Christlichen Namens Erbfeinde*“ (Bl. Bb iii^j^a—6^b) (= WA Bd. 51, S. 608, 24—610, 34 [fehlt in der Bibliographie ebd. S. 582; über den Schluß vgl. Bd. 30 I, S. 679]) hinzugefügt.

⁴⁹ Der auf Veranlassung des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich (vgl. WA Briefe Bd. 10, S. 438) von Peter Seitz in Wittenberg hergestellten Neuausgabe von Luthers Schmalkaldischen Artikeln, die unter dem Titel: „*Die Heubartikel des Christlichen Glaubens, Wider den Bapst, vnd der Hellen Pforten zu erhalten. Sampt andern dreien seer nützlichen Büchlin*“ (Wittenberg 1543 [vorhanden Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl.]) erschien, ist ebenso wie ihren zahlreichen späteren Neuauflagen und Nachdrucken (bis 1546 zwei Wittenberger Neuauflagen und zwei Augsburger Nachdrucke) unter anderem (WA Bd. 26, S. 499—509 mit Zusätzen hinter S. 505, 37 und 508, 24 [fehlt in der Bibliographie ebd. S. 254]; Bd. 51, S. 466 und 476, 29—535, 6 [ohne S. 510, 23—28; 522, 18—26; 532, 17—30]; Bd. 50, S. 260; 262, 17—263, 11 und 21—30; 264, 1—265, 38 und 41—266, 31; 282, 30 bis 283, 10; Bd. 51, S. 608, 24—610, 34 [fehlt in der Bibliographie ebd. S. 582; über den Schluß vgl. Bd. 30 I, S. 679]) auf Bl. 0 ii^j^b—iii^j^b als vorletztes Stück „*Das Gebet Manasse, des königes Juda, da er gefangen war zu Babylon*“ beigegeben; vgl. WA Bd. 50, S. 183: D (und 184: E—H) sowie H. Volz, Luthers Schmal-

berger niederdeutschen Bibel von 1541⁵⁰ (und in der ihr nachgedruckten Magdeburger von 1545⁵¹) ist dagegen die Übertragung des Gebetes zwar im allgemeinen der dritten Übersetzung (in der hochdeutschen Bibel seit 1534) angeglichen, aber es sind doch noch einzelne Ausdrücke der (auf der zweiten Übersetzung von 1525 fußenden) Lübecker (und Magdeburger) Bibel von 1534 (bzw. 1536) beibehalten.⁵²

Der lateinische Text des Gebetes Manasse fand endlich in der Wittenberger lateinischen Ausgabe des Betbüchleins von 1543 Aufnahme.⁵³

Auf Grund der vorangegangenen Darlegungen ergibt sich für die drei verschiedenen deutschen Übersetzungen des Gebetes Manasse und deren Veröffentlichungen zu Luthers Lebzeiten (ohne Berücksichtigung der zahlreichen Neuauflagen und Nachdrucke) folgendes Abhängigkeitsverhältnis (die drei Erstausgaben sind durch **S p e r r d r u c k** hervorgehoben):



kaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae (Gotha 1931), S. 32 f. Anm. 2. Daß dieser Abdruck nicht auf der Lutherbibel, sondern auf dem Lutherschen Betbüchlein fußt, zeigen die Lesarten in der Überschrift („Babylon“) und in v. 1 (O HERR“); vgl. oben S. 304 Anm. 47. Als Vorlage diente wohl ebenfalls (vgl. oben S. 304 Anm. 48) die Wittenberger Ausgabe des Betbüchleins von 1542, die die gleichen fünf Beistücke in fast derselben Reihenfolge enthält (WA Bd. 10 II, S. 360 f.: g und 368).

⁵⁰ Über diese vgl. Volz, Wittenberger Bibeldruck, S. 77 f.; Goeze, a.a.O., S. 238—272; Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 608—610 Nr. 1349.

⁵¹ Über diese vgl. Volz, Wittenberger Bibeldrucke, S. 78; Goeze a.a.O., S. 272—294; Borchling-Claußen a.a.O. Bd. 1, Sp. 639—642 Nr. 1415 und 1416.

⁵² Beispielsweise in der Überschrift („Ein schön andechlich Gebet Manasse des Königes Juda, do he to Babylon vencklich lach“): „Ein schön andechlich Gebet“ (statt: „Das gebet“), „Babylon“ (statt: „Babel“) und „lach“ (statt: „war“), ferner v. 1: „O HERE“ (statt: „HERR“), v. 3: „voruatet“ (statt: „verschlossen“), v. 6: „vnutspreckliche vnd vnbegrypliche“ (statt: „vnmessig vnd vnausforschliche“), v. 7: „lanckemödich, van grother Güdicheit“ (statt: „von grosser gedult“), v. 8: „solcke Bote“ (statt: „die busse“) und v. 13: „So bidde yck nu“ (statt: „Ich bitte“).

Anm. 53 vgl. auf S. 306.

Wenn man nun zu diesen sechzehn Veröffentlichungen noch die zahlreichen zu Luthers Lebzeiten erschienenen Wittenberger Neuauflagen (bei der hochdeutschen Vollbibel allein neun ⁴⁶⁾ und außerdem die verschiedenen auswärtigen Nachdrucke bis 1546 hinzurechnet, so ergibt sich als Gesamtsumme all dieser Drucke, in denen das Gebet Manasse erschien, eine Zahl, die ein halbes Hundert beträchtlich übersteigt. Dazu kommt noch, daß dieser Zustand keineswegs mit Luthers Tod endete, sondern auch im weiteren 16. Jahrhundert anhielt — neben den vielen hoch- und niederdeutschen Ausgaben der Lutherbibel, die allein in Wittenberg von 1546 bis 1600 über sechzigmal gedruckt wurde,⁵⁴ trugen vor allem die weiteren (mehr als ein Dutzend zählenden) Auflagen des Betbüchleins ⁵⁵ und die acht Nachdrucke der zuerst Ende 1543 erschienenen „Heubartikel des Christlichen Glaubens“⁵⁶ zur Verbreitung des Gebetes Manasse bei.

Die Sonderstellung, die die lutherische Kirche in der Frage des Gebetes Manasse einnahm, wird aber noch verdeutlicht, wenn man die ganz andersartige Haltung sowohl der reformierten wie auch der katholischen Kirche gegenüber diesem apokryphen Stück betrachtet. Im Gegensatz zu Luther ließ nämlich der schweizer Übersetzer der Apokryphen Leo Jud (1482—1542) 1529 bei seiner (im folgenden Jahr in die Züricher Bibel⁵⁷ aufgenommenen) Übertragung⁵⁸ das Gebet Manasse ganz beiseite; erst volle sechs Jahrzehnte später, im Jahre 1589, wurde es — vielleicht nach dem Vorbild der Lutherbibel — zusammen mit dem bisher gleichfalls fehlenden Gebet Asariä und dem Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen unter die Apokryphen der Züricher Bibel eingereiht.⁵⁹ Hatte die katholische Kirche bisher alle biblischen Bücher einschließlich des Gebetes Manasse in der Vulgata unterschiedslos aufeinander folgen lassen, so entfernte — entsprechend dem „Decretum de canonicis scripturis“ des Trienter Konzils vom 8. April 1546, in dem das Gebet Manasse sowie das 3. und 4. Buch Esra mit Stillschweigen übergangen sind⁶⁰ — die

⁵³ „Enchiridion piarum precationum“ (Wittenberg, Hans Lufft 1543 [vorhanden Göttingen, Staats- u. Univ.-Bibl.; vgl. WA Bd. 10 II, S. 361: n und 369]), Bl. Q 3^a—^b: „*Precatio Manasse regis Juda, cum captivus teneretur in Babilone*“; ebenso wie in der Wittenberger Neuauflage von 1560 (vorhanden Göttingen, Staats- u. Univ.-Bibl.; vgl. WA Bd. 10 II, S. 363), Bl. I vij^b—8^a stimmt der lateinische Text fast völlig mit dem der Vulgata (vgl. oben S. 295 Anm. 10) überein.

Da sich das Gebet Manasse mit dem vorausgehenden und nachfolgenden Stück in der gleichen Reihenfolge wie im „Enchiridion piarum precationum“ von 1543 auch im deutschen Betbüchlein von 1542 (WA Bd. 10 II, S. 360 f.: g und 368) findet, diente dieses offenbar auch im vorliegenden Fall (vgl. oben S. 304 Anm. 48 und 49) als Vorbild für die Einfügung jener drei Stücke.

⁵⁴ Vgl. Volz, Wittenberger Bibeldruck, S. 155—160. 162. 168.

⁵⁵ Vgl. WA Bd. 10 II, S. 362.

⁵⁶ Vgl. WA Bd. 50, S. 185.

⁵⁷ Vgl. WA Bibel Bd. 2, S. 500 f. Nr. 147; P. Leemann-van Elck, Der Buchschmuck der Zürcher-Bibeln bis 1800 (Bern 1938), S. 32 f. und 120; ders., Die Bibelsammlung im Großmünster zu Zürich (Zürich 1945), S. 16 f. und 76 Nr. 4; Mezger, Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen, S. 88.

⁵⁸ Juds drei Züricher Apokryphenausgaben von 1529 (in Folio, Oktav und Sedez) vgl. WA Bibel Bd. 2, S. 384 und 435 sowie Bd. 7, S. XII; Leemann-van Elck, Buchschmuck, S. 28 f. 31. 119; ders., Bibelsammlung, S. 74; Mezger a.a.O., S. 85—87.

⁵⁹ Leemann-van Elck, Bibelsammlung, S. 36; ders., Buchschmuck, S. 122.

⁶⁰ C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (5. Aufl. Tübingen 1934), S. 291 f. Nr. 442. Vgl. dazu H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient Bd. 2 (Freiburg 1957), S. 44—46 und 76.

offizielle Sixto-Clementina von 1592 diese Stücke nunmehr aus der Reihe der kanonischen Bücher und verwies sie in einen Anhang.⁶¹

Zieht man demgegenüber in Betracht, daß — abgesehen von den elf zu Wittenberg in den Jahren von 1534 bis 1545 erschienenen hoch- und niederdeutschen Vollbibeln — das Gebet Manasse dort in dem Vierteljahrhundert von 1520 bis 1545 noch weitere fünfzehn Male in hoch- und niederdeutscher sowie einmal in lateinischer Sprache gedruckt wurde, so ist eine solche starke Verbreitung des bisher wenig beachteten Gebetes nur denkbar, wenn sie vom Reformator ausdrücklich gebilligt und wohl auch gefördert wurde — ein deutlich sichtbares Zeichen, daß er an seiner positiven Beurteilung des Gebetes Manasse vom Jahr 1520 als einer „*pulcherrima oratio*“ zeit seines Lebens unbeirrbar festgehalten hat.⁶²

⁶¹ Mit folgender Vorrede: „*Oratio Manasse necnon Libri duo, qui sub Libri tertii et quarti Esdrae nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canoniconum Librorum, quos sancta Tridentina Synodus suscepit et pro Canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur et in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis, quam impressis reperiuntur*“.

Dagegen hatte die Sixtina von 1590 das Gebet Manasse und das dritte und vierte Buch Esra (und das dritte Makkabäerbuch) mit folgender Begründung ganz ausgelassen: „*Nos autem, ut haec Vetus editio, quae nunc prodit nostro excusa praelo, eiusdem Synodi praescripto modis omnibus responderet, . . . apocrypha reiecimus, authentica retinuimus. Nam tertium et quartum Esdrae libros inscriptos et tertium Machabaeorum, quos Synodus inter canonicos non annumerat, . . . ab hac Editione prorsus explosimus. Orationem etiam Manassae, quae neque in Hebraeo, neque in Graeco textu est neque in antiquioribus manuscriptis Latinis exemplaribus reperitur, sed in impressis tantum post librum secundum Paralipomenon affixa est, tamquam insutam, adiectam et in textu sacrorum librorum locum non habentem repudiauimus*“ (Einführungsbulle „Aeternus ille“ des Papstes Sixtus V. vom 1. März 1598 [Bl. * 4^a]). Vgl. dazu Nestle, Septuagintastudien III, S. 9 f.

⁶² An folgenden Stellen zitiert Luther außerdem noch das Gebet Manasse: WA Bd. 5, S. 208, 38—209, 2 (1520); Bd. 7, S. 377, 17—19 (1521); Bd. 17 III, S. 204, 7—9 (1525); Bd. 30 III, S. 544, 12 f. und 28—30 (1530); Bd. 40 I, S. 88, 4 f. (1531); Bd. 40 III, S. 511, 9 (1541); Bd. 42, S. 218, 35 f. und 383, 15 f. (1535); Tischreden Bd. 1, S. 282, 5 f. (1533); Bd. 5, S. 407, 15 f.: über die angebliche Tischrede Bd. 6, S. 175 f. Nr. 6767 vgl. oben S. 297 Anm. 16.

Auf Luthers Einfluß geht es wohl auch zurück, wenn der Freiburger Superintendent D. Hieronymus Weller (1499—1572; über ihn vgl. WA Bd. 39 I, S. 40) im Jahre 1560 eine deutsche Auslegung des Gebetes Manasse veröffentlichte in seiner Schrift: „Das gebet Manasse des königs Juda, da er gefangen war zu Babel. Item. Der XLVI. Psalm. Item. Der Christliche vnd gemein Kirchen Gesang: Gott der Vatter wone vns bei, etc. Ausgelegt durch D. Hieron. Weller“ (Nürnberg, Johann von Berg und Ulrich Neuber 1560 [vorh. London, Brit. Museum: C. 65. c. 19. (4); Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl. (Helmstedt C 246)]); wieder abgedruckt bei H. Weller, Teutsche Schriften (Leipzig 1702), Erste Einteilung S. 789—795 (der Text des Gebetes Manasse ist der Lutherbibel entnommen).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Evang. Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, Unter Mitarbeit von R. Frick, H. H. Harms, W. Joest, H. Noack, K.-D. Schmidt, G. F. Vicedom, H.-D. Wendland, H. W. Wolff hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber. Band III: P-Z. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1959. II S., 1954 Sp. Ln. DM 81.60.

Mit dem III. Bande, der jetzt vorliegt, ist das EKL eigentlich abgeschlossen (zu Bd. I vgl. ZKG 68, 1957, S. 342 f.; zu Bd. II vgl. ZKG 69, 1958, S. 179). Es soll aber noch ein Registerband folgen, der neben Mitarbeiter- und Abkürzungsverzeichnis ein Sach- und Personenregister enthalten wird. Das geplante Personenregister (Biographischer Anhang) wird deshalb so wichtig sein, weil ja das EKL sehr viel weniger biographische Artikel bringen konnte als größere Nachschlagewerke. Gewiß sind auch im EKL eine große Anzahl von Personen behandelt. Aber der beschränkte Raum zwang dazu, auf die nützlichen und wertvollen Übersichten das Schwergewicht zu legen. Der III. Band kommt in Qualität und Niveau den beiden vorhergegangenen durchaus gleich. Ein paar Hinweise müssen hier genügen: Von den biographischen Artikeln seien besonders genannt: *Pascal* (W. Philipp; interessant, wenn auch nicht unproblematisch); *Paulus* (Chr. Maurer) und *Petrus* (G. Schille); *Pelagius* (B. Lohse; dazu der Art. *Semipelagianismus*); *Plato* (O. Gigon, mit kurzer übersichtlicher Geschichte des Platonismus); *Schleiermacher* (H. G. Fritzsche); *Thomas von Aquin* (M. A. Schmidt, sehr gute Übersicht und reiche Literatur); *Wesley* (Martin Schmidt, also von dem wohl z. Zt. besten Kenner); *Zinzendorf* (M. Schmidt; hier allerdings manche Fragen: ist Z. wirklich der „lutherische Kritiker des Pietismus von innen her?“) und *Zwingli* (R. Pfister, der die Mitte der Theologie Zwinglis charakterisiert: „Christus im Sinne Luthers, Calvins und Bulingers“; aber stimmt das? Das Problem des Humanismus scheint mir dabei zu kurz zu kommen). Wie in den beiden ersten Bänden sind einige territorialgeschichtliche Artikel mit besonderer Sorgfalt gearbeitet. Als Beispiele seien genannt *Rußland* (I. Geschichte bis 1917 von Onasch; II. Gegenwart von B. Spuler); *Sachsen* (Beyreuther und Anz); *Schweden* (I. Kirchengeschichte von Göransson); *Schweiz* (Courvoisier); *Spanien* (Gutiérrez Marin); *Ungarn* (Solyom; vielleicht etwas zu knapp, vor allem für die ältere Zeit).

Es wurde schon gesagt, daß die Übersichtsartikel die Stärke des EKL sind. Einige wichtige Beiträge zu kirchengeschichtlichen Phänomenen seien wenigstens erwähnt: *Papsttum* (von Steck und Andresen mit einem Verzeichnis der Päpste und einer guten Literatúrauswahl, vorbildlich in Kürze und Inhalt); *Pietismus* (Beyreuther; leider zu unkritisch; auch die historischen Probleme werden nicht deutlich herausgehoben; im Art. *Spener* wird, was bei Beyreuther fehlt, mit Recht auf die Bedeutung Straßburgs hingewiesen); *Reformation* (Allgemein Historisches und Deutschland von F. Lau, dann die einzelnen Länder von verschiedenen Verfassern; im ganzen eine gute Übersicht); *Restauration* und *Revolution* (beide Art. von Fahlbusch, mit guter theologischer Wertung); *Staat und Kirche* (S. Reicke, mit besonders guter Bibliographie); *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*

(Steck für das deutsche Sprachgebiet, sehr gut, reiche Literatur; dann verschiedene Verf. für die außerdeutschen Länder); *Union* (Mühlhaupt, wenig befriedigend); *Waldenser* (Miege) und *Wiedertäufer* (Goeters; 1 Spalte Bibliographie!). Diese unter kirchengeschichtliche Stichwörter gestellte Übersichten werden ergänzt durch die dogmengeschichtlichen Zusammenfassungen, die sich meist bei den dogmatischen Begriffen finden: *Praedestination* III (Jacobs) und *Rechtfertigung* III (Lohff) sind nicht besonders gelungen. Dagegen ist *Reich Gottes* III (Moltmann) klar und interessant. *Trinität* II (Kretschmar) wird dem kritischen Leser in den ersten Abschnitten problematisch erscheinen. Einen besonderen Leckerbissen erhält der Benutzer zum Schluß des Werkes: Der Art. *Zwei-Reiche-Lehre* ist von zwei Verf. behandelt, Paul Althaus und Joh. Heckel; die Redaktion hat eine reichhaltige Bibliographie beigegeben. Der Art. informiert den Leser jedenfalls über die Problematik dieser heute so umstrittenen Lehre und gibt auch die verschiedenen Lutherdeutungen wieder. Im ganzen kann man den Herausgebern und dem von ihnen im Vorwort mit Recht besonders lobend erwähnten Redaktor, E. Fahlbusch, zu der Fertigstellung des eigentlichen Lexikons gratulieren. Der Ergänzungsband wird hoffentlich bald das Werk krönen, das sich als ein solides, historisch gut unterbautes kirchlich-theologisches Nachschlagewerk sicher seinen Platz unter den Lexika unserer Tage erobern und erhalten wird.

Bonn

W. Schneemelcher

Lexikon für Theologie und Kirche, begr. von Dr. Mich. Buchberger, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage . . ., hrsg. von Jos. Höfer und Karl Rahner. III. Band: Colet bis Faistenberger. Freiburg (Herder) 1959. 15 S. und 1344 Sp., 8 Taf., 9 Karten, Ln. DM 77.—.

Der dritte Band des LThK ist dem Erzbischof Buchberger, lexiçi huius tunc editori nunc protectori, zum fünfundachtzigsten Geburtstag gewidmet. Wieder erhalten wir eine erstaunliche Fülle exakter und zuverlässiger Einzelauskünfte, die dem kirchenhistorisch interessierten Benutzer auch auf Grenzgebieten weiterhelfen. Besonders das Kirchenrecht kommt nicht zu kurz, die päpstlichen Bullen und Rundschreiben (nach den Initien), die Begriffe, auch Schlagworte und theologische Formeln werden jeweils einzeln behandelt; ich verweise beispielsweise auf den „Consensus“ von Bacht oder G. Söhngens glänzende Erläuterung des anselmischen „Credo, ut intelligam“. Wie mir scheint, sind in diesem Bande große kirchenhistorische Artikel — nach den geheimnisvollen Gesetzen des Alphabets — etwas seltener als in den beiden vorigen Bänden; aber ihre Menge und ihr Gewicht bleibt erheblich. Ich nenne etwa Deismus (Engert), Deutsche Mystik (Karrer, mit dem dazu gehörigen Artikel „Eck(e)hart“ von H. Fischer), Deutscher Idealismus (J. Möller), der von Kant ausgehend, die „geschichtliche Bestätigung dafür“ sein soll, „daß man in der kantischen Position auf die Dauer nicht verharren kann“, Deutscher Orden (Hellmann), Dialektische Theologie (Bouillard), deren „Auflösung“ bei der Scheidung Brunners von Barth gesehen wird, Dogmengeschichte (Auer — dazu mehr grundsätzlich K. Rahner über „Dogmenentwicklung“), Dominikanerorden (Gieraths), Ekklesiologie („historische Grundlinien“ von Bacht) und Eschatologie bei der allerdings gerade der kirchen- und dogmengeschichtliche Teil in der interessanten „theologisch-wissenschaftstheoretischen“ Erörterung (K. Rahner) fast verschwindet (vgl. dagegen die ausführliche Darstellung durch H. Kraft in der RGG³). Gut 17 Spalten umfaßt der Artikel über die „Eucharistie“ (Betz u. a.). Hier ist nicht nur im neutestamentlichen Teil wiederholt die protestantische Kritik berücksichtigt, sondern noch ein eigener Abschnitt über das protestantische Verständnis hinzugefügt, der bis zum „Abendmahls-gespräch“ 1947—57 reicht. In der noch umfangreicheren, vorwiegend historischen Darstellung der „Exegese“ ist die „protestantische Exegese“ sogar einem evangeli-

schen Theologen (H. Greeven) überlassen, was nach den allzu dürftigen Bemerkungen über die „biblische Hermeneutik“ der Protestanten im vorigen Bande besonders willkommen ist.

Unter den geographischen Stichworten ragt „Deutschland“ (Tüchle, Just) natürlich besonders hervor. Die „Kirchengeschichte“ bringt u. a. eine ausführliche Darstellung der Reformation mit angemessener Betonung der politisch-wirtschaftlichen Zusammenhänge und reicht bis 1933. Der zweite Teil behandelt die katholische „kirchliche Organisation“. Er muß durch den späteren Artikel über die „Evangelische Kirche in Deutschland“ ergänzt werden (J. P. Michael). Hier werden die politischen Stellungnahmen und Auseinandersetzungen seit 1945 unter dem Stichwort „Politische Ethik“, „deren Lösung ohne Dogma und Lehramt kaum möglich ist“, besonders dargestellt. Der Artikel „England“ (Evenett, Watkins) bringt interessante Mitteilungen über die gegenwärtige, günstige Lage der katholischen Kirche und ist im Historischen u. a. durch das Stichwort „Cromwell“ (A. Schmitt) ergänzt, dem der Rang eines „Staatsmannes großen Stils“ doch wohl etwas zu rigoros abgesprochen wird: „dazu fehlte ihm die weite Bildung, das rechte Maß, der freie Blick.“ „Europa“ (O. Köhler) wird in einer m. E. bedenklichen Verengung ganz auf „den westlichen Teil der christlichen Ökumene, also das ‚Abendland‘, reduziert“. „Die Frage nach der Ostgrenze Europas aber ist zu beantworten zunächst in der Geschichte der Ausdehnung der römischen Kirche in den byzantinischen Bereich, seit dem 18. Jhd. in der Geschichte der vom Westen nach Rußland dringenden Aufklärung.“ Der Artikel schließt mit einem Blick auf die „erst Mitte des 20. Jhd.s“ aus dem „Ghetto der Negation“ befreiten „konservativen Kräfte“, die jetzt berufen sind, „die nicht auslöschbare Geschichte des 19. Jhd.s“ in sich aufzunehmen. Etwas unglücklich ist die Placierung der Karten: die deutsche evangelische Kirche und der Deutsche Orden geraten unter die „Engel“, England gar zur „geschlechtlichen Enthaltsamkeit“, und die Verweisungen innerhalb des Textes sind keineswegs immer klar.

In den Personalartikeln finden sich trotz der vielen Dionyse, Eusebe und sonstigen mit Eu- zusammengesetzten Namen (allein siebenmal Eustathios!) verhältnismäßig wenige von größerem Umfang. Die Kyrille werden unter „K“ gebracht, wie überhaupt die griechische Schreibweise bei den Griechen durchweg bevorzugt wird („Phirmilianos“!). Als ein Muster vorsichtiger und gerechter Darstellung sei der „Cyprian“ von Camelôt hervorgehoben, der auch „Eirenaïos“ von Lyon behandelt hat. Für Ephraem orientiert Beck kritisch über die ganze literarische Hinterlassenschaft. Iserloh widmet gut zwei Spalten einer liebevollen Würdigung Ecks, während Erasmus mit noch nicht zwei Spalten und einer deutlichen Rüge bedacht wird.

Was zur Charakterisierung und zum Lob des LThK² schon früher gesagt wurde, kann nicht bei jedem neuen Bande wiederholt werden — aber es gilt weiter. Die gebotenen Hinweise sind notwendigerweise sehr lückenhaft; erst wer das Werk regelmäßig benutzt, wird es voll zu schätzen wissen.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Romuald Bauerreiss: Kirchengeschichte Bayerns. I. Band. 2. Aufl. St. Ottilien (Eos-Verlag) 1958. XV, 183 S., 8 Taf., geb. DM 19.80.

Nach Abschluß seiner fünfbändigen Kirchengeschichte Bayerns (im Mittelalter), erschienen in den Jahren 1949—1955, ging der gelehrte Benediktiner Romuald Bauerreiss, München-St. Bonifaz, daran, den ersten Band einer Neubearbeitung und Erweiterung zu unterstützen. Über das Gesamtwerk sei vor allem auf die vortreffliche, eingehende Kritik von H. Rall in der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 19 (1956) 249—272 verwiesen.

Es ist das große Verdienst des Verfassers, als erster eine Kirchengeschichte Bayerns gewagt zu haben, und alle Bedenken gegen die Wahl des heutigen poli-

tischen Bayern als Ausgangspunkt, sowie Bemängelungen des Aufbaus und der Darstellung im einzelnen lassen dieses Verdienst unangetastet.

B. begründet die hier zu besprechende Neubearbeitung vor allem mit neuen Erkenntnissen und Problemstellungen; sie betreffen u. a. die Bistümer Würzburg und Augsburg, wo das Kilians- bzw. Ulrichsjubiläum (1955) die Forschung stark angeregt haben. Vergleicht man den vorliegenden Band mit seiner ersten Auflage, so zeigt sich, daß diese keineswegs bloß hier und dort überarbeitet wurde. Dennoch ist die Erstausgabe nicht überflüssig geworden; in manchem war sie ausführlicher. In vielem ist es jedoch die zweite; das gilt besonders für die fränkischen und schwäbischen Gebiete.

Der Verfasser hat sein Werk noch übersichtlicher durchdisponiert als in der ersten Auflage. Dem Nachwirken des römischen Christentums sowie dem Fortleben des Heidentums und seiner Verchristlichung ist stärkere Beachtung geschenkt. Bedauerlich ist dagegen der Wegfall des Kapitels „Kirche und weltlicher Herrscher“. Auch wenn das Bemühen, zum inneren Leben der frühbayerischen Kirchengeschichte vorzudringen (vgl. S. 125), alle Zustimmung verdient, vermißt man doch die Bewußtmachung der Tatsache, daß auch die Kirche in Bayern in politischen Räumen lebte und sich mit den politischen Kräften auseinanderzusetzen hatte.

Im einzelnen sei folgendes herausgegriffen. Wohl mit Recht verteidigt B. zum wiederholten Male gegen Fr. Zoepfl u. a. die These von einem (spätromischen) Bistum Neuburg am Staffelsee (nicht an der Donau); seine Argumente sind zusammengekommen stärker als die der Gegenseite. Als Gegenstück zum Staffelseebistum glaubt der Verfasser seit einigen Jahren ein spätromisches Bistum Chiemsee (*ecclesia Petena*) erkennen zu können. Doch sollte, was Hypothese ist, noch nicht den Eindruck der Gewißheit erwecken wollen. Ausführungen zur Frage eines spätromischen Bischofssitzes in Regensburg sind in der Überschrift S. 14 angekündigt, im Text aber wohl versehentlich ausgefallen (vgl. 1. Aufl., S. 5). Die Deutung der Sarmann/in/a-Grabplatte in Regensburg wurde korrigiert; die Beigesetzte war keine Bluteugin. Die spärlichen frühchristlichen Denkmäler in Augsburg werden seit einigen Jahren laufend durch wertvolle Funde bereichert (vgl. vorläufig Bayerische Vorgeschichtsblätter 22 [1957] 179. 185. 187. 190. 194 ff.). — Zur umstrittenen Herkunft der Baiuwaren deutet B. nun vorsichtig die Möglichkeit einer Einwanderung aus dem Südwesten (Burgund) an, während die Landnahme vom Osten her nicht mehr „absolute Geltung beanspruchen“ könne (S. 30); die Herkunft des Herzogshauses der Agilolfinger aus Burgund dürfte von E. Zöllner nachgewiesen worden sein. Ein Arianismus „in größerem Umfang“ bei den eingewanderten Bayern wird mit Recht gegen E. Klebel u. a. (vgl. H. Loewe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister, Wiesbaden 1952, 58 ff.) abgelehnt. Allerdings sah B. in beiden Fragen den Baiuwarenstamm zu sehr als etwas Einheitliches. — Daß der Verfasser dem fränkischen Nordbayern in der 2. Auflage mehr gerecht werden wollte, zeigt u. a. der Abschnitt „Ausbau und Festigung“. Das Gründungsjahr des Bistums Eichstätt „schwankt jetzt zwischen 741 und 745“ (S. 61). Zum Besetzungsrecht für die Bischofsstühle (S. 65), besonders auch zum Freisinger Wahlprivileg von 906, hätte noch zitiert werden können G. Weise, Königtum und Bischofswahl im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit, Berlin 1912. Zur Entwicklungsgeschichte der bayerischen Domkapitel, speziell des Freisinger, ist nun auch zu vergleichen die ungedruckte Münchener phil. Dissertation von H.-J. Busley, Die Geschichte des Freisinger Domkapitels von den Anfängen bis zur Wende des 14./15. Jahrhunderts, 1956. Für die Bischofsstadt vertritt B. das Vierkirchensystem (Kathedrale, Baptisterium, Hauskapelle, Frauenkloster), das sich jedoch nicht überall nachweisen läßt. Dieser Abschnitt wurde besonders durch die Behandlung der einschlägigen Würzburger Probleme erweitert; der folgende über die Landkirchen vor allem infolge verbesserter begrifflicher Präzisierungen und durch Vermehrung der Beispiele. Wegen des noch nicht ausgebildeten Pfarrzwanges lehnt B. für das

achte und neunte Jahrhundert nun die Bezeichnung „Urpfarreien“ ab und zieht „Seelsorgsmittelpunkte“ vor. — Daß dem Verfasser das Mönchtum in Bayern besonders am Herzen lag, ist verständlich. Hier und dort haben monastische Gesichtspunkte freilich auch zu einseitigen Bewertungen geführt, wie dies etwa die sehr verschiedenen Urteile über den letzten Agilolfingerherzog Tassilo III. und den Luitpoldinger Arnulf „den Bösen“ zeigen. — Im Kapitel über die Liturgie ist die frühbayerische Jakobusverehrung neu eingefügt; auch die Zahl der angeführten Translations- und Ortsheiligen wurde vermehrt. — Dankenswert sind die Ausführungen über zwei frühromanische Landkirchen in Mainfranken (darunter Brendlorenzen, Lkr. Neustadt/Saale). — Im Schlußkapitel über die erste Krise der Kirche in Bayern wird S. 164 behauptet, daß die Hauschroniken für Ebersberg und Benediktbeuern Verwüstungen durch die Ungarn melden; B. verweist auf MG SS IX 218; dort ist aber nur von Benediktbeuern die Rede, während die Ebersberger Chroniken lediglich von einem vergeblichen Angriff auf die dortige Burg berichten: MG SS XX 11 f., vgl. MG SS XXV 869 f. S. 142 und 166 lies statt „sel. Lambert“ (Bischof von Freising 937—957) „hl. Lantbert“. Dessen zweiter Vorgänger Dracholf (907—926) war vielleicht doch nicht der Bösewicht, als den ihn im 12. Jahrhundert der Domkustos Conradus Sacrista bezeichnete; die Freisinger Bischofsdistichen aus der gleichen Zeit sprechen von einem *Dracolfus, dampna cavens opibus* (MG SS XXIV 317), was sich zweifellos auf den Loskauf von den brandschatzenden Ungarn auch aus Mitteln der bischöflichen „Säkularisationen“ bezieht.

Leider sind auch in der neuen Auflage die Druckfehler (oder Verschreibungen im Mskr.?), namentlich wo es sich um Zahlen handelt, nicht gerade selten. S. 4 Z. 7 f. lies statt „mittelalterlichen“ „militärischen“, S. 51 unten statt „Theodor“ „Theodo“.

Die hier und dort notwendigen Vorbehalte und Einwände werden jedoch überwogen von der dankbaren Anerkennung, die man dem Verfasser für seine erste moderne Kirchengeschichte Bayerns im allgemeinen und für die vorliegende Neuauflage von Band I, die teilweise auch neues Bildmaterial bringt, im besonderen schuldet.

Freising

Joseph A. Fischer

Monachium. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anlässlich der 800-Jahr-Feier der Stadt München 1958. Herausgegeben von A. W. Ziegler. München (Manz) 1959. 228 S., 8 Tafeln, 40 Zeichnungen, geb. DM 14,80.

Professor Adolf Wilhelm Ziegler, der Münchner Ordinarius für Kirchengeschichte, hat diesen Sammelband auf Veranlassung des Diözesangeschichtsvereins München-Freising vorgelegt. Das Jubiläum von 1958 ist ja auch ein Stück Kirchengeschichte, war doch der geschichtskundige Otto von Freising der Gegenspieler Heinrich des Löwen im Kampf um die Brücke und den Markt Förring. Unter den elf bis in die Gegenwart hineinreichenden Aufsätzen verdienen die ersten drei unser besonderes Interesse, weil sie in die Frühgeschichte Münchens führen. Hermann Müller-Karpe berichtet über die „Archäologischen Zeugnisse des frühen Christentums der Münchner Gegend“ und der Herausgeber behandelt ein Teilgebiet: „Kreuzfunde aus Südbayern in der Münchner prähistorischen Staats-Sammlung“. Beide Beiträge stellen so lückenlos als möglich alle in Frage kommenden Funde zusammen und geben die Einzelliteratur an. Eine mühe- und entsagungsvolle Sammlungsarbeit, für die wir aber besonders dankbar sind, weil das hier ausgebreitete Material in seiner weiten Zerstreuung kaum mehr zugänglich ist. Bei den Kreuzfunden kommt noch hinzu eine genaue Beschreibung aller Funde und ihre Wiedergabe im Bild. Das Ergebnis dieser Zusammenschau: In römischer Zeit im eigentlichen Raum Münchens keine Zeugnisse vom Christentum der nachweisbaren Provinzialbevölkerung. Ostung der Gräber und Schwinden der Grabbeigaben lassen nur Vermutungen zu. Aus der frühbajuwarischen Zeit werden die Kirchen von Mühlthal und Aschheim erwähnt

und die Funde von Schmuckstücken mit christlicher Symbolik registriert und teilweise abgebildet. Eine eingehende Untersuchung der Einger Eisenkreuzfunde und ihr Vergleich mit oströmischen und anderen Funden zerstört die bisherige Annahme, daß es sich um römische Kreuze handle. Der Verfasser setzt sie in das Missionszeitalter der irisch-burgundischen Mission in Bayern.

Dem Thema des Sammelbandes am nächsten ist der Beitrag von R. Bauerreiss OSB, dem verdienstvollen Verfasser der fünfbändigen Kirchengeschichte Bayerns, „München-Altheim“. — Freilich dürfte sein Beitrag beim Erscheinen des Buches bereits überholt gewesen sein durch die gleichzeitig in der Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte Jg. 21 S. 185 ff. erschienene Untersuchung Reinhold Schaffers „Die Frühgeschichte Münchens“. Diese letztere Arbeit fußt auf der bisher für die Frühgeschichte Münchens gänzlich übersehene Tegernseer Briefsammlung (MG Ep. sel. Tom. 3). Da auch Bauerreiss sie in seine Untersuchung nicht einbezogen hat, sind viele seiner Ergebnisse zu revidieren und er wird bei seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Münchenproblem sich mit den neuen Ergebnissen Schaffers auseinandersetzen müssen. Tegernsee und München hängen doch zusammen!

Mehr ins Volkskundliche hinüber geht die Untersuchung Anton Bauers über die Münchner Wallfahrt zum Marienheiligtum Tuntenhausen. Ureigenste Münchner Stadtgeschichte bringt der kleine Beitrag Irschls über das Priesterhaus Johann Nepomuk, von dessen Existenz die Besucher der kostbaren Asamkirche, die dazugehört, nichts wissen. Josef Schörtl's Beitrag über Johann Michael Sailer und das Jesuitengymnasium in München 1762—1780 ist nicht nur, wie der Untertitel sagt, ein Beitrag zur Münchner Schulgeschichte, sondern auch zur Lebensgeschichte Sailers und zur Frömmigkeit jener Zeit, den man gerne vermerkt. Die Einblicke in die Tagebücher Max II., die Hans Rall in seinem Aufsatz: „Menschliche Selbstprüfung eines Königs“ tun läßt, zeigen den hohen Ernst, mit der man sich in Bayern der religiös sittlichen Erziehung eines Kronprinzens im vergangenen Jahrhundert gewidmet hat und wie dieser hohe Ernst vor der königlichen Aufgabe den Herrscher erfüllt hat. Von erregender Aktualität ist der Beitrag des Domkapitulars Karl Aebenthum zur Seelsorgelage in München im 19. Jahrhundert. Die Stadt ist der Seelsorge davongelaufen. Die dazugegebenen statistischen Aufschlüsse machen das klar. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts wuchs München um das Doppelte, von 1850—1875 wieder um das doppelte, von 1875—1900 um das zweieinhalbfache. Insgesamt wuchs die Stadt im 19. Jahrhundert um das 12fache. Demgegenüber steht ein Wachstum der Pfarreien nur um das Doppelte (von 7 auf 14). So hat 1895 die alte Pfarrei St. Peter 54 000 Seelen. Anhangsweise eine Frage, die sich aufdrängt: Wachsen unsere Städte seit 1945 nicht weithin auch so, daß die Seelsorge nicht nachkommt. So wird solch ein Bericht sehr nachdenklich stimmen. Und eine Ergänzung: Bedeutete es für das katholische München nicht auch ein seelsorgerliches Problem, daß die Zahl der evangelischen Einwohner von praktisch Null am Anfang auf 57 000 am Ende des Jahrhunderts angewachsen ist?

Die beiden letzten Aufsätze führen in die Kulturgeschichte Münchens: Wilhelm Lettenbauer schreibt über die Münchner Zeit des russischen Dichters Fjodor Tjutschew, und Johannes Fellerer würdigt Martin Deutinger, den ersten katholischen Kunstphilosophen. Eine Übersicht berühmter Grabstätten des alten München auf dem südlichen Friedhof beschließt den Band, der würdig ausgestattet und mit einem Register gut erschlossen ist.

Vilshofen

H. Wiedemann

Alte Kirche

Hans Lietzmann, *Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte*. Herausgegeben von Kurt Aland (= Texte und Untersuchungen 67). Berlin (Akademie-Verlag) 1958. X, 486 S. 15 Taf. brosch. DM 43.—, geb. DM 47.—.

Ders. *Kleine Schriften II. Studien zum Neuen Testament*. Herausgegeben von Kurt Aland (= Texte und Untersuchungen 68). Berlin (Akademie-Verlag) 1958. X, 303 S. brosch. DM 26.—, geb. DM 30.—.

Der Herausgeber verdient den höchsten Dank, daß er eine große Zahl von Lietzmanns weitverstreuten, schwer oder gar nicht mehr erreichbaren kleineren Schriften in diesen Sammelbänden wieder zugänglich gemacht hat. Der Plan geht auf Aland, die Auswahl noch auf Lietzmann selbst zurück, ihr Umfang mußte allerdings reduziert werden. Bei jedem Beitrag ist der ursprüngliche Erscheinungsort in einer Fußnote angegeben und sind die Seitenzahlen der Erstveröffentlichung dem Text eingefügt; alle Zitate sind nachgeprüft und auf die neuesten Ausgaben umgestellt worden. — Der I. Band enthält zunächst Arbeiten zum Thema Spätantike und Christentum, unter denen man die über den Weltheiland und „Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte“ bes. begrüßen wird; um noch einige der wichtigsten zu nennen: Die Umwelt des jungen Christentums, Petrus römischer Märtyrer, Die Anfänge des Problems Kirche und Staat, Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich; auch der Beitrag zur Mandäerfrage ist wieder abgedruckt, der — obwohl längst überholt — seine Bedeutung als Wendepunkt in der Forschungsgeschichte behält. Es folgen Arbeiten zur Literaturgeschichte, darunter Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins und die PW-Artikel über Hieronymus, Chrysostomos und Kirchenrechtliche Sammlungen. Ferner 7 Beiträge Zur Handschriftenkunde und Epigraphik mit den Untersuchungen der Jenaer Papyri und der jüdisch-christlichen Inschriften aus Tell el Yehudie u.a.m. Den Abschluß bilden Abhandlungen Zur Geschichte der christlichen Kunst: die grundsätzliche über die Entstehung der christlichen Kunst und vier kleinere Einzelstudien. — Der II. Band enthält in der Hauptsache Arbeiten über Textgeschichte und Textkritik: Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift? Schallanalyse und Textkritik, Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe, mehrere Arbeiten über die Chester-Beatty-Papyri des NT, die Vorlage der gotischen Bibel, die Kritiken an Hermann von Sodens Ausgabe des NT u.a.m. Den Abschluß bilden einige Untersuchungen Zur Geschichte des neutestamentlichen Zeitalters, von denen die über den Prozeß Jesu, über die Chronologie des Paulus (Analyse und Auswertung der Gallio-Inschrift) und über das Aposteldekret erwähnt sein mögen.

Es ist nicht nötig, in dieser Zeitschrift die Wichtigkeit der einzelnen Beiträge und die Bedeutsamkeit dieser beiden Sammelbände hervorzuheben. Im Blick auf die Bedeutung von Lietzmanns wissenschaftlicher Arbeit — auf ihre sachlichen Ergebnisse wie auf die Sauberkeit der Methode, die Nüchternheit des Urteils und den Ernst der Forschung — wird man Alands Meinung durchaus beipflichten, daß diese Sammlung sehr bald ein unentbehrliches Werkzeug für alle werden wird, die sich lehrend oder lernend mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte befassen. Hoffentlich kann der III. Band, der die Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte sowie zur allgemeinen Wissenschaftsgeschichte bringen soll, in Bälde erscheinen.

Walter Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage, 6.—9. (Schluß-)Lieferung: *μαθήτρια — ὁφέλιμος*.¹ Berlin (Töpelmann) 1957/58. Je DM 7.80 (9. Lieferung DM 10.60).

Das Schicksal gerade des guten Lexikons, daß es als notwendiges Arbeitsinstrument wie eine Selbstverständlichkeit hingenommen wird, hat gewiß inzwischen auch der neue ‚Bauer‘ schon erfahren müssen, zumal durch die überaus rasche Folge der Lieferungen die 4. Aufl. so schnell ersetzt wurde, daß dem Benutzer kaum Unbequemlichkeiten entstanden. Die Gedankenlosigkeit, die dem zu Grunde liegt, ist aber hier besonders fehl am Platze, wo uns ein Lexikograph nahezu bei jedem Artikel zeigt, daß seine Arbeit nicht einer mechanischen Sammlertätigkeit entspricht, sondern zu einer wissenschaftlichen Leistung ersten Ranges geführt hat. Mehr noch als für seinen unermüdlichen Arbeitseifer gebührt daher Walter Bauer unser Dank für die Methode, die er bei der Ausarbeitung des Werkes bis heute befolgt hat. Er selbst nennt sie im Vorwort „die unablässige Fortsetzung der Lektüre des griechischen Schrifttums“, und das besagt, daß von ihm nicht nur die im Wörterbuch behandelte Literatur, sondern zudem sämtliche Schriften, aus denen Belegstellen angeführt werden, eigenständig interpretiert sind.

Es erscheint mir nicht müßig, den Erfolg dieser Arbeit, der uns so unaufdringlich und selbstverständlich ständig zur Verfügung steht, an wenigen Beispielen aufzuzeigen. Gerade in letzter Zeit mehren sich die Untersuchungen, in denen mit Erfolg nicht nur das Vokabular des NT mit dem des hellenistischen Griechisch (vor allem in den Papyri) verglichen, sondern zu einem Vergleich der Bedeutungsgelänge vorgestoßen wird. Dabei hat etwa C. Spicq die „Alexandrinismes dans l'épître aux Hébreux“ (RB 58, '51, 481 ff.) sorgfältig herausgearbeitet und J. Vergote (Le Nouveau Testament et la papyrologie juridique, Eos 48, '56, 147 ff.) Termini der Verwaltungssprache untersucht. So wichtig ihre Ergebnisse auch sind (vgl. im einzelnen unten in den ‚Nachträgen‘), dem Benutzer des Bauer'schen Wörterbuches sind sie wenigstens teilweise nicht neu. Denn Spicq berührt sich eng mit B., wenn er *ἀλνοιντελής* in Hb 13, 17 unter Heranziehung von P. Teb. 68, 31 als *sans profit, inutile* deutet, und bei der Unterscheidung Vergote's zwischen dem *ὑπηρετής* in Mt 5, 25 und dem *πράκτωρ* in Lk 12, 58 fehlt sogar der entscheidende Hinweis auf den gleichen Unterschied in UPZ 118, den B. s. v. *πράκτωρ* bringt. Ebenso stillschweigend, wie diese Untersuchungen von B. vorweggenommen wurden, berichtet er auch und interpretiert so etwa *συζητέω* in P. Oxy. 532, 17 richtig als *disputieren*, während es im Preisigke'schen Wörterbuch als *zu erlangen suchen* aufgeführt ist. Die selbständige Durchforschung der Quellen bedingt weiterhin, daß der ‚Bauer‘ den Speziallexika häufig um ein Stück voraus ist, so daß mitunter in Papyruseditionen ein Wort als ‚erstmalig‘ in Pap. verzeichnet wird (vgl. unten zu *συνίστημι* und *ὑστέρημα*), das bei B. schon lange durch ein Papyruszeugnis belegt ist.

Die Vorteile einer solchen Arbeitsweise liegen auf der Hand und bringen es mit sich, daß das Wörterbuch nicht nur von Theologen, sondern in gleichem Maße von allen, die sich mit der *κοινή* beschäftigen, immer mit Gewinn um Rat gefragt wird. Dagegen fallen die Nachteile, die der Benutzer — wie bei jeder Methode — in Kauf nehmen muß, kaum ins Gewicht. Vollständigkeit läßt sich ohnehin bei dem ständig zunehmenden Material nicht erreichen; ihr Mangel wird vielleicht am ehesten dort empfunden, wo B. mit „seit . . .“ das erste Vorkommen eines Wortes anzeigen will (vgl. unten zu *μοιχεύω* und *ὑπερηφανία*), oder wo er statt mehrerer Deutungsvorschläge (so häufiger bei A.-G.) lediglich seine eigene Deutung bringt.

¹ Zu den Lieferungen 1—5 vgl. ZKG 68 (1957) 357 ff.; 69 (1958) 138 ff., dort auch die Abkürzungen, die im Folgenden verwandt sind.

Wenigstens dem Streben nach einer gewissen Vollständigkeit möchten die nachfolgenden Beobachtungen zu einzelnen Wörtern dienen, wobei ich wiederum die Abweichungen der englischen Ausgabe (A.-G.) mit herangezogen habe:

Bei *μάκελλον* ist für die Wortgeschichte die Feststellung A.-G.'s wichtig, daß in Inscr. aus Epidaurus (ca. 400 v) die Bedeutung *Einfriedung*, *Gatter* vorliegt, während als *Fleischmarkt* zuerst *macellum* bei Plautus und Terenz, von wo es in dieser Bedeutung vielleicht erst wieder ins hellenistische Griechisch zurückgekehrt ist (als *μάκελλος* zuerst Dit., Syll.³ 783, 45 [I v]).

Die Bedeutung von *μάχαιρα* in Hb 4, 12 (unter 1) ist nach den einleuchtenden Darlegungen von CSpicq, RB 58, '51, 482 ff., gem. dem Kontext im chirurgischen Bereich zu suchen; daher wohl als *Skalpelle* zu übersetzen (wie auch sonst in griech. Lit.).

μεγαλο(ε)ρημοσύνη jetzt auch Ps.-Callisth. II 10, 7 (nach PSI 1285 IV 33) = Alex. epist. XV 12 (ed. RMerkelbach, Die Quellen des griechischen Alexanderromans '54, 205).

μεσοτοιχος in P. Amh. 98, 9: *μέρος μεσοτοιχων οικιων* ist mit Sicherheit adj. (vgl. auch Liddell-Scott, s. v.).

μετροτής häufiger auch als Weinmaß in Pap.

μηλωτή jetzt auch P. Mich. 421, 24 (I n).

μισθωμα kennen, soweit ich sehe, merkwürdigerweise die Pap. überhaupt nicht.

μοιχεύω bereits vor Aristoph. bei Xenophanes und Hecataeus.

μονογενής deuten A.-G. im Anschluß an Moulton-Milligan, The revised standard version of the NT, '46, sowie DMoody, JBL 72, '53, 213 ff., im joh. Sprachgebrauch ebenfalls als *allein, einzig*.

μόσφθαλμος ist jetzt sicher als Signalementsangabe überliefert in P. Brux. E 7616 X 21 (174 n) (ed. MHombert-CPréaux, Recherches sur le recensement dans l'Egypte romaine, '52); P. Mich. 425, 12 (198 n). 426, 19 (199/200 n); daher gewinnt auch die Ergänzung in BGU 1196, 97 große Wahrscheinlichkeit.

μωλωνικός subst. jetzt in Pap. häufiger: BGU 1900, passim; P. Col. I (ed. JDay-CWKeyes, Tax documents from Theadelphia, '56) Verso 3, 192. 4, 101 (alle II n).

μορία jetzt auch schon P. Brem. 61, 28 (Anf. II n).

Zu der Bedeutung des *ναύκληρος* vgl. jetzt WKunkel, APF 8, '27, 185: „für den *ναύκληρος* ist gerade charakteristisch, daß er weder Eigentümer noch Kapitän oder Steuermann des Schiffes zu sein braucht, mit dem er sein Gewerbe betreibt: er ist ein *Frachtunternehmer*“.

Nlyeo kann m. E. — wie auch sonst bei N. pr. — nicht als lat. Lehnwort gekennzeichnet werden.

Bei *Νικάνωρ* muß es zu P. Frankfurt ed. HLewald heißen.

νομίμως auch Pap. häufig.

νόσσημα jetzt auch schon P. Rein. II 92, 12 (392 n).

ξενία als *Herberge* jetzt auch P. Mich. 473, 13 (fr. II n).

Zu *ξένος* (unter 2b): *ἐπὶ ξένης* Pap. sehr häufig; vgl. dazu ACalderini, *OI EIII ENHΣ*, Journ. Egypt. Archaeol. 40, '54, 19 ff.

Für *ὀδόνιον* in J 19, 40 versucht AVaccari, Miscell. Bibl. B. Ubach, '53, 375 ff., nachzuweisen, daß hier nicht *Binden*, sondern *Schnüre* gemeint seien, wie in P. Ryl. 627, 9 (IV n).

Zu *οικονομία* vgl. jetzt OLillge, Das patristische Wort *οικονομία*. Diss. Erlangen '55.

ὀργήλος jetzt auch Menand Dysc. 102 (ed. VMartin, P. Bodmer IV '58).

Unter *ὄν* trennen A.-G. im Anschluß an HEDana-JRMantey, Manuel Grammar of the Greek NT, '27, 254, unter 2c eine Bedeutungsnuance ab, die die Aufgabe habe, eine Antwort anzuzeigen, und etwa in *Erwiderung* zu übers. sei; dazu gehörten möglicherweise J 4, 9. 48; 6, 53 u. ö.

Die Form *παιδόθεν* übrigens auch Sb 5294, 8 (nicht *παιδιόθεν*!).

Zu παντοκράτωρ behandelt jetzt alle Zeugnisse ausführlich OMontevecchi, Studi Calderini-Paribeni II '57, 401 ff.; ältestes heidn. Zeugnis als Fem. im Isishymnus SEG VIII 548, 2 = Sb 8138 (I v).

Zu Πέτρος vgl. jetzt auch ThKlauser, Die röm. Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche, '56.

Zu Πύλατος vgl. noch EStaufner, Zur Münzprägung und Judenpolitik des P. P., Nouv. Clío 9, '50, 495 ff.; EBammel, Syrian coinage and P., Journ. Jew. Stud. 2, '51, 108 ff.

Zu πλήρωμα vgl. PBenoit, Corps tête et le plérôme dans les épîtres de la captivité, RB 63, '56, 5 ff.

Zu πνεῦμα vgl. FJCrump, Pneuma in the Gospels, Stud. in Sacred Theol. II 82, '54.

πολυπλήθεια jetzt auch Menand Dysc. 166 (ed. VMartin, P. Bodmer IV '58).

Zu πόρνη vgl. jetzt den umfassenden Artikel von AHermann-HHerter, Dirne, RAC III 1149 ff.

προσβυτέριον jetzt bereits in Sus 50 Θ v. l. nach JJeremias, ZNW 48, '57, 127 ff., der zugleich nachzuweisen sucht, daß die hier vorliegende Bedeutung *Ältestenwürde* Vorbild für den abstrakten Gebrauch in 1 Ti 4, 14 ist.

προῖμος in der Schreibung *πρώμος* auch P. Cair. Zen. 59771, 10 (III v).

προφθάνω, soweit ich sehe, nicht in Pap.

Für *πυρόω* (unter 1b) scheint mir die Bedeutung von B. — gegen Ltzm. — durch zwei weitere Grabinschriften aus Leontopolis (Sb 6646. 6659) bestätigt zu werden.

Gegen die erst kürzlich von B. begründete neue Deutung von *πῶλος* (unter 2) hat inzwischen HWKühn, Das Reittier Jesu in der Einzugeschichte des Markusev., ZNW 50, '59, 82 ff., Stellung genommen, der zwar für den profanen Bereich B. zustimmt, aber zu bedenken gibt, daß π. im christl. Bereich auf Grund von Gen 49, 11 (gem. LXX) in Verbindung mit Sach 9, 9 messianisch verstanden werden mußte.

Bei *πῶς* (unter 1d) versucht JBauer, NovTest 2, '57, 81 ff., hebräischen Einfluß nachzuweisen.

Zu *σάρεξ* vgl. jetzt ESchweizer, Die hellenist. Komponente im ntlichen *σάρεξ*-Begriff, ZNW 48, '57, 237 ff.

Zu *σημεῖον* (auch *τέρας*) vgl. SVMcCasland, Signs and wonders, JBL 76, '57, 149 ff.

Zu *σιτιστός* vgl. Herodian Grammat, Philetaerus 152 (ed. ADain '54): *σιτευτός θριναδας οὗς οἱ νῦν σιτιστούς*.

σκευή in Pap. jetzt häufiger: P. Osl. 187, 6 (II/III n); P. Warr. 18, 25 (III n).

στοιχεῖον in Gal und Kol möchten A.-G. gegen B. statt zu 3 eher zu 1 ziehen.

Für *συγγινώσκω* in IRö 6, 2 wird die Bedeutung *verzeihen* — nach dem Gebrauch seit Sophisten und im mod. Griechisch — von A.-G. zur Debatte gestellt.

συγγνωμονεύω pass. im Gnomon d. Idioslogos (BGU V) 63 (II n).

συσχητέω jetzt öfter in Pap.: P. Brem. 11, 16 (Anf. II n) (wahrsch. zu 1); Sb 7244, 34 (III n) (wahrsch. zu 2; aber *μετά τινος*).

συναρμόζω in Ieph 4, 1 nach X, Symp. 3, 1 mit *anpassen* zu übers., wie das A.-G. als Möglichkeit vorschlagen, scheint mir wenig glücklich.

Zu den Befugnissen des *συνέδριον* vgl. jetzt TABurkill, The competence of the Sanhedrin, Vigil. Christ. 10, '56, 80 ff.; PWinter, Marginal notes on the trial of Jesus, ZNW 50, '59, 14 ff.

συνίστημι τινά τινι (unter I 1b) jetzt auch P. Brem. 5, 7 (117/9 n).

συνταράσσω auch ZP 36, 142.

συντεχνίτης in P. Aberd. (ed. EGTurner, Catalogue of Greek and Latin papyri and ostraca in the possession of the Univ. of Aberdeen '39) 59 III 3 schon IV/V n. *σφάλω* auch ZP 36, 221.

Zu *σῶμα* (unter 1a) vgl. den Nachweis von HHerter, Charites '57, 206 ff., daß es auch bei Homer den „Leib schlechthin, gleichgültig, ob lebend oder tot“ bedeute.

Zu *σωτήρ* (und *σωτηρία*) vgl. HHaarens, *Σωτήρ et σωτηρία*, Stud. Hellenistica V '48, 57 ff.

Zu *τέλειος* vgl. jetzt PJduPlessis, *Teleios: the idea of perfection in the NT*. Diss. '59.

Zu *τελώνης* zeigt JVergote, *Eos* 48, '56, 149 ff., daß sie wenigstens in erster Linie nicht *Steuererheber*, sondern *Steuerpächter* waren; daher möchte er auch *τελώνιον* als *comptoir ou bureau de la ferme* übers. wissen.

ὑπερηφανία schon Solon bei Aristot. Athen. Pol. 5, 3; jetzt auch im Briefroman Alexanders: Alex. epist. XIV 8 (ed. RMerkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* '54, 204).

Der unter *ὑπεροχή* genannte Pap. jetzt Sb 7354, 11 (fr. II n), sowie P. Teb. 734, 24 (141/39 v).

ὑστέρημα jetzt auch P. Yale Inv. 1647, 6 (232 v) (ed. CB Welles, *Journ. Jurist. Papyrol.* 7/8, '53/4, 35 ff.).

φανερῶς in der Bedeutung von 1a auch schon P. Brem. 53, 26 (114 n).

Bei *φάραγξ* treten A.-G. mit Belegstellen aus LXX für die Gleichrangigkeit der Bedeutung *Tal* ein, die auch die Vulgata übernommen hat.

Bei *φύσις* in Rö 2, 14 (unter 3) geben A.-G. zu bedenken, daß es evtl. als *instinktmäßig* übersetzt werden müsse und dann zu 2 gehöre.

χαλάω jetzt auch in der Verbindung *χ. εἰς* in P. Mich. 124 Verso 23 (46/9 n); P. Fouad 18, 15; 19, 11 (beide 53 n).

χαλινός auch P. Cair. Zen. 59659, 11 (III v): *χαλινός ἱππιῶς*.

Zu *χρηστότης* vgl. LRStachowiak, *Chrestotes*. Ihre bibl.-theol. Entwicklung und Eigenart. Diss. Freiburg '55.

χωρισμός in Pap. häufiger von der *Trennung* der Ehe.

ψυθρισμός auch bei Menand, *Misum.* 1i (ed. AKoerte-AThierfelder II '53, 286).

Diese 'Nachträge' sind nur ein verschwindender Bruchteil dessen, was B. selbst an Neuem auch für die 5. Aufl. wieder beigesteuert hat. Das auch nur auszugsweise wiederzugeben, ist unmöglich (vgl. zu den erstmalig ausgewerteten Schriften ZKG 68, '57, 357). Hier seien nur die Lemmata genannt, die in die vorliegenden Lieferungen zum ersten Mal aufgenommen sind (bei A.-G. aus Papias noch *ὁπόθεν, ὅς, παρεγγνώω, συγκατατάσσω, σύνταξις, συρρέω*):

ξαίνω *Wolle krempeln*. So möglicherweise in der Vorlage von Mt 6, 28 nach einer Neulesung des Kod. $\aleph$: *πὼς οὐ ξένουσιν* (= *ξαίνουσιν*) statt *αὐξάνουσιν*; das wird noch durch das Logion P. Oxy. 655, 9 gestützt, das nach dem Textbefund besser zu οἱ ξα[ί]νει als zu αἱ ξάνει zu ergänzen ist.

ποδονιπτήρ *Waschbecken für die Füße* als LA von P⁶⁶ (P. Bodmer II) für J 13, 5 (statt *νιπτήρ*).

Schließlich stelle ich auch hier wieder die Wörter zusammen, die aus den vorliegenden Lieferungen jetzt neu in den Papyri belegt sind:

μακροθύμια (wie unter 1) in einem christl. Brief, P. Jews 1917, 5 (ca. 330/40 n); ebda., Z. 25 *μακρόθυμος* (v. Gott).

μεθοδεύω (im schlechten Sinn) P. Oxy. 2342, 27 (102 n).

μεσώω im Gen. abs. auch Sb 7464, 10 (248 n): *μεσοῦσης ἡμέρας*.

μεταίρω (allerdings trans.) P. Merton 5, 11 (149/35 v).

μῖσος in einem Zaubertext, P. Osl. 15, 40 (II n).

νυστάζω in einer Wortliste, P. Cair. Zen. 59534, 35 (III v), und vielleicht zu ergänzen in P. Teb. 703, 158 f. (III v).

ἔνθα in P. Mich. 243, 10. 11 (I n).

δμαλός in P. Cair. Zen. 59769, 6 (III v).

δμότεχνος in P. Fouad 37, 7 (48 n).

παραβάτης viell. zu erg. in P. Mich. 478, 16 (fr. II n); *τοὺς τῶν νόμων π.*

πότος in Liebeszauber, Sb 7452, 21 (III n od. fr.).

προβιβάζω in P. Bad. (ed. FBilabel, *Veröffentl. a. d. badischen Pap.-Sammlungen* 2, '23) 39 II 4 (Anf. II n).

προσαναλίσκω in der Schreibung *προσανηλίσκω* in P. Cair. Zen. 59569, 152 (III v).

προσαναπληρώω in P. Teb. 946, 4 (sp. III v.).

προσφυλάσσω (med.) in P. Würzb. (ed. UWildken, Abh. Berl. Jg. '33, 6) 9, 8 (II n), ohne daß allerdings bei dem schlechten Erhaltungszustand die Bedeutung zu erkennen ist.

πτῶσις vom Einsturz eines Hauses in P. Fam. Teb. 15, 67 (114/5 n).

σαγήνη in P. Teb. 868, 2 (fr. II v).

σανδάλιον als Dem. v. *σάνδαλον* auch Sb 7243, 17 (fr. IV n) und viell. aufzulösen P. Corn. 33, 1 (III n).

σκάμμα in seiner ursprüngl. Bedeutung *Graben* in P. Col. Zen. II 78, passim (vor 246 v).

σκάνδαλον (geschr. *σκάνδαλον*) wahrsch. als *Falle für Tiere* (zu 1) jetzt bereits P. Cair. Zen. 59608, 7 (III v).

σύνδεσμος (wie unter 3) als Maßeinheit (für Grünfutter) in O. Mich. (ed. LAmundsen, Greek ostraca in the Univ. of Michigan collection '35) 240, 2 (sp. III/fr. IV n); 239, 2 (fr. IV n).

θαῖνα jetzt auch P. Ath. (ed. GAPetropoulos, Papyri Soc. Archaeol. Athen. '39) 4, 12 (III v), allerdings sicher in seiner ursprüngl. Bedeutung als *θηλὴς χοῖρος*; als *Hyäne* vielleicht in einem Rezept gegen Augenleiden, PSI 1180, 103 (II n).

ὑπόω (wie unter 1) in P. Brem. 14, 7 (Anf. II n).

χολή in Rezept, PSI 1180, 103 (II n).

ὠδὴν wahrsch. als Nom. jetzt in einer Wortliste, P. Cair. Zen. 59534, 19 (III v).

ὠμόλινον in P. Teb. 703, 100 (III v).

Es bleibt dem Rez. nur übrig, dem Werk einen immer größer werdenden Benutzerkreis zu wünschen, der das ausschöpft und verwertet, was hier für ihn bereitgestellt ist, dem Verfasser aber auch weiterhin Schaffenskraft, eine Ernte einzubringen, an deren Genuß wir teilhaben dürfen.

Bonn

H. Braunert

Joachim Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1958. 127 S., 1 Tafel und 4 Abb. im Text, geb. DM 13.80.

Die Diskussion um die Kindertaufe in der Alten Kirche scheint abgeklungen zu sein. Sie hat zu recht klaren Ergebnissen geführt. Das Verdienst daran kommt zu einem großen Teil dem Verfasser dieses Buches zu, dessen Vorläufer aus den Jahren 1938 und 1949 zu den wesentlichsten Beiträgen zu unserem Problem gehörten. Das Fragezeichen, das hinter den Titeln dieser Arbeiten stand, ist nun weggefallen. Damit sollte sicher nicht ausgedrückt werden, daß nun das letzte Wort in dieser Angelegenheit gesprochen sei, wohl aber, daß die Frage nach der Kindertaufe in der Alten Kirche heute beantwortet werden kann.

Wer das Buch zur Hand nimmt, findet nicht nur das historische Material dazu gesammelt, sondern vor allem auch so geordnet, daß jene Frage beantwortbar wird. Obwohl an manchen Stellen neben der vorgetragenen auch andere Auffassungen diskutabel scheinen, wird man doch zugeben, daß das Problem nicht grundsätzlich anders angefaßt und nicht wesentlich anders gelöst werden kann. Dieses Urteil hat seinen Grund in der Eigenart des Gegenstandes; die historischen Gegebenheiten — neutestamentliche oder patristische Zeit, jüdischer oder griechischer Einfluß, Konversion oder christliche Familientradition — müssen bereits bei der Fragestellung und nicht erst bei der Antwort in Betracht gezogen werden, sonst bleiben die Texte vieldeutig. Aus eben diesem Grund liegt die Überzeugungskraft des Buches mehr als in der Einzelinterpretation in seiner Methode.

Wir finden am Anfang eine Übersicht über die in Betracht kommenden Quellen. Die ersten beiden Kapitel behandeln die neutestamentliche Zeit, die Kindertaufe beim Übertritt ganzer Familien und die Taufe von Kindern christlicher Eltern.

Die Beweisführung stützt sich im ersten Fall auf die Aussagen über die Taufe ganzer Häuser und die Analogie der Proselytentaufe; hier ist nichts Uentbehrliches hinzugekommen.

Dagegen werden im zweiten Fall überraschende, neue Ergebnisse vorgelegt. Das erste ist eine Analyse von 1. Kor. 7, 12—16, aus der nach dem Gedankengang des Verfassers hervorgeht, daß Paulus nicht mit der Taufe von Kindern christlicher Eltern rechne. Ein denkbarer Widerspruch würde sich vor allem dagegen richten, daß die Aussagen des Paulus über die Unbedenklichkeit der Mischehe nicht zu viel Gewicht für die sakramentale Praxis in der christlichen Ehe haben dürften. — Das andere ist sicher von größerer Bedeutung. Es ist dem Verfasser in u. E. völlig überzeugender Weise gelungen, die Verwandtschaft der Kindersegnungsperikope Mc 10, 13—16 mit der allgemeinen Tafterminologie der ersten Jahrhunderte zu beweisen.

Damit ist für die Abfassungszeit des Markusevangeliums (ob das wirklich zwischen 60 und 70 in Rom war, bleibe dahingestellt) die Kindertaufe als kirchliche Sitte bewiesen. Die Tragweite dieser Erkenntnis geht weit über die Geschichte der Taufe hinaus. — Im 3. Kapitel sind die Zeugnisse bis zum Anfang der reichskirchlichen Zeit nach geographischen Gebieten zusammengestellt; das 4. Kapitel behandelt den Taufaufschub des 4./5. Jahrhunderts und seine Überwindung.

Einen großen Vorzug des Buches stellt die umfassende Sorgfalt dar, mit der es zusammengestellt ist. Manche Einzelaussage, etwa die Beurteilung des Taufaufschubs, vertrüge vielleicht noch eine gewisse Modifizierung. Abgesehen davon bleibt noch ein grundsätzliches Bedenken, das wir nicht ganz beschwichtigen können. Gerade weil hier glänzend und schlagend bewiesen ist, daß die Kindertaufe während der ganzen Zeit der Alten Kirche und fast in ihrem ganzen Raum geübt wurde, könnte der oder jener Leser auf den Gedanken kommen, sie sei die einzige kirchliche Sitte gewesen, und könnte die Möglichkeit für eine Notwendigkeit ansehen. In Wirklichkeit ist das Taufalter in den ersten vierhundert Jahren eine unbestimmt wechselnde Größe und hängt von mancherlei Umständen, nicht nur der Entwicklung der Theologie, sondern auch äußeren, ab. Da aber keine historische Erkenntnis sicher davor ist, irgendwie — zu apologetischem Pathos oder zu unsachlicher Polemik — mißbraucht zu werden, richtet sich diese Befürchtung mehr gegen manchen Leser als gegen das Buch selbst, von dem man sagen kann, daß über sein Thema noch nie so klar und umfassend geschrieben worden ist, und das will nach 30 Jahren wissenschaftlicher Diskussion allerhand heißen.

Kiel

H. Kraft

Georg Teichtweier: Die Sündenlehre des Origenes (= Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 7. Band). Regensburg (Pustet) 1958. 363 S. brosch. DM 22.40.

Diese Tübinger Habilitationsschrift des Professors für Moraltheologie an der Phil.-theol. Hochschule in Passau ist mit Abstand die eingehendste und umfassendste Behandlung ihres Gegenstands. Während frühere Arbeiten sich meist auf die Fragen der Bußpraxis und Bußtheologie bei Origenes konzentrierten, kommt die neue Untersuchung erst ganz zuletzt auf diese Dinge zu sprechen und sucht bewußt, zunächst einmal den allgemeinen Rahmen der sogenannten „Sündenlehre“ als solchen aufzubauen, d. h. alles zusammenzustellen, was Origenes über Wesen, Entstehung, Arten, Wirkung, Bekämpfung der Sünde und über ihre theologischen und anthropologischen Voraussetzungen jemals geäußert hat. Dies Vorgehen hat gerade bei einem Manne wie Origenes seine großen Vorzüge; große Überraschungen waren dabei allerdings nicht zu erwarten. Dem Verf. kommt es darauf an, die Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit der Aussagen ja nicht zu verdecken oder aus dem Auge zu verlieren. Auf diese Weise gewinnt seine Darstellung selbst eine fast origenistische Breite mit zahlreichen, schwer vermeidbaren Wiederholungen und ist partienweise ein wenig ermüdend zu lesen. Andererseits ermöglicht die klare

— systematische — Ordnung und vielfache, bezifferte Unterteilung des Stoffes eine schnelle Übersicht. Zu bedauern ist der Verzicht auf ein Verzeichnis der einschlägigen, meist nicht in extenso gebotenen Texte — es hätte freilich sehr umfangreich werden müssen —, und auch das Auswahlverzeichnis der Literatur reicht beim Fehlen eines Autorenregisters nicht immer aus, die bibliographischen Angaben sicher zu ermitteln.

Jede lehr- oder dogmengeschichtliche Darstellung zu Origenes ist naturgemäß durch die Gesamtbeurteilung seiner religiösen Persönlichkeit mit bestimmt und diese wieder durch den Maßstab, den man theologisch an sie anlegt. Das Werk ist mit warmer Sympathie für den großen Ketzer geschrieben, wie es in der heutigen katholischen Forschung die Regel geworden ist. Trotz der fundamentalen Mängel seines idealistischen Rechtfertigungs- und Erlösungsbegriffs soll Origenes doch die „tiefsten Aussagen“ des Alten und Neuen Testaments und des Evangeliums durchaus festgehalten haben. Dabei ist wohl an die personale Betrachtung des Gott-Mensch-Verhältnisses und besonders an die beherrschende Stellung der göttlichen „Liebe“ gedacht. Es ist verständlich, daß der Verf. für die scharfen theologischen Thesen Hal Kochs von hier aus kein Verständnis aufbringt. Andererseits grenzt er sich aber auch gegen die neukatholische „gnadenhafte“ und sakramentalisierende Deutung entschieden ab. Am nächsten steht er in seiner Auffassung dem Bilde, wie es W. Völker von Origenes und seiner „Frömmigkeit“ entworfen hat. Durchgehend ist das Bestreben, Origenes ohne falsche Modernisierungen so zu sehen, wie er nach seinen eigenen Aussagen erscheint. Einseitige und verkürzte Wiedergaben werden — etwa in der Frage der Willensfreiheit, der Erbsünde oder des Fegfeuers — mit Recht zurechtgerückt, zugespitzte Fragestellungen systematischer Art im Ganzen doch ein wenig abgestumpft. Vielfach bezieht sich der Verf. auf seine Dissertation über „das Sein des Menschen“ bei Origenes (Tübingen 1951). Da diese (noch?) nicht gedruckt ist und nur maschinenschriftlich vorliegt, d. h. für die meisten Leser gerade nicht vorliegt, ist das etwas mißlich; vgl. z. B. den Abschnitt über die Seelenwanderungsvorstellung, die für Origenes — m. E. mit Recht — verworfen wird. Auch die zuversichtliche Verwendung der lateinischen Homilien kann bedenklich erscheinen. Der Verf. kennt natürlich die hier vorliegenden Probleme, bespricht sie aber nicht näher und beruft sich auch an wichtigen Stellen (z. B. 54, 73; 66, 61) gerade auf diese nicht unangefochtenen Texte.

Eine geistesgeschichtliche Einordnung des Origenes in seine Zeit, wie sie Hal Koch vorgenommen hatte, wird nicht erstrebt. Der Verf. begnügt sich mit gelegentlichen Hinweisen, besonders auf Klemens von Alexandrien, und bietet darüber hinaus einen durchlaufenden Vergleich mit den entsprechenden Vorstellungen Tertullians, wodurch das ohnedies recht umfangreiche Buch noch mehr anschwillt. Mir ist der Sinn dieses Verfahrens, auf das offenbar besonderer Wert gelegt wird, nicht deutlich geworden. Man kann nicht leicht zwei Zeitgenossen finden, die einander so wenig ähnlich sähen wie Origenes und Tertullian. Da der Vergleich in erster Linie die Gemeinsamkeiten hervorhebt (obwohl die Differenzen fallweise auch nicht verschwiegen werden), dient er kaum einer kontrastierenden Hervorhebung der origenistischen Eigenart. Andererseits reicht er zu einer Charakterisierung der allgemeinen kirchlichen Anschauungen jener Zeit natürlich erst recht nicht aus, und da für die Anordnung nur Origenes maßgebend bleibt, hat auch die Tertullianforschung keinen Gewinn davon. — Die Philosophie wird wenig, am stärksten noch in dem (vierten) Kapitel über das „Wesen der Sünde“ berücksichtigt. Die ausführlichen Zusammenstellungen über die „Arten der Sünde“ (Kap. 5) sind nützlich, weil sie die naheliegende Gefahr einer ungeschichtlichen Systematisierung vermeiden und die Flüssigkeit der Gruppierung und Bewertung der verschiedenen Sünden bei Origenes sehr deutlich erkennen lassen. Das letzte, umfangreiche Kapitel 6 über Busse und Vergebung sucht zunächst eine Übersicht über den Stand der Frage und eine ungefähre „communis opinio“ festzustellen, ohne die unendliche Diskussion noch einmal im Ganzen aufzurollen. Für mich war

es enttäuschend, daß der Verf. meine Ausführungen über Origenes und Tertullian („Amt und Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten“ 1953) auch in diesem Zusammenhang überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat. Beachtlich ist die Entschiedenheit, mit der er die Thesen von J. Grotz („Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche“, 1955) — ohne auf die Frage der „Bußstufen“ einzugehen — hinsichtlich der Funktion des Priesters bei der Wiedenzulassung verwirft (von „Lossprechung“ sollte man in der alten Kirche lieber nicht reden; erst das Mittelalter kennt eine wirkliche „Absolution“). Die „geistreichen Konklusionen“ K. Rahners, die einen Rest des amtlich-sakramentalen Elements zu retten suchen, werden mit Berufung auf die Texte gleichfalls i. W. zurückgewiesen. „Das eigentlich wichtigste Anliegen des Alexandriner im ganzen Bußverfahren, nämlich die persönliche Leistung des Sünders selbst“, darf nicht an den Rand geschoben werden (S. 282), und soweit der Amtsträger daneben noch eine — unbestreitbare — Rolle spielt, entscheidet „nicht das Amt des Bischofs, sondern seine Würdigkeit, sein Pneumatiker-Sein“ über die Wirksamkeit der Binde- und Lösegewalt (S. 341, 38). Beides ist m. E. völlig richtig. Auch in der Frage der „unvergebbaren Sünden“ dürfte der Verf. mit Recht der Deutung Poschmanns gefolgt sein, der sie für Origenes — trotz anders klingenden Wortlauts — ausschließt.

Alles in allem: mögen die geistesgeschichtlichen und die mit ihnen zusammenhängenden theologischen Probleme auch zurücktreten, wir haben hier für einen großen und wichtigen Komplex der origenistischen Theologie eine umfassende und unvoreingenommene Darstellung erhalten. Jeder, der sich mit Origenes befaßt, wird dem Verf. für die große Arbeit, der er sich damit unterzogen hat, dankbar sein.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Friedhelm Lefherz: Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten. Phil. Diss. Bonn 1958 (erhältlich durch Verf.: Düsseldorf-Westen, Richrather Str. 9). 311 S. kart. DM 4.50.

Wie sehr religionsgeschichtliche Arbeit auf das philologische Fundament angewiesen ist, zeigt diese inhaltreiche Dissertation: die geplante Untersuchung der Mythologie bei Gregor von Nazianz mußte auf einzelne Beispiele und Skizzierung des Gesamteindrucks beschränkt bleiben (Teil A), weil es an philologischer Vorarbeit fehlte. Dieser sind daher die bei weitem umfangreicheren Teile B bis E gewidmet, die sowohl Forschungsberichte als auch die Ergebnisse eigener Weiterarbeit bieten.

Allgemeines Interesse dürfte Teil A finden: „Mythologische Seltenheiten und Seltsamkeiten bei Gregor von Nazianz“ (S. 33—59). Hier findet man die wichtigsten Resultate gleich am Anfang (S. 35—38). Gregors Verwendung der Mythologie läßt seine Einstellung zum hellenischen Geisteserbe im ganzen recht positiv erscheinen. Zwar lehnt er die heidnischen Mythen als solche ab, ja, macht sie oft genug verächtlich — ganz im Rahmen der traditionellen antiken Religionskritik —; jedoch kann er einzelne mythische Exempla „im gleichen Atemzug mit biblischen bringen, Altes Testament und heidnische Sagen sind ihm nicht nur beide Wegbereiter Christi und des Neuen Testamentes, sondern stehen auch hie und da auf gleicher Stufe“ (S. 35). Freilich gibt es keinen ausdrücklichen Beleg hierfür. Man gewinnt diesen Eindruck aus den wenigen Stellen, wo solche mythologischen Anspielungen oder Exempla als polemisches, parainetisches oder poetisch-literarisches Mittel vorkommen, die dann auch noch oft fast bis zum Überdruß gehäuft und nicht immer leicht zu erklären sind.

L. zählt etwa 400 Anspielungen auf antike Mythen, aus denen er nur sechs Beispiele auswählt, die er jeweils erschöpfend und mit erstaunlich weitgehender Literaturverarbeitung behandelt (Schiffsbau als Erfindung der Athener; Melampus; Komaitho; Iambe; Zalmoxis; Abaris). Sieben weitere, aus Raumangel ausgelassene Stücke wird L. hoffentlich bei anderer Gelegenheit publizieren können.

So sehr L.s Behutsamkeit und Sorgfalt anzuerkennen ist, möchte man ihm doch manchmal etwas mehr Zuversicht in die Richtigkeit seiner eigenen Entscheidungen wünschen. Der S. 52 behandelte Zalmoxis ist bei Gregor (c. II 2, 7 V. 274 f.; PG 37, 1572) ein Glied innerhalb einer langen Aufzählung, und es ist müßig, in V. 279 das Prädikat zu suchen (Anm. 44). L. hätte hier seine einzig mögliche Interpretation (Interpunktion nach *πάντα θεῶν* [$\geq$ *θεῶων*]) ruhig ohne Umschweife vortragen können, statt bei anderen Möglichkeiten unnötig lange zu verweilen. Seinen anderen Deutungsversuch, auf den jetzt nur noch die Anmerkung 61 beziehungslos verweist — er hatte ihn aus seinem Manuskript nicht mehr übernommen —, hat er mit Recht fallen gelassen.

Zu eigenwillig jedoch ist L.s Deutung der Abaris-Stelle epist. 2 (PG 37, 24 A 2), deren Verständnis L. sich leider selbst dadurch erschwert hat, daß er für *ὑπόπτερε* eine proleptische Bedeutung aus dem folgenden *τῷ Ἀβάριδος ὁιστῶ συμφερόμενε* nicht gelten lassen mag. Nur dadurch nämlich lassen sich auch die beiden Parallelstellen (c. I 2, 10 V. 50 f., PG 37, 684, und or. 43, 21, PG 36, 524) verstehen. Alle drei Stellen zusammen zeigen eindeutig, daß der Pfeil des Abaris — ähnlich wie der auch genannte Pegasos — als der beflügelnde Faktor angesehen wird. Allerdings ist damit die Möglichkeit dahin, bei Gregor einen Beleg für die Vorstellung eines geflügelten Abaris zu finden. Zum Verständnis Gregors bietet die aus Orig. c. Cels. 3, 31 bekannte Version des *ὁιστῶ συμφερόσθαι* genügend Hilfe und weniger Schwierigkeit, als L. meint.

Die Aufzählung (im Teil B) der über die Ausgabe der Mauriner (bei Migne PG 35—38) hinaus zu berücksichtigenden Einzeleditionen von Gregortexten (S. 64—78) sowie der Pseudogregoriana (S. 79—86) wird in Zukunft jede Arbeit an Gregor erleichtern. Die Echtheit ist nur bei wenigen Stücken fraglich, die L. einzeln bespricht (S. 66—73). Seine Liste der zweifelhaften Gedichte kann ich auf Grund meines derzeitigen Handschriftenbefundes ergänzen um c. I 1, 31—35 und II 1, 99 (nur in Vindob. theol. gr. 43, s. XVI, fol. 80^r und 86^v überliefert; c. I 1, 35 noch in Leid. Voss. gr. 0.10). Die Echtheit der beiden akzentuierenden Gedichte (I 1, 32 und I 2, 3) läßt sich m. E. nicht so leicht bestreiten, wie es Keydell meint (Byz. Zs. 43, 1950, 334 ff.). AP VIII 226 — keinesfalls nur eine Paraphrase von AP VIII 227 — scheint zwar nur im Pal. gr. Heid. 23 zu stehen, ist aber nicht schon deswegen verdächtig (S. 86). C. I 1, 12 ist sicher echt, c. I 1, 28 jedoch wohl unecht, da sowohl im Pal. gr. Heid. 23 (AP I 92) als auch im Mon. gr. 416 als einzigen handschriftlichen Textzeugen nicht unter Gregors Namen überliefert. Die Echtheit einiger weniger in orientalischen Sprachen überlieferter Fragmente ist noch zu prüfen. Erfreulich ist die Aussicht, vielleicht eine von der Polnischen Akademie der Wissenschaften betreute Ausgabe der Reden zu erhalten (S. 88). Eine Ausgabe der Briefe bereitet P. Gallay vor (vgl. P. Gallay, *Les manuscrits des lettres de St. Grégoire de Nazianze*. Paris 1957), und die Edition der Gedichte hat die Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin in ihr Programm aufgenommen (S. 90).

Sowohl für die Gregorüberlieferung als auch für die mythologische Quellenforschung ist die Scholienliteratur wichtig und interessant (Teil C). L. berichtet kritisch und ergänzend über die bisherigen Ansätze zur Auswertung und bietet als Beispiel S. 116—118 eine Stichwortübersicht über den Inhalt der 49 „historiae“ des Ps.-Nonnos (1. H. 6. Jh.) allein zu or. 43 und or. 39, wie sie K. Weitzmann (*Greek Mythology in Byzantine Art*. Princeton 1951. = *Studies in Manuscript Illumination*. 4.) behandelt hat. Leider sind einige dieser *historiae* überhaupt noch nicht ediert, die anderen schwer zugänglich. Eine Gesamtausgabe der Scholien ist daher ein dringendes Desiderat. Da zur Beurteilung der verschiedenen Bestandteile und Schichten manchmal nur dogmengeschichtliche Kriterien weiterhelfen, bietet sich hier gerade für Theologen ein dankbares Arbeitsfeld.

Während L. für die Scholien zu den Reden bereits Bekanntes, aber weit Verstreutes zusammengefaßt und erschlossen hat, mußte er bei der Untersuchung der

Scholien zu den Gedichten Neuland betreten (Teil D). Die Aufgabe war vor allem deshalb so undankbar, weil das Ergebnis so enttäuschend gering sein mußte. Unentbehrlich ist die von ihm begonnene Analyse jedoch trotzdem für die Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der Gedichte selbst. Nach der Art der Scholien, Glossen oder Paraphrasen wird man manche Handschrift leichter einordnen können, wenn auch die Scholien und der zugehörige Text manchmal verschiedenen Überlieferungszweigen angehören (S. 157). Die wichtigsten, bzw. am häufigsten vorkommenden Erklärer (unter 13 anderen) sind: Kosmas (1. H. 8. Jh.), Niketas David (um 900), Nikolaos Doxapatres und Johannes Zonaras (beide 1. H. 12. Jh.). Ein Vergleich mit dem inzwischen erschienenen Handbuch von H. G. Beck (Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959) ergibt, daß zu den behandelten Scholiasten bei L. nur an wenigen Stellen nach Beck zu ergänzen wäre (besonders zu Zonaras S. 193), daß L. aber sonst über fast jeden von ihnen besser unterrichtet, als es Beck in seinen notwendig knappen Angaben tun kann. Der umstrittenen Person des Niketas David und seinem Anteil an den Erklärungen einer bestimmten Gedichtgruppe hat L. eine besonders eingehende Untersuchung gewidmet (S. 161—179); und gerade der Abschnitt über des Zonaras Kommentar zu Gregor (S. 191—193) beweist gegenüber der summarischen Notiz bei Beck (S. 657) die Notwendigkeit der Analysen Ls.

Noch viele weitere Vorzüge der gediegenen Arbeit wären hervorzuheben, besonders noch die dankenswerten Tabellen und Indices (Teil E), die dazu beitragen, diese Dissertation geradezu als ein Handbuch der Gregorforschung erscheinen zu lassen.

Heidelberg

H. M. Werhahn

Walther Bulst: *Hymni latini antiquissimi LXXV. Psalmi III.* Heidelberg (F. H. Kerle) 1956. 208 S.*

Die Sammlung „enthält alle lateinischen in Strophen verfaßten Hymnen, die aus dem Zeitraum bis zu Ende des 6. Jahrhunderts erhalten sind“ (S. 203). Ausgeschlossen sind somit die nichtstrophischen (liturgisch-psalmodischen) Hymnen, d. h. die altchristliche, vor Hilarius und Ambrosius liegende Schicht, die auch nach diesen fortbestand; außerdem bleiben zweitens jene Strophenhymnen fort, deren frühe Entstehung, so deutlich sie sei, sich aus den uns erhaltenen Quellen nicht zuverlässig beweisen läßt; drittens endlich schließt Bulst auch die Lieder der irischen sowie der mozarabischen Überlieferung a limine aus. In solchen Fragen muß jeder Herausgeber sich entscheiden. Die eigentlichen Aporien entspringen hier aus Punkt zwei, Bulst selber bespricht sie im Nachwort und es ließe sich noch mehr dazu sagen. Das Facit ist: wir haben hier wohl nicht sämtliche Strophenhymnen der alten Kirche vor uns, aber diejenigen, die hier gedruckt sind, gehören zuverlässig der Zeit zwischen 340 und 600 an und bilden den Kernbestand des von damals Erhaltenen. Dieser feste Grund ist in den reichhaltigeren, aber weniger exklusiven Sammlungen von Walpole und namentlich von Drevs und Blume (*Analecta hymnica* Bd. 50/51 und passim) nicht gelegt. Auf ihm läßt sich weiterarbeiten.

Das erste und letzte, über alle Wissenschaft hinaus: es ist trotz etlicher Nieten — z. B. Ennodius, auch der rein historisch interessante Chilperich — eine Fülle höchst großartiger Gedichte, unvergänglich und unsterblich jedem, der sie in sich zum Klingen bringt. Ein solches Lob wird man jedoch den angehängten drei „Psalmen“ nicht zuerkennen. Den durch David und die Urchristen geweihten Namen Psalm hat ja Augustin selber (nach Präzedenzfällen, die für ihn wahrlich nicht maßgebend sein mußten) für seine ad hoc gebosselte Verspredigt gegen die

* Der lange Zeitraum zwischen dem Erscheinen des Buches und dem der Rezension geht nicht zu Lasten des Rezensenten. Vielmehr ist das Buch erst längere Zeit nach Erscheinen von uns angefordert und vom Verlag dann dankenswerterweise zur Besprechung übersandt worden. *Sch.*

Donatisten in Anspruch genommen: mit echter Hymnik, gar mit psalmodischer Inspiration haben diese Erzeugnisse nichts zu tun. Wohl aber ist es ein Verdienst von Bulst, daß er diese in den Quellen öfter erwähnte Gattung nun auch in Fortunats immerhin nicht ganz so unpoetischem Abecedar „*Agnoscat omne saeculum*“ wiedererkannt hat.

Die Texte sind mit aller Sorgfalt und Fachkunde nach den besterreichbaren Quellen ediert und erscheinen in einem schönen Druckbilde. Nur muß sich der Leser damit abfinden, daß ihm nicht eben hilfreich begegnet wird. Die abgekürzte Zitierweise des Herausgebers muß man sich selber erklären, die verborgenen Siglen der Handschriften scharfäugig entdecken; das Initienverzeichnis steht nicht vorn oder hinten, sondern versteckt sich vor dem Nachwort. Vor Überschriften besteht ein wahrer Horror; allenfalls werden sie in Petit am Seitenfuße und zwar am Innenrande gedruckt, so daß man sie zum Nachschlagen keinesfalls brauchen kann. Die Verfasser der drei „*Psalmen*“ sind bei ihren Texten überhaupt nicht angegeben, man findet sie im Inhaltsverzeichnis oder irgendwo im Vorwort; u. dgl. Nun, darauf stellt man sich ein. Aber in keiner Weise ist es zu billigen, daß die Hymnen ohne Beschriftung geboten und einzig mit einer vom Herausgeber beliebten Nummer versehen werden, sozusagen wie ein Hotelgast. Wenn wir Horazgedichte mit einer altgültigen Nummer drucken und zitieren, so ist das ein ander Ding. Diese Hymnen sind jede für ihre Hora oder ihren Festtag gedichtet, das gibt ihnen den Lebenshauch und ist auch in den Handschriften eindeutig angegeben, wenn auch nicht immer in der gleichen Form. Ihre Zuteilung gehört genau so zur Sache wie in einem Drama der Name des jeweils Sprechenden. Wenn man diese sinngebende Bestimmung schließlich auch aus dem Text erraten kann, wenn umgekehrt in manchen Fällen die liturgische Verwendung nicht einheitlich war, so rechtfertigt das die Tilgung noch lange nicht. Denn hier liegt die erste Voraussetzung alles Verständnisses.

Allerdings schreibt Bulst seinen Hymnen generell einen von Anbeginn literarischen Charakter zu (S. 7). Darüber läßt sich vieles hin- und herreden, wie er denn selber den Ausdruck „literarisch“ mit Anführungszeichen versieht. Jedenfalls ist er berechtigt, für sein Lesebuch alles Unliterarische auszuschalten: die ganze psalmodische Gattung (Tedeum, Exultet, Präfation der Messe, auch das biblische Magnificat usw.), die ohnedies nicht von der Quelle her faßbaren Melodien, die liturgischen Abwandlungen der ursprünglichen Texte. In den 75 so dargebotenen Gedichten erscheinen gleichwohl merklige Unterschiede zwischen den Hymnen im vollen Sinne, nämlich den liturgischen, in der *Ecclesia* rezipierten, und den nur literarisch überlieferten Gebilden des Hilarius oder Ennodius, von den „*Psalmen*“ nicht zu reden. Der merkwürdigste Fall ist hier Prudentius (vgl. Bulsts Nachwort S. 203 f.). Seine mit Recht nicht mitabgedruckten Tage- und Kranzlieder würde ich zwar nicht „Lesedichtung“ (11) nennen, da sie als melodisch klingendes Wort empfangen und vorgetragen wurden, aber liturgische Hymnen waren sie nicht. Dennoch hat man, spätestens in der Karolingerzeit, berühmte liturgische Hymnen aus ihnen perikopiert — die Bulst als nach 600 liegend gleichfalls vom Abdruck ausschließt. Stattdessen bringt er von 9 Tage- und 3 Kranzliedern die ersten 7 bis 8 Strophen, so wie ein karolingischer Schreiber sie in einen nichtliturgischen Codex eingetragen hat, und unterstreicht damit seinen literarischen Aspekt.

Einen ganz besonderen Dank verdient die Beigabe der erhaltenen Testimonia über den frühen Hymnensang der Lateiner in einer ebenso reichhaltigen wie kritisch umsichtigen Zusammenstellung, S. 161—171. Bulst selber hat dies Material für Einleitung und Nachwort ausgewertet, und auch jede weitere Arbeit wird sich daran orientieren. Unter anderm hat er die Authentizität einer ganz späten Canterbury-Überlieferung klargelegt, womit das kunstlose, aber wunderbar innige Gebet „*Te deprecamur domine*“ unterm Scheffel hervorgeholt wird. Die größte Arbeit lag aber für den Editor ohne Zweifel in der strengen Sichtung der uferlosen, von Walpole und Dreves-Blume zusammengebrachten Masse der Handschriften. Diese Masse hat für die Kultgeschichte und manches andere ihren unschätzbaren Wert,

aber für die Herstellung der originalen Gedichte ist sie störend, weil sie auf lauter Abwege führt. Die von Bulst vorgenommene Auswahl kann ich im einzelnen nicht beurteilen, schenke ihr aber volles Vertrauen. Die Frage scheint mir weniger darin zu liegen, ob noch einzelne Codices zu vergleichen, als vielmehr darin, ob noch einige Texte zuverlässig in die Reihe dieser frühen Strophenhymnen aufzunehmen wären. Ich würde die Frage bejahen. Und mein *Ceterum censeo*: man muß die eigentlichen *Hymni antiquissimi*, nämlich die nichtstrophischen Psalmmodien, im Blickfeld haben, um diese strophischen Texte recht zu würdigen.

Basel

W. von den Steinen

Mittelalter

Loren C. MacKinney: *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres* (= *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education* No. 6). Notre Dame, Indiana (The Mediaeval Institute, University of Notre Dame) 1957. 60 S., 4 Taf., US \$ 1.50.

Verf. berichtet zunächst (Kap. 1) über Fulberts Lebensumstände und seine Laufbahn. Das Hauptkapitel (2) ist Fulberts Wirken als Lehrer in Chartres gewidmet. Hier werden die Zeugnisse von Zeitgenossen und Briefe Fulberts ausgewertet mit dem Ergebnis, daß in Chartres zur Zeit Fulberts nicht eine „Akademie“ oder eine erste Form von Universität existiert habe, sondern eine Domschule wie an manchen anderen Orten zu dieser Zeit. Ein großer Teil der sogenannten Schüler Fulberts waren außer in Chartres auch an anderen Orten ausgebildet worden. Es ist unter Fulbert kein systematisches Artes- und Theologiestudium mit regelrechtem Vorlesungsbetrieb in Chartres zu konstatieren, wiewohl Kenntnisse in diesen Gebieten vorhanden und auch aktiv gefördert worden sind. Fulbert ist kein Theoretiker oder Philosoph, sondern praktischer Theologe orthodoxer Prägung und Administrator seines Bistums. Sein Wirken fällt in eine Zeit der Stille nach den theologischen Streitigkeiten des 9. Jhs. und vor dem Wiederaufleben des Abendmahlstreits durch Berengar von Tours im 11. Jh. Fulberts Einfluß hemmte zunächst in Chartres und Umgebung das Eindringen scholastischer Auseinandersetzungen. — Die Verehrung Fulberts im ausgehenden 11. und im 12. Jh. ging so weit, daß ihm wissenschaftliche und literarische Auswirkungen zugeschrieben wurden, die den wahren Verhältnissen nicht entsprechen und wohl z. T. auch nur als rhetorische Floskeln aufzufassen sind; dagegen kamen vielleicht Fulberts praktische Kenntnisse zu wenig zur Geltung (Kap. 3: *The Fulbertian Legend*). Dies gilt auch für die Würdigung Fulberts in der neueren Literatur, deren Urteil nach der Auffassung des Verf. revidiert werden müßte. — In den Appendices 1–13 werden Texte von Zeitgenossen und späteren über Fulberts Wirken als Lehrer in Chartres abgedruckt.

Stuttgart

J. Autenrieth

Norman F. Cantor: *Church, Kingship and Lay Investiture in England 1089–1135* (= *Princeton Studies in History* vol. 10), Princeton, N. J. (Princeton University Press), 1958. XIV, 349 S. geb. \$ 6.00.

Diese in Princeton entstandene Diss. schildert in etwas umständlicher Breite den englischen Investiturstreit. Während das erste und das letzte Kapitel, in denen die Verhältnisse vor 1089 resp. von 1109–1135 dargestellt werden, die Forschung wenig fördern, wartet der Verf. in den vier zentralen Kapiteln mit einigen interessanten Thesen auf. So sei Anselm nur durch eine List dazu bewogen worden,

die Wahl zum Erzbischof von Canterbury anzunehmen. Während Urban II. Anselm in seinem Streit mit Wilhelm Rufus nur lau unterstützt habe, sei später die Einigung mit Heinrich I. lange Zeit an Paschalis' II. Unnachgiebigkeit gescheitert; eine Vertiefung dieser Auffassung darf man von einer in Aussicht gestellten Arbeit des Vf.s über Paschalis II. erwarten. Für die Krönung Heinrichs I. soll die zwar „konservative“, jedoch schon von den Reformidealen beeinflusste Rezension A des Anselm-Ordo benutzt worden sein; der Beweis wird hier vornehmlich mit einer spätmittelalterlichen Miniatur geführt, für die Vf. eine Vorlage des 12. Jhs. annehmen möchte. Die Aussöhnung von Laigle und London (1105 und 1107) sei auf königlicher Seite hauptsächlich von Erzbischof Gerhard von York und Robert von Meulan betrieben worden, wohingegen Paschalis II. sich zu diesem Zeitpunkt von dem Kirchenfrieden in England eine Förderung des Kreuzzugs gegen Byzanz erhofft habe; ob sich diese Meinung gegen Böhmers klassische Darstellung, die vom Vf. als „a very limited contribution to the subject“ bezeichnet wird (S. 131 f.), durchsetzen kann, bleibt abzuwarten. Nicht weniger umstritten werden die Ausführungen über den Anonymus von York sein; gute Gründe führt Vf. gegen Williams' These von der Urheberschaft des Erzbischofs Wilhelm Bona Anima von Rouen an und schreibt die Traktate stattdessen wieder Erzbischof Gerhard von York zu; wirkliche Klärung wird hier erst durch eine dringend benötigte Neuausgabe der Traktate geschaffen werden, die bis jetzt an sieben verschiedenen Stellen veröffentlicht sind — und auch das nicht einmal vollständig. Allgemein empfiehlt sich gegenüber des Vf.s Thesen eine gewisse Vorsicht, da er an manchen Stellen arg danebengreift. So wertet er die Kennzeichnung des Absenders in einem Brief durch die bloße Initialie als Geheimnistuerei (S. 248), bringt die Entfaltung des normannischen Baustils mit italienischen Einflüssen zusammen (S. 23) etc. Während er englische Quellen und Literatur gut kennt, ist er mit den Verhältnissen auf dem Festland weniger vertraut. S. 110 spricht er von einer „episcopal election in the see of Messines“; die zitierte Quelle aber handelt von einer Bischofswahl in Théroutanne und weiß im übrigen nichts von einem Aufenthalt Anselms in St. Bertin, sondern berichtet lediglich, der Abt dieses Klosters habe den exilierten Erzbischof von Canterbury in Lyon getroffen. Nicht ganz gerecht wird Vf. den theoretischen Erörterungen, die im Investiturstreit stattgefunden haben, und er unterschätzt vor allem den zumindest indirekten Einfluß Ivos von Chartres und Hugos von Fleury — letzterer wird obendrein in einer vom Vf. beliebten, schematischen Weise als „a typical Cluniac“ bezeichnet (S. 228)! Daß Ivos Brief 106 an Heinrich I. keinerlei Beziehung zum englischen Investiturstreit hat, versucht Vf. vergebens zu erweisen. So werden von diesem anregenden Buch wohl mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet.

Bonn

H. Hoffmann

Hubert Schrade: *Malerei des Mittelalters. Gestalt, Bestimmung, Macht, Schicksal.* Band I. Vor- und frühromanische Malerei. Köln (M. DuMont Schauberg) 1958. 319 S., 120 (davon 16 farb.) Taf., 18 Textabb., geb. DM 44.—.

Emerich Schaffran: *Die vorromanischen Wandmalereien in der St. Prokuluskirche zu Naturns* (Vinschgau, Südtirol). Eine form- und zeitgeschichtliche Untersuchung. (= Schlern-Schriften, 182) Innsbruck (Universitätsverlag Wagner) 1958. 55 S., 12 Abb. auf 8 Taf., kart. ö. S. 68.—.

Das vorliegende Buch Hubert Schrades ist der erste Teil eines geplanten dreibändigen Werkes, das die Malerei des Früh- und Hochmittelalters bis zu Giotto würdigen soll. Es ist vorgesehen, daß jeder Band in sich völlig abgeschlossen ist. Der vorliegende umfaßt die Malerei von der karolingischen bis zur frühsalischen Zeit. Seine Hauptaufmerksamkeit wendet der Verf. hierin der Wand- und der Tafelmalerei zu, berücksichtigt aber auch die Buchmalerei und die Teppichstickerei sowie gelegentlich die Mosaiken, soweit dies zum Verständnis des gestaltungs-

geschichtlichen Zusammenhangs erforderlich ist. Die große Zahl der Abbildungen läßt die Vielfalt und die Verschiedenartigkeit der erhaltenen Denkmäler klar erkennen, legt die Anfänge eines eigenen Kunstschaffens der germanischen Völker in der nachrömischen Zeit dar und zeigt, inwieweit bei aller Selbständigkeit und Ursprünglichkeit doch die Spätantike befruchtend gewirkt hat. Das Buch zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sich der Verf. nicht bloß um die historische Ordnung der frühen Denkmäler mittelalterlicher Malerei bemüht und sich nicht nur auf formgeschichtliche Erwägungen beschränkt. Er sucht vielmehr stets die Beweggründe aufzuzeigen, warum die Künstler der betreffenden Zeit gerade jenes Thema und kein anderes gewählt haben, welche Fragen die Gemüter bewegten und aus welcher Situation heraus die einzelnen Kunstwerke entstanden sind. Dieser Zielsetzung entsprechend befaßt sich H. Schrade in dem Kapitel „Das Tafelbild des Frühmittelalters“ eingehend mit der Frage der Bilderverehrung, die — besonders in karolingischer Zeit — heftig diskutiert wurde. Auch die Frage der Ahnenverehrung, die in dieser Auseinandersetzung mit Gegenstand der Erörterungen war, wird gebührend berücksichtigt. In diesem Zusammenhang verweist der Verf. auf die Elternbildnisse Papst Gregors I. und legt dar, inwieweit seiner Meinung nach wohl antike Überlieferungen des Ahnenkultes nachgewirkt haben. Jedoch macht Schrade hierbei einige beachtenswerte Vorbehalte. Bei der Besprechung der Darstellung der Ahnen Christi in einem aus Lorsch stammenden Evangeliar, das zu einem Teile nach Gyulaféhvár in Rumänien gekommen ist (S. 89), läßt er offen, welcher Zeit die originale Erfindung dieser Komposition angehört, ob sie karolingisch oder schon frühchristlich und demnach „ein Zeugnis für die von den Christen übernommene Ahnenverehrung der Antike“ ist. Schrade gibt zu bedenken, daß im hohen Mittelalter Ahnendarstellungen wie die Wurzel Jesse oder die Königsfiguren an den Portalen der französischen Kathedralen durchaus nordischen Ursprungs sind und ganz vorwiegend auch auf die nordische Kunst beschränkt bleiben. Man könnte sich, so meint der Verf., schon angesichts der Lorsch'schen Miniatur an den Sippenkult der Germanen erinnern fühlen, — wozu jedoch der Rezensent bemerken möchte, daß sich bei der Lorsch'schen Miniatur vielleicht solch ein germanischer Einfluß geltend gemacht haben könnte, die genannten Darstellungen der Wurzel Jesse aber wohl kaum als Zeugnisse oder Nachwirkungen germanischen Sippenkultes gedeutet werden dürfen. Sie müssen vielmehr als Äußerungen dogmentreuer kirchlicher Bevölkerungskreise gegenüber den Lehren der Katharer verstanden werden. (Vgl. dazu A. Weckwerth: Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens, in: ZKG 68 1957, S. 225—258, insbesondere S. 238 ff.) Dem Phänomen der Kunst- und Bilderfeindlichkeit während des frühen Mittelalters widmet H. Schrade ein eigenes Kapitel (S. 98—104) und belegt diese Erscheinung mit einer großen Zahl von Beispielen. Leider unterscheidet er nicht die Art der Beweggründe der Kunst- und Bilderfeindlichkeit. Während es in karolingischer Zeit in erster Linie um die Frage der Bilderverehrung ging und um die Sorge, daß auf diese Weise eine Art Götzendienst in die Kirche eindringen und die Religiosität veräußerlicht werden könne — wie Schrade richtig darstellt —, hat die Ablehnung des Kirchenschmucks, besser gesagt: des Prunks, durch die Zisterzienser, Kartäuser, Franziskaner und andere Männer des 12. und 13. Jahrhunderts ihren Grund in der Erwägung, daß die Verwendung von Kostbarkeiten und reichen Schmucks mit der Forderung „apostolischer Armut“ und mit dem Liebesgebot Christi nicht vereinbar sei. Das übersieht der Verf., obwohl die von ihm gegebenen Beispiele diese Grundhaltung deutlich erkennen lassen. So rügt Bernhard von Clairvaux: „Es erstrahlt die Kirche in ihren Wänden, aber an ihren Armen leidet sie Not“ (S. 101), und der regulierte Augustinerchorherr Hugo von Fouilloi tadelt: „Häuser erbauen sie in der Größe von Kirchen. Sie finden ihre Lust daran, ausgemalte Gemächer zu haben . . . Der Arme hingegen muß ohne Kleider daherkommen, und mit leerem Magen klagt er an der Tür. Welch staunenswürdige, welch perverse Lust!“ (ebd.) Die Schmuckfeindlichkeit dieser Zeit erklärt sich aus der damaligen Situation; sie wird wesentlich durch die „Armen-

bewegung“ jener Tage bestimmt. Zur „Armenbewegung“ sind vor allem die Katharer zu zählen, die Kündler und Verfechter einer neumanichäischen Irrlehre, die sich vom Balkan her ausbreitete und sich zu einer ernststen Gefahr für die römisch-katholische Kirche entwickelte. Ihre Anhänger nannten sich selbst „pauperes Christi“ (= die Armen Christi) und nahmen die Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch. Deshalb bezeichneten sie sich auch als „die wahren Christen“ (veri Christiani). Durch die Predigt der Katharer angeregt oder herausgefordert entstanden als Gegenbewegung zahllose kirchliche Gruppen, die ebenso wie die Katharer „apostolische Armut“ forderten und am Prunk der kirchlichen Bauten und Gewänder sowie am Lebensstil des Klerus Kritik übten, so z. B. die französischen Wanderprediger, die Zisterzienser, Kartäuser, Dominikaner, — ja auch die Waldenser, die „pauperes de Lugduno“ (= die Armen von Lyon) genannt wurden und ursprünglich eine antikatharische Bewegung waren, später aber in Gegnerschaft zur römisch-katholischen Kirche gerieten. Es ist für die damalige Lage bezeichnend, daß die — kirchlichen und die antikirchlichen — Kündler des „apostolischen“ Armutsideals zu einer Bilder- bzw. Kunstfeindlichkeit gelangten, daß aber andererseits gerade in dieser Zeit die Künstler, unter ihnen auch die Maler, an Wertschätzung und Achtung gewannen. H. Schrader macht in dem vorliegenden Buche in dankenswerter Weise auf den Wandel in der Einschätzung der Künstler aufmerksam und belegt seine Ausführungen mit zahlreichen Beispielen (siehe S. 138—202: „Von den Künstlern“). Wir werden fragen müssen, welches die Gründe dieses Wandels gewesen sind. Die Gründe liegen auf der Hand: Während die einen in der Kirche sich gegen Prunk und übermäßigen Zierrat an gottesdienstlichen Gebäuden aussprachen — einmal in Verfolgung des Armutsideals, zum andern aber auch, um den Katharern die Argumente ihrer Kritik zu entziehen —, benutzten andere die bildende Kunst als Kampfmittel gegen die katharische Häresie. Der Rezensent verweist hierzu auf die Arbeit des schwedischen Gelehrten Gregor Paulsson „Die zwei Quellpunkte der romanischen Plastik Frankreichs Toulouse und Cluny“ in dem Joseph Gantner zugeeigneten Buche „Formositas Romantica“ (Frauenfeld/Schweiz, Verlag Huber & Co., 1958), insbesondere S. 16, und auf seinen eigenen oben genannten Aufsatz.

Wenn Schrader auch bemüht ist, die Situation zu klären, aus der heraus das jeweilige Kunstwerk entstanden ist, vernachlässigt er doch nicht die Methode des Formvergleichs, ja gelegentlich beschränkt er sich geradezu auf formgeschichtliche Erwägungen, wo er meint, daß die Situationsklärung nicht ergiebig genug ist. Daß man bei formgeschichtlichen Erwägungen jedoch leicht zu recht unterschiedlichen Ansichten kommen kann, zeigen seine Ausführungen über die Fresken in der Prokuluskirche zu Naturns. Hier sind wir in der Lage, zwei Auffassungen miteinander vergleichen zu können, die etwa gleichzeitig und unabhängig voneinander entwickelt worden sind: die H. Schraders (a.a.O. S. 13—18) und die E. Schaffrans. Beide Verf. vertreten, gestützt auf die vorliegende Literatur und gute eigene Kenntnis der Kunstdenkmäler, die Meinung, daß der Freskomaler von Naturns antikes Formengut übernommen hat. Schrader wendet sich mit Nachdruck gegen den Versuch, die Fresken kunstgeschichtlich „von Irland, dem stärksten künstlerischen Gegenpol der Antike im Frühmittelalter, herzuleiten“ (S. 17 f.). Schaffran hingegen weist auf die stilistische Divergenz der Triumphbogenengel mit allen übrigen Malereien des Langhauses hin und meint: „Es obliegt keinem Anstand, die einer totalen abstrakten Gestaltung schon nahekommende Form der Engel als von der irischen Buchmalerei stark beeinflusst zu bezeichnen, diese Verbindung ist deutlich und unbestreitbar“ (S. 43). Schaffran schreibt weiterhin, „daß der Freskenmaler keineswegs nur ein Nachahmer war, sondern in vielen Einzelheiten einen eigenen, nichtirischen Weg ging, ohne hierbei auf Vorbilder und Anregungen zu verzichten“. Schrader hingegen, dem die Divergenz gleichfalls nicht entgeht, meint, manches deute darauf hin, daß der Maler der Triumphbogenwand nicht ein Gehilfe des Paulus- und Prokulus-Meisters gewesen ist, sondern mit der Arbeit begonnen hat. Trotz der bestehenden Unterschiede bleibe es aber erlaubt,

die Malereien als eine einheitliche Größe zu betrachten (S. 17). Das bestreitet Schaffran mit Entschiedenheit. Seiner Ansicht nach ist auf dem Triumphbogen ursprünglich eine andere Szene gemalt gewesen, als wie sie sich heute zeigt. Diese verlorengegangene bzw. später übermalte Szene müsse inhaltlich mit dem mächtigen Engel der Nordwand in Zusammenhang gestanden haben. Nordwandengel und die ursprünglichen Figuren auf dem Triumphbogen müßten früher entstanden sein als die Engel der heutigen Scheidwand. Der Maler im Langhaus und der der heutigen Engelfiguren hätten selbstverständlich nicht nach einem gemeinsamen Programm malen können (S. 41). Zur Datierung der Fresken bemerkt Schrade: „Sie werden so gut wie einstimmig in die karolingische Zeit gesetzt; freilich schwankt man zwischen dem 8. und dem 9. Jahrhundert“ (S. 13). Schaffran hingegen setzt die Fresken etwas früher an; er meint, der Maler der Langhausfresken sei ein „um 700“ arbeitender fränkischer Künstler von großen persönlichen Fähigkeiten, ein wahrhaft visionärer Gestalter, gewesen, der Schöpfer der Engel des Triumphbogens dagegen ein Süddeutscher, der bald darauf den nicht gerade gelungenen Versuch machte, die Art der dem Abstrakten zustrebenden Figuren der germanisch-insularen Buchmalerei in der Monumentalmalerei ohne Berücksichtigung ihrer Gesetze zu verwenden (S. 54). Diese auf formgeschichtlichen Erwägungen beruhende Schlußfolgerung erscheint dem Rezensenten recht hypothetisch. Sie ordnet den Künstler fest in ein bestimmtes stilhistorisches Geschehen ein und sieht in dem autonomen Künstler die einzige stilbildende Kraft. Gegen eine solche Betrachtungsweise wendet sich zu Recht der bereits genannte schwedische Gelehrte Paulsson mit dem Rat, man möge der Zusammenarbeit zwischen Künstler und Auftraggeber größere Beachtung schenken: „Ganz allgemein gilt für das frühe und hohe Mittelalter, daß das Verhältnis von Künstler und Besteller ausdrücklich durch einen Konzilsbeschluß geregelt war: Gelehrte Männer, litterati, sollten das Programm der Bilder bestimmen, während es dem Künstler zufiel, diesem Programm die anschauliche Gestalt zu geben, d. h. es auch für den Laien erlebbar zu machen. Er mußte also einerseits den Sinn verstehen, den die theologisch geschulten Auftraggeber in das Programm hineingelegt hatten und andererseits mit dem Erleben der Laienwelt mitfühlen . . . Der Künstler befand sich also in einer genau bezeichneten Situation. Man sollte daher nicht mit der Vorstellung eines von autonomen Künstlern bestimmten stilhistorischen Geschehens arbeiten, sondern sollte den Begriff der Situation einführen . . . Eine solche Betrachtungsweise führt es mit sich, daß der einzelne Kunstgegenstand nicht nur als isoliertes Artefakt (oder als Artefakt in einer Reihe ähnlicher Artefakte) auftritt, sondern als lebendiger Teil einer Lebenssituation und Lebensfunktion, eben jener Situation, in der es entstand“ (G. Paulsson: Die zwei Quellpunkte der romanischen Plastik Frankreichs Toulouse und Cluny, S. 12). Was Paulsson hier im Hinblick auf die romanische Plastik sagt, gilt naturgemäß auch für den Bereich der Malerei. Wenn wir die von Paulsson geforderte Betrachtungsweise auf die Fresken von Naturns anwenden, dann wird — so scheint es dem Rezensenten — bei der Datierung der Langhausfresken von Naturns eine Tatsache wichtig, die Schrade erwähnt, der er aber keine besondere Bedeutung beimißt. Schrade schreibt über das dort verwendete Bildmotiv der Flucht des Apostels Paulus aus Damaskus (S. 14): „Den Theologen hat die Flucht Pauli übrigens sehr zu denken gegeben. So erörtert Bischof Hinkmar von Reims im Anschluß an Athanasius und Augustinus die Frage, ob der Christ aus einer Gefahr, in die er seines Glaubens wegen gerät, fliehen dürfe oder das Martyrium auf sich nehmen müsse. Paulus wird zum Kronzeugen dafür angerufen, daß der Christ fliehen dürfe, wenn ihn nur die Flucht für den Dienst an der Kirche zu erhalten vermag. Noch Jacobus de Voragine in seiner viel gelesenen *Legenda aurea* vertritt die gleiche Meinung. Dem Maler von Naturns lagen solche Spekulationen sicher ganz fern. Er stellt einfach die Flucht über eine Stadtmauer dar, wie sie damals unter Umständen selbst höchsten Personen nicht erspart blieb. So berichten, um nur ein Beispiel anzuführen, die karolingischen Reichsannalen zum Jahre 799 von Leo III., daß der Papst aus dem ihm feindlichen Rom floh,

indem sein Kämmerer Albinus ihn nächtens über die Mauer hinabließ.“ Wenn Schrade meint, dem Maler von Naturns hätten derartige Spekulationen ferne gelegen und er habe nur eine Flucht über eine Stadtmauer darstellen wollen, so ist das wenig überzeugend. Die Themen der Darstellung wurden dem Maler ja von seinem Auftraggeber vorgeschrieben. Die Flucht des Papstes auf die genannte Weise bewegte naturgemäß die Gemüter der Zeit. Und es ist durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß die Flucht des Papstes Leo III. im Jahre 799 der Anlaß der Darstellung der Flucht Petri in der Prokuluskirche zu Naturns gewesen ist. Die Diskussion um die Flucht des Papstes wäre demnach die Situation, aus der heraus das Fresko von Naturns erwachsen ist. Die Fresken von Naturns müßten also „um 800“ angesetzt werden, was auch im Rahmen der Datierung liegt, die am meisten vertreten wird.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Reformation

Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée au sein du Comité internationale des sciences historiques: *Bibliographie de la Réforme 1450—1648*. Premier fasc.: Allemagne. Pays Bas. Leiden (Brill) 1958. 136 S. brosch. hfl 9,—.

Das kirchengeschichtliche Komitee des internationalen Historikerverbandes hat eine neue Veröffentlichungsreihe organisiert, „*Bibliographie de la Réforme 1450—1648*“, deren erstes Heft 1958 erschienen ist. Man denkt also sofort an einen neuen „Schottenloher“, und damit wird die neue Bibliographie nicht nur für die Kirchenhistoriker im engeren Sinne, sondern ganz allgemein für die Geschichtswissenschaft, die sich mit der frühen Neuzeit beschäftigt, höchst wichtig. Besonders die deutsche Forschung wird im Prinzip ein solches Arbeitsinstrument dankbar begrüßen; denn an eine Weiterführung der monumental Bibliographie Schottenlohers ist auf absehbare Zeit ja kaum zu denken. Falls die neue Bibliographie Ähnliches leistete wie dieses nun leider schon nicht mehr den neuesten Forschungsstand repräsentierende Werk, würde eine Ergänzung und Weiterführung des Schottenloher sogar — einstweilen jedenfalls — überflüssig.

Die vorliegende internationale Bibliographie strebt nach zwei Seiten über die Ziele hinaus, die sich K. Schottenloher gesteckt hatte. Erstens ist der behandelte Zeitraum bedeutend weiter gefaßt. Schottenloher führte die Literatur für die Jahre 1517—1585 auf, überschritt also bewußt die Rankesche Periodengrenze von 1555 für die deutsche Reformationsgeschichte. Inzwischen hat die Historiographie begonnen, den größeren Zeitraum von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts kirchengeschichtlich als eine einheitliche Periode zu verstehen, als ein großes „Zeitalter der Reform“.¹ Diesem Ansatz genau entsprechend greift die *Bibliographie de la Réforme* also zeitlich viel weiter aus — ein erfreulicher Entschluß, der wohl die ungeteilte Zustimmung der Fachwelt finden dürfte; zu wünschen wäre vielleicht, daß diese Unter- und Obergrenze nicht zu starr als Periodengrenze genommen würde, sondern nur den Zeitraum bezeichnete, der auf jeden Fall erfaßt ist.

Weiterhin ist, wie bekannt, bei Schottenloher die außerdeutsche Geschichte nur am Rande, also nicht systematisch berücksichtigt. Daß indessen das geschichtliche Phänomen „Reform“ (also sowohl „Reformation“ = Glaubenspaltung und

¹ Vgl. H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*. Ein Versuch zur Klärung der Begriffe. Luzern 1946.

Entstehung der protestantischen Kirchen wie auch katholische Reform und Gegenreformation) ein gesamteuropäischer Vorgang war, wird heute nicht mehr bestritten. Schottenloher's Bibliographie bedürfte also nicht nur im zeitlichen, sondern auch im räumlich-thematischen Sinne einer Ergänzung und Erweiterung. Das will die neue Bibliographie faktisch leisten, da sie die außerdeutsche Forschung, die sich ja vornehmlich mit Themen außerhalb der „Reform“ in Deutschland beschäftigt, gleichwertig einbezieht.

Vorgelegt ist zunächst eine Zusammenstellung der in Deutschland und den Niederlanden 1940—1955 erschienenen Literatur. Aus der Vorankündigung auf dem Umschlagblatt erfährt man, daß entsprechende Listen für die in Belgien, Dänemark, den USA, in Irland, Italien und Norwegen erschienene Literatur der Jahre 1940—1955 bald herauskommen sollen und weitere derartige Zusammenstellungen noch folgen werden. Der Anfangstermin 1940 ist offensichtlich gewählt, um kontinuierlich an Schottenloher anschließen zu können.

Die Brauchbarkeit einer wissenschaftlichen Bibliographie ist zunächst von der unbedingten Zuverlässigkeit ihrer Angaben und — soweit das beabsichtigt ist — von der Vollständigkeit ihrer Titel abhängig. Der Bibliographie de la Réforme fehlt ein eigentliches Vorwort, welches den Benutzer über die Zielsetzung der Veröffentlichung genauer aufklärt. Aber zum Ersatz ist auf dem Umschlag angekündigt: „Cette oeuvre doit comprendre les publications de caractère scientifique parue dans les divers pays depuis le 1er janvier 1940 jusqu'au 31 décembre 1955, se rapportant aux événements survenus depuis 1450 jusqu'au 1648 et qui concernent la Réforme; ce mot est compris au sens le plus large du mot“. Ihr erklärtes Ziel heißt also erstens Vollständigkeit und zweitens möglichst weite Auslegung des kirchen- und geistesgeschichtlichen Begriffes „Réforme“.

Im Rahmen dieser Zielsetzung wird der Deutschland betreffende Teil (S. 1—83) allerdings mancherlei Wünsche nicht befriedigen. Der Bearbeiter ist Günther Franz. Er hat (vgl. S. 3) seine Bibliographie als Kompilation aus bereits vorliegenden anderen Bibliographien zusammengestellt. Dieses Verfahren hat zwar den Vorzug, daß relativ schnell gearbeitet werden kann. Aber es wird dabei der große Nachteil in Kauf genommen, daß Fehler und Unvollständigkeiten in den schon vorliegenden allgemeineren Bibliographien nicht ausgemerzt werden können. In der Tat ist denn auch der von G. Franz bearbeitete Teil der Bibliographie de la Réforme keineswegs vollständig, sondern weist ziemlich große Lücken auf. Das mag an einigen Stichproben verdeutlicht werden.

Während in dem die niederländische Forschung betreffenden Teil (S. 85—136) Hugo Grotius — ganz zu Recht, wie wir glauben — als in den Rahmen der Réforme gehörende Persönlichkeit behandelt wird und dementsprechend mit 23 Nummern vertreten ist, hat G. Franz in seinem Teil Veröffentlichungen über Grotius nicht aufgenommen. Daher fehlt bei ihm nicht nur die wissenschaftlich allerdings unbrauchbare Edition von De iure belli ac pacis, die W. Schätzle, Tübingen 1950 herausgebracht hat, sondern auch die wertvolle Untersuchung P. Ottenwälder, Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius, Tübingen 1950, während im Teil Pays Bas (unter Nr. 266) eine Paralleluntersuchung von niederländischer Seite (H. Fortuin, De natuurrechtelijke grondslagen van de Groot's volkenrecht, 's-Gravenhage 1946) aufgeführt ist. — Ein anderes Beispiel: Der Westfälische Friede soll offenkundig in dieser Bibliographie noch mit erfaßt werden. Demgemäß ist M. Braubach, Der Westf. Friede, Münster 1948, von G. Franz aufgenommen worden (Nr. 177). Die freilich weniger umfangreiche, aber doch auch gewichtige Studie von Kurt v. Raumer, Das Erbe des Westfälischen Friedens. Betrachtungen zu seiner 300. Wiederkehr, in: Pax optima rerum, herausgegeben von Ernst Hövel, Münster 1948, S. 73/97, fehlt dagegen. Überhaupt scheint die eben genannte Festschrift von G. Franz übersehen worden zu sein. Deshalb fehlt in seiner Bibliographie auch: P. Volk, Die kirchlichen Fragen auf dem Westfälischen Frieden, a.a.O. S. 99/135, während (Nr. 1335) G. Schmidt, Konfessionspolitik und

Staatsräson bei den Verhandlungen des Westfälischen Friedenskongresses über die *Gravamina Ecclesiastica*, in: *Archiv f. Reformationsgeschichte* 44 (1953), enthalten ist.

Auf der anderen Seite hätte der Begriff „*caractère scientifique*“ an einigen Stellen wohl etwas schärfer gefaßt werden dürfen. Bei L. Marcuse, *Ignatius von Loyola*, Hamburg 1956 (ro-ro-ro-Taschenbuch Nr. 185) muß man doch wohl fragen, ob das etwas mit historischer Wissenschaft zu tun hat; dieses Opus ist in der Bibliographie aufgeführt (Nr. 987); das zweifellos ernsthafte Buch von H. Becher, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens*, München 1951, fehlt dagegen. Es fehlt auch L. Petry, *Die Gegenreformation in Deutschland*, Braunschweig 1952, zweifellos eine „wissenschaftliche“ Darstellung, auch wenn sie auf Anmerkungen verzichtet, es fehlt R. Nürnberger, *Der Augsburger Religionsfriede*, in: *Zeitwende / Die neue Furche* 26 (1955) S. 607/614, während andere Aufsätze ähnlichen Charakters aus der gleichen Zeitschrift gebracht werden. Mag man bei kleineren Essays noch eine gewisse Auswahl des Bearbeiters zu akzeptieren bereit sein — womit freilich das Prinzip der Vollständigkeit schon aufgegeben ist! —, so wird man aber nur mit Bedauern feststellen, daß die epochemachende dreibändige Untersuchung von A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus*, Münster 1943, bei G. Franz fehlt. Das kann nicht Absicht, sondern nur ein Versehen sein, wirkt sich aber nun so aus, daß eines der wirklich bahnbrechenden Werke der deutschen Reformationsgeschichtsforschung, eine halbe Lebensarbeit von solchem Umfang, in der für die internationale Forschung bestimmten Bibliographie fehlt.

Bei systematischer Überprüfung ließe sich gewiß eine unverhältnismäßig große Liste der bei G. Franz fehlenden Titel anlegen. Bei einem Vergleich mit der von W. v. Loewenich, in: *Lutherforschung heute*, Berlin 1958, S. 162 ff. gebotenen Bibliographie über die deutsche Lutherforschung habe ich allein für Luther ca. 50 Titel gefunden, die bei G. Franz fehlen, aber eigentlich enthalten sein müßten. Mag sein, daß der eine oder andere dieser bei v. Loewenich angeführten Titel mehr systematisch-theologisch als kirchengeschichtlich einzustufen wäre. Insgesamt aber wird die Brauchbarkeit der von G. Franz bearbeiteten Bibliographie ernsthaft in Frage gestellt, wenn bei einer kurzen, stichprobenartigen Nachprüfung schon solche Lücken ermittelt werden mußten. Daß man auch bei einer Bibliographie nicht mehr als das Menschenmögliche erwartet und verlangt und daher Versehen und Irrtümer konzediert, solange sie sich in angemessenem Rahmen halten, ist selbstverständlich. Über die Druckfehler und die Unvollständigkeiten innerhalb eines Titels wird also niemand mit dem Bearbeiter rechten wollen.

Ob der die niederländische Publikationen behandelnde Teil der Bibliographie de la Réforme in puncto Vollständigkeit mehr leistet als der Deutschland betreffende, konnte im Rahmen dieser Anzeige nicht näher nachgeprüft werden. Allgemein gewinnt man dort den Eindruck größerer Zuverlässigkeit. Um der Einheitlichkeit des Ganzen willen wäre also eine verbesserte Auflage des Teils Deutschland in der vorliegenden Bibliographie dringend erwünscht, für die wissenschaftliche Brauchbarkeit wahrscheinlich sogar notwendig.

Bei einer solchen Neuauflage könnte dem Benutzer dieser Bibliographie vielleicht auch die Arbeit wesentlich erleichtert werden, wenn man sich entschließen würde, das Sachregister weiter zu untergliedern. Die vorliegende Veröffentlichung druckt alle Titel in rein alphabetischer Anordnung ab und bringt dabei im Teil Deutschland 1745, im Teil Pays Bas 1031 Nummern. Festschriftenbeiträge sind dankenswerterweise einzeln aufgeführt; bei Zeitschriftenaufsätzen ist meist auch der Verlagsort angegeben. Das ist für eine internationale Bibliographie wohl sehr zweckmäßig und begrüßenswert. Aber um die Fülle der Titel nun wirklich zu erschließen, scheint das Sachregister im Augenblick nicht optimal geeignet. Für den Teil Deutschland sind im Register 4 Hauptabschnitte vorhanden: Begriffe und Institutionen — Deutsche Länder und Städte — Ausland — Personen. Diese grobe Gliederung scheint durchaus zweckmäßig, aber innerhalb der einzelnen Haupt-

abschnitte sollte stärker untergliedert werden. Unbedingt notwendig wäre das z. B. bei „Personen“ sub voce Luther, für den ohne jede weitere Untergliederung über 200 Nummern angeführt sind. Welche Mühe wird also vom Benutzer verlangt, der doch wohl nur selten wissen will, was G. Franz überhaupt an Luther-Literatur aufgeführt hat, sondern zu spezielleren und konkreten Fragen der Lutherforschung die Literatur der Jahre 1940—1955 sucht. Grundsätzlich scheinen mir die etwas über 30 Untertitel im Hauptabschnitt „Institutionen und Begriffe“ kaum ausreichend, um tatsächlich die Fülle der Themen dem Benutzer adäquat zu erschließen. Auch hier sind einige Unebenheiten nicht beseitigt. Ich bringe nur zwei Beispiele: Die Untersuchung L. Grane, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 53 (1956) ist im Register unter dem Schlagwort „Spätmittelalter“ zu suchen, während G. Ott, Recht und Gesetz bei Gabriel Biel, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 28 (1952) unter „Gabriel Biel“ zu finden ist. Der Titel Nr. 4 (G. Aders, Die Beschlagnahme der Kirchenschätze im rechtsrheinischen Kleve im gelderschen Erbfolgekrieg 1543, in: Düsseldorfer Jahrbuch 45 (1951), der für das Problem der Konfessionsbildung ungewöhnlich interessantes und aufschlußreiches Material verwendet hat, ist im Register gar nicht aufgeführt.

Zusammenfassend wird man also sagen müssen, daß diese neue Bibliographie nur im Prinzip vorbehaltlos begrüßt werden kann. Wir haben einleitend gefragt, ob hier ein neuer Schottenloher entstehe. Nicht Ersatz, sondern Weiterführung des Schottenloher kann die neue Bibliographie de la Réforme durchaus bieten, wenn sie ähnlich sorgfältig und überlegt gearbeitet wird wie Schottenlohers mustergültiges Werk. Die Forschung bedarf dieser Ergänzung Schottenlohers dringend. Der Plan des kirchengeschichtlichen Komitees des Internationalen Historikerverbandes scheint gut zu sein. Was jetzt noch erreicht werden muß, ist die Verwirklichung dieses Planes. Dafür genügt das vorliegende Heft noch nicht. Es würde aber die Forschung, die zuverlässiger Arbeitsmittel nicht entbehren kann, wesentlich erleichtern und befruchten, wenn eine — Schottenloher qualitativ gleichwertige — Bibliographie der Reformzeit auf internationaler Basis erstellt würde. Wenn man das wirklich wollte — dazu brauchte man freilich Zeit, Geduld und Mühe; aber das lohnte sich wohl: *magnarum rerum tarda sunt semina*.

Bonn

Konrad Repgen

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 10. Band, 1. Hälfte. Weimar (Böhlau) 1956. XV, 590 S. brosch. DM 55,—. — 2. Hälfte, ebda, 1957. CI 349 S. brosch. DM 50,—.

Von den noch ausstehenden Bänden der Weimara liegt der 10. Band der Abteilung Deutsche Bibel in zwei Teilen vor, wie schon der 2. Teil des 9. Bandes bearbeitet von Hans Volz. Der erste Teil enthält das Buch Hiob und den Psalter, der zweite die Salomonischen Bücher, die ausführliche Einleitung des Herausgebers und einen Anhang von über hundert Seiten, in dem Einzelfragen erörtert werden. Das Interesse des Lesers haftet naturgemäß vor allem am Psalter. Mit Recht ist der Herausgeber hier von dem üblichen Verfahren abgewichen, nur die erste und die letzte Fassung des Textes abzudrucken; er hat hier vielmehr die Revision von 1531 ganz wiedergegeben und zwischen der ersten und dieser Rezension die Abweichungen der dazwischen liegenden Ausgaben in vier Spalten notiert. Mit Hilfe zweier notgedrungen freilich etwas schwierig zu überblickenden Apparate (die Erklärung der Abkürzungen und Siegel steht erst II, S. XCVII, ohne daß im Inhaltsverzeichnis darauf hingewiesen wird) läßt sich jetzt die ganze Übersetzungsarbeit Luthers an den Psalmen übersehen. In den Einleitungen hat der Herausgeber fünf Wittenberger Drucke neu verwerten können und eine Psalterausgabe (von 1525) rekonstruiert. In den Beigaben findet man Luthers Vorrede zu dem Neuburger Psalter (1545), seine Vulgatakorrektur [das Psalterium translationis veteris correctum (1529 und 1537)] und die handschriftlichen Eintragun-

gen in seine beiden hebräischen Handexemplare. Die Eintragungen in dem hebräischen Psalter auf der Bibliothek zu Parma, die W. Köhler zuletzt geprüft hat, erwiesen sich jetzt als nicht von Luthers Hand herrührend und stehen nicht im Zusammenhang mit Luthers Übersetzungstätigkeit (II, 310; 319). In der Darbietung der Texte, der Varianten und des übrigen Materials sind die beiden Bände ein nicht mehr zu übertreffendes Muster moderner Editionsarbeit; in der Verwertung der Literatur ist unmöglich Scheinendes geleistet worden. Der Herausgeber hat damit eine Arbeit vorgelegt, die ich nur bewundern kann und wie sie außer ihm unter den gegenwärtig lebenden Lutherforschern kaum ein anderer hätte tun können.

Bonn

Ernst Bizer

Walther Köhler: *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. II. Band: Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536.* Herausgegeben von Ernst Kohlmeier und Heinrich Bornkamm (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. VII). Gütersloh (Bertelsmann) 1953. XII, 525 S. und Register, brosch. DM 38.—.

Daß dieses Werk in der ZKG erst jetzt zur Anzeige kommt, ist ein unverzeihlicher Fehler des Rezensenten. Mehr als einer kurzen Anzeige bedarf es jedoch angesichts des allgemein bekannten ersten Bandes nicht. Die Anlage des Ganzen entspricht diesem völlig; der Verfasser sagt dazu in dem noch von ihm selbst (1943) verfaßten Vorwort, er habe „den vorliegenden zweiten ganz nach der Art“ des ersten „gestaltet, auch, trotz der Ungunst der Zeiten, in der früheren Ausführlichkeit und in dem Bestreben, auch die kleinen und kleinsten Trabanten der beiden oder besser drei Hauptkämpfer, Luther, Zwingli und Bucer, in ihren Schriften und brieflichen Äußerungen zu Worte kommen zu lassen. Es sollte in alle Winkel geleuchtet werden, um diesen Abendmahlsstreit über die Vergänglichkeit eines Theologengezänkes hinaus als einen Faktor der Reformationsgeschichte erscheinen zu lassen“. Die Arbeit der beiden Herausgeber beschränkte sich auf die Nachprüfung des Manuskripts und die technische Durchführung des Drucks.

Hier wird nun in der Tat mit unermüdlicher Geduld und unübertroffener Sachkenntnis „in alle Winkel geleuchtet“, ohne daß dabei der Zusammenhang des Ganzen verloren geht. Dieses Ganze ist ein Stück reformationsgeschichtlicher Forschungsarbeit, das in Jahrzehnten ausgereift und in seiner Art vollendet ist. Mein Versuch von 1940 verhält sich dazu wie eine Skizze zu einem ausgeführten Bild, wobei der Maler die Skizze mit freundlicher Nachsicht und gelegentlichen Korrekturen bestehen ließ.

Es bleibt freilich die Frage nach der historischen und dogmatischen Wertung der Konkordie. Köhler möchte nicht von einem „Nachgeben“ Luthers sprechen, wie ich es getan habe. „Vielmehr hat er sein Bekenntnis in die Artikel hineinge-deutet. Man muß stark unterstreichen, daß die Anerkennung von Augustana und Apologie in ihnen ausgesprochen ist, und zwar restlos („in allen Artikeln“)“ (S. 455). Luther sah also „sein“ Bekenntnis garantiert. Deshalb möchte Köhler auch nicht, wie ich es getan habe, von einer „Einigung bei klar gesehenen Differenzen“ sprechen; „diese Differenzen waren weder ausgeglichen noch klar gestellt, vielmehr vertuscht“ (S. 455), und brachen wieder auf, sobald man die Artikel interpretieren mußte. Trotzdem kommt auch Köhler zu dem Schluß: „Ich würde auch meinerseits (zustimmend zu Bizer) nicht sagen, daß die Konkordie ‚auf einem gegenseitigen Mißverständnis beruhte‘, umso kräftiger aber die ‚Zweideutigkeit‘ betonen“, fährt aber fort: „Bucer hat ein Auge zugedrückt, nicht Luther. Ohne daß man Bucer Unehrlichkeit vorwerfen könnte“ (S. 455). Daß die Konkordie zweideutig war, wird niemand bestreiten wollen; daß aber Luther die verbleibende Differenz nicht gesehen habe, scheint mir auch jetzt noch unglaublich; er hat wohl gewußt, daß es sich nur um eine „angefangene Einigkeit“ handelte, die erst noch

zu einer „rechten, gründlichen, beständigen“ werden sollte (vgl. S. 457). Mir scheint, daß man darum doch von einem Nachgeben Luthers reden muß, freilich nicht in dem Sinn, daß er etwas preisgegeben hätte, aber doch sofern er sich nun mit diesem Bekenntnis zufrieden gab und den früheren Gegnern darauf die Bruderhand reichte, was er in Marburg nicht getan hatte.

Auf die innere Problematik der Sache geht Köhler in einem Schlußabschnitt über die „religiös-dogmatische Wertung“ der Konkordie ein (S. 519 ff.). „Beide Teile stehen unter dem vorgefaßten dogmatischen Zwang, daß die erste Abendmahlsfeier über die Zeitbedingtheit hinausreicht und eine kirchlich-normative Handlung darstellt“; „Christus erscheint selbst als der Normaldogmatiker, der damals die rechte Abendmahlslehre diktiert hat“, — eine Vorstellung, die die Zwinglianer immer wieder auf das Gedächtnismahl geführt hat, weil die Realpräsenz im lutherischen Sinn beim ersten Abendmahl nicht vorstellbar ist. Dann hat sich der ursprüngliche Gegensatz erweicht; die Zwinglianer kommen von der Kontemplation ausgehend doch zu einer Gegenwart Christi, für die freilich der Glaube konstitutiv bleibt, während Luther auf der andern Seite bestrebt ist, das „kapernaitische“ Mißverständnis auszuschalten. Man spricht auch in Wittenberg von einer geistlichen Niesung, die nur „durch das geistliche Subjekt“ vollzogen werden kann, sodaß auch hier „der objektive Rahmen aufspringt“. Die Schwierigkeit lag nun am Begriff des Leibes. Die Zwinglianer reden eigentlich bloß von der Gegenwart Christi als Person und meinen die der Gottheit, während Luther „nie ganz vom Physischen losgekommen“ ist. „Es griff in diesem Gedankenbündel alles ineinander, und doch sprangen immer wieder die Grundgegensätze heraus: bei Luther das Standpunktnehmen im obiectum, bei den Zwinglianern im subiectum“ (S. 523). Bucer half sich nun mit dem unklaren Begriff der unio sacramentalis und betonte den Schweizern gegenüber, daß das keine natürliche oder kreatürliche Verbindung bedeute, Luther gegenüber die damit gegebene Einheit von Element und Sache. „Beides war richtig, aber eine ‚Union‘ war es nicht“ (S. 524). Köhler schließt, man könne beiden Teilen „den Vorwurf nicht ersparen, daß sie sich auf die Wendigkeit der Formeln zu bereitwillig eingelassen haben, wird ihnen aber zugute rechnen, daß es wirklich aus dem Verlangen nach Einheit heraus geschah. Sie haben allesamt den Wert des Buchstabens übersteigert und dadurch Bucer in sein unglückliches Jonglieren hineingetrieben“, während er doch durchaus den Blick für das Wesentliche hatte. Dabei sollten die Zwinglianer „in ein Gewand gesteckt werden, das nicht auf sie zugeschnitten war“, während Bucer Luther sozusagen entgegen ging.

Dies ist gesagt im Blick auf die Schweizer. Ich glaube, daß es richtig gesehen ist, obwohl Köhler sich mit diesen Ausführungen gegen mich zu wenden scheint. Solange und weil dieser grundsätzliche Unterschied bestand, mußte die Konkordie scheitern. Sie ist in der Tat keine Union zwischen Luther und den Zwinglianern, wenn diese Zwinglianer bleiben wollen. Wenn sie das wollen, so kann es keine Union geben; sie würde die Zerstörung der lutherischen Lehre vom Wort Gottes bedeuten und damit das Ganze seiner Lehre verderben. Aber darum ist die Konkordie von 1536 doch nicht wertlos für unsere heutige Situation. Die Verhandlungen zeigen die beiderseitigen Anliegen und sie zeigen, daß Luther nachgeben konnte, allerdings auch das Maß seines Nachgebens. Sie zeigen schließlich, daß die Verhandlungen nur als Lehrverhandlungen geführt und die Konkordie nur als Lehrabkommen geschlossen werden können. Nicht zustimmen kann ich darum Köhlers resigniertem Schluß: „Die Schweizer hatten etwas anderes zu bieten“, nämlich eine Einigung im Profanen und „zu Schirm Leuten, Landen, gemeiner Gerechtigkeit und der Summ des Glaubens etc., in denen wir einig sind“. Sollte diese Einheit nicht verheißungsvoller sein als der Versuch einer Wiederbelebung der Wittenberger Konkordie, die doch nie eine wahre Konkordie war?“ (S. 525). Nicht als ob wir heute das Ergebnis von 1536 einfach übernehmen könnten; so scheint Köhler die Absicht meiner Arbeit verstanden zu haben (S. 519). Wohl aber so, daß wir den Weg und das Verfahren von damals bei der uns heute ge-

stellten Aufgabe nicht aus dem Auge lassen können. Mir scheint darum der aktuelle Wert von Köhlers Buch größer zu sein als sie ihm selbst, der seinen Zwinglianismus nirgends verbirgt, erschienen ist. Ein sorgfältiges Studium dieses großen Werkes kann heute beiden Teilen nur gut tun.

Bonn

Ernst Bizer

Irmgard Höß: *Georg Spalatin. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation.* Weimar (Böhlau) 1956. XVI, 467 S. mit Titelbild und 6 Tafeln. Geb. DM 27.—.

Daß Spalatin erst jetzt seine Biographie bekommen hat, ist nicht zufällig. Er „wirkte teils hinter den Kulissen, teils in Zusammenarbeit mit den Wittenberger Reformatoren beim organisatorischen Aufbau der neuen Kirche“; das Eindringen in beide Tätigkeitsgebiete erfordert „eine subtile Kleinarbeit an den schier unerschöpflichen Beständen des Ernestinischen Gesamtarchivs im Thüringischen Landeshauptarchiv zu Weimar und zahlreicher anderer Archive“ (S. XI). Diese Arbeit hat die Verfasserin zum ersten Mal systematisch auf sich genommen und hat die archivalischen Fundstellen der benützten Dokumente sorgfältig verzeichnet. Jeder, der sich mit den Quellen beschäftigt, wird hier dankbar ihre Hinweise verwerten. Zur Bibliographie der gedruckten Schriften Spalatins hat übrigens Hans Volz in der Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie V, S. 83—119 einen wesentlichen Nachtrag geliefert und „ohne Anspruch auf absolute Vollständigkeit“ zu den 29 von Höß aufgeführten Schriften nicht weniger als 20 weitere hinzufügen können; hier sind die Titel präzisiert und wird auch auf die Nachdrucke hingewiesen.

Als Ganzes ist das Buch freilich etwas breit geraten. Das beruht nicht nur auf dem aner kennenswerten Bestreben nach Vollständigkeit bei der Verwertung ihrer Quellen. Für die Entscheidungsjahre der Reformation „weitet sich“, wie der Klappentext sagt, „die Darstellung zu einer indirekten Lutherbiographie aus“, ja zu einer Gesamtdarstellung der Reformationsgeschichte. Dies bringt mit sich, daß viel längst Bekanntes und nur indirekt mit der Person Spalatins Verbundenes breit erzählt wird, ohne daß dabei eigene Forschungen oder neue Ergebnisse ans Licht kämen, auch wenn durch den Zusammenhang gelegentlich neues Licht auf bekannte Fakten fällt. Das wichtigste Problem, das Verhältnis zu Luther und zum Kurfürsten wird nicht eigentlich gelöst. Im Verhältnis zu Luther erscheint Spalatin durchaus als der Empfangende, freilich auch als der immerfort zur Mäßigung Mahnende, dem die Linie des Erasmus näher läge als die Luthers; wie er Humanismus und Reformation in seiner Person ausgeglichen hat, wird nicht deutlich. Hinsichtlich des Verhältnisses zum Kurfürsten will die Biographie zeigen, „wie weit Kalkoffs Urteil, Spalatins Einfluß sei gering gewesen, der Revision bedarf; sie wird zeigen, daß neben dem starken Einfluß, den Spalatin auf den Kurfürsten ausgeübt hat, durchaus noch Raum bleibt für dessen selbständige Stellungnahme zu sehr entscheidenden Fragen der reformatorischen Bewegung“ (S. XI, Anm.). Aber eben das wird nun weniger gezeigt als behauptet, vermutlich weil das Quellenmaterial so beschaffen ist, daß es darüber kaum Genaues erkennen läßt. Die Verfasserin ist aber der Gefahr nicht entgangen, die Hand Spalatins auch da entscheidend am Werk zu sehen, wo er allenfalls Ratgeber gewesen ist, und wo sein Einfluß auf die Entscheidung nicht feststellbar ist. Ich notiere z. B.: Bei der Übereinkunft des Kurfürsten von Sachsen mit Trier „dürfte wieder Spalatins Rat eine Rolle gespielt haben. Einen besseren Schutz für den Freund hätte er sich gar nicht ausdenken können“ (S. 155). Aber hat er ihn sich wirklich ausgedacht? Ist es nicht zu viel gesagt, wenn es heißt, daß „von seinem Rat“ „nicht nur das Schicksal des Freundes, sondern letztlich das Geschick des Kurfürstentums Sachsen“ abhing (S. 166)? Oder ist es bewiesen, daß auf dem Reichstag von Worms Spalatin „die eigentlich treibende Kraft“ war (S. 189)? Ist es sicher, daß die Instruktion des Kurfürsten an den Eisenacher Amtmann über die Rückkehr Luthers von der Wartburg „nur das

Ergebnis dauernder Rücksprachen (des Kurfürsten) mit Spalatin gewesen sein kann" (S. 219), daß seinem Einfluß „die Haltung zu verdanken war, die der Kurfürst nun (nach der Rückkehr) Luther gegenüber einnahm" (S. 220)? Die Möglichkeit, daß er nur erhaltene Direktiven ausgearbeitet und ausgeführt hat, ist jedenfalls durch das mitgeteilte Aktenmaterial nicht ausgeschlossen und liegt eigentlich bei seinem Charakter und bei seinem fortdauernden Verhältnis zu Erasmus (vgl. S. 262) nicht allzu fern. Als theologischer Denker bekommt Spalatin keine scharfen Konturen. Dagegen erhält man aus seiner Altenburger Zeit und über seine Tätigkeit bei der Visitation einige neue Erkenntnisse. Mir scheint der Wert des Buches mehr in den mitgeteilten Einzelheiten zu liegen als in der Bewältigung der großen Probleme.

Bonn

Ernst Bizer

Karl Reinerth: *Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 173, Jhg. 61, H. 2). Gütersloh (Bertelsmann) 1956. 56 S., brosch. DM 4.80.

Klaus Burba: *Die Christologie in Luthers Liedern* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 175, Jhg. 63, H. 1). Gütersloh (Bertelsmann) 1956, 72 S., brosch. DM 5.80.

Das erste dieser beiden Hefte aus den „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“ wird von H. Bornkamm eingeführt als die Fortsetzung einer „Reihe von knappen Darstellungen der Reformation außerhalb des deutschen Reiches“, „die weiterzuführen schon seit längerer Zeit geplant war“. Paul Philippi gibt im Vorwort kurz Auskunft über den Gang der siebenbürgischen Reformationsgeschichtsschreibung, deren letzter Abschnitt gekennzeichnet ist durch die Namen Oskar Netoliczka, Karl Reinerth, Karl Kurt Klein und Erich Roth. Die vorliegende Schrift will als eine „vorläufige Zusammenfassung“ von den bisherigen Ergebnissen dieser neueren Forschung Kenntnis geben, wobei freilich die Arbeiten des verstorbenen Erich Roth („Der Durchbruch der Reformation in Siebenbürgen“, Göttinger phil. Dissertation 1943; „Die Reformation in Siebenbürgen“, Teil II, Göttinger Habilitationsschrift, beide nur in Maschinschrift; „Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen. Göttingen 1954) außer Betracht bleiben mußten. Roth hat die Reformation des Honterus als eine Reformation nach dem Schweizer Vorbild gezeichnet; die *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum* in Transsylvania von 1547 bedeutet ihm einen Kompromiß einer lutherisch-bürgerlichen Partei mit der schweizerisch gerichteten *Reformatio ecclesiae Coronensis* von 1543. Reinerth dagegen zeichnet Honterus als einen freilich vorwiegend humanistisch bestimmten Gelehrten, der aber unter dem Einfluß des Schriftprinzips gerade in der Abendmahlslehre zu Luther getrieben wurde. Den Schlüssel zum Verständnis der inneren Entwicklung Honterus bildet ihm die Reise des Kronstädters Valentin Wagner nach Wittenberg und sein dortiger Studienaufenthalt im Jahr 1542. Was Roth aus dem Schweizer Vorbild erklärt, führt Reinerth auf den Einfluß Melancthons zurück. Die Kontroverse läßt sich ohne genaue Kenntnis des Materials nicht entscheiden. Sie ist aber von allgemeinem Interesse, weil dahinter das größere Problem der Stellung Melancthons in der Geistesgeschichte der späteren Reformationszeit sichtbar wird.

Die Schrift Klaus Burbas, eine Dissertation aus Münster, will die Lieder Luthers in ihrer chronologischen Reihenfolge auf das in ihnen enthaltene Christusbekenntnis hin abhören. Dabei ergeben sich einige bemerkenswerte Erkenntnisse, wie z. B. der Vergleich des Liedes „Gelobet seist du Jesus Christ“ mit dem Hymnus des Fortunatus „Agnoscat omne saeculum“, die Beziehung des Christusnamens „Herr Zebaoth“ (nach Th. Knolle) als „Amtsbezeichnung“ Christi auf die Trinität (S. 53), die Beziehung späterer Lieder auf den Zwinglianismus. Die Abgrenzung des Lutherliedes gegen das Lied Thomas Münzers ist sehr eindrucksvoll durchgeführt. Der Verfasser empfindet auch, daß Lieder eine andere Behandlung

erfordern als andere schriftliche Quellen; er kann trotzdem natürlich nicht anders als sie mit Hilfe anderer Quellen, besonders gleichzeitiger Predigten zu interpretieren. Er tut gewiß recht daran; Luthers Lieder sind ganz gewiß auch „Theologie“. Es ist ein Verdienst der Arbeit, daß sie hier als solche behandelt werden; „Luthers Arbeit am Kirchenlied mündet ein in den Katechismus“ (S. 58). Dennoch begegnen etliche begriffliche Unschärfen. Wenn der Verfasser aus Luthers Predigt am Palmsonntag 1524 (WA 15, 438 und 17II, 246) zitiert: „Evangeliū nihil aliud est quam absolutio“ und behauptet, daß Luther dabei „offenbar auch an das Gemeindelied“ denke und weiter folgert, das zunächst personhafte Verhältnis des Menschen zu Gott sei „letztlich sakramental bestimmt“ (S. 37) so dürfte der Begriff „sakramental“ hier nicht ohne weitere Erklärung stehen bleiben. Wenn es nachher zu dem Lied „Jesus Christus unser Heiland“ heißt: „Demnach ist die Absolution allein gestellt auf das Werk Jesu Christi“ (S. 39), so ist das Gemeinte nicht gerade deutlich. Im Vorwort heißt es, die Bedeutung der Taufe für die Christologie habe den Verfasser überrascht; aber S. 43 f. scheint mir dann doch die Beziehung auf die Taufe etwas gewaltsam hergestellt worden zu sein. Viel eindrucksvoller als die Beziehung zwischen Taufe und Christologie scheint mir die Beziehung derselben zum „Wort“ zu sein, in dem „das Reich Christi gegenwärtig ist“ (S. 55). „Sein Wort, das ist seine Gewalt — ja, so wahr das Wort Fleisch ward — ist auch Christus selbst in seiner Leiblichkeit zur Rechten Gottes“ (S. 55). Daß dieser Beziehung nicht nachgegangen wird, empfinde ich als den Mangel der Arbeit. Von da aus ließe sich dann wohl auch das begreifen, was der Verfasser mit „sakramental“ gemeint hat.

Bonn

Ernst Bizer

Hansjörg Sick: *Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments* (= Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik 2). Tübingen (Mohr) 1959. IV, 156 S. Brosch. DM 15.60.

Das theologische Lebenswerk Melanchthons ist in erster Linie durch seine systematische Arbeit bestimmt. Es ist daher kein Wunder, daß infolge dieser hinreichend bekannten Tatsache die Melanchthon-Forschung der exegetischen Arbeit des Magister Philippus bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Diese Lücke aber möchte die vorliegende Arbeit schließen, indem sie Melanchthons Auslegung des Alten Testaments und deren hermeneutische Grundlagen eingehend darstellt. In 3 Hauptteilen, die sowohl nach sachlichen wie auch nach chronologischen Gesichtspunkten voneinander abgegrenzt sind, gibt Vf. einen nahezu lückenlosen Überblick über die Arbeit M.s am AT.

Im ersten Abschnitt „Die Anfänge der alttestamentlichen Auslegung Melanchthons bis 1525 und ihre Wandlungen in den folgenden Jahren“ wird sehr klar herausgearbeitet, wie stark M.s Exegese in den 20er Jahren (Genesis-Kommentar von 1523, Paroimiai-Erläuterungen von 1524) von der reformatorischen Neuentdeckung beeinflusst ist. Ganz ähnlich wie bei Luther wird die allegorische Deutung stark eingeschränkt und das Auslegungsschema des 4fachen Schriftsinns ganz abgelehnt. Wenn auch Wortsinn und geistliche Deutung vielfach noch auseinander klaffen, so beruht diese Doppelheit nicht wie bei Origenes „auf dem Gegensatz von Körper und Geist“, sondern die Wirklichkeit der spiritualia, bei deren Darstellung M. den Wortsinn überschreitet, „ist die der Vernunft verborgene Wirklichkeit des Glaubens“ (S. 27). Dies alles ist nach Ansicht des Vf.s Ausdruck einer völligen Übereinstimmung mit Luther (S. 30 f.), die erst nach 1525 u. a. durch die Preisgabe der Prädestination (S. 32 ff.) und durch Ansätze zur natürlichen Theologie (S. 35 ff.) gefährdet wird. Diese theologische Abwendung von Luther wird anhand der späteren Paroimiai-Auslegungen von 1529 und 1555 aufgezeigt.

Der zweite Abschnitt („Rhetorik und Dialektik im Dienste der Auslegung des Alten Testaments, dargestellt auf Grund der Rhetorik Melanchthons aus dem Jahre 1531“) beschäftigt sich eingehend mit den hermeneutischen Grundsätzen, die

für M.s Exegese in der ‚secunda aetas‘ (ca. 1530—1540) charakteristisch sind. Lag im ersten Abschnitt der Akzent stärker auf den theologischen Voraussetzungen, so sucht Vf. hier die einzelnen methodischen Grundsätze und ihre Bedeutung für die Auslegung darzustellen. Die methodische Funktion der dogmatischen Loci, das dialektische Schlußverfahren und die Behandlung der verschiedenen Redefiguren (Allegorien) und Redeformen werden bis in das Detail erklärt und mit praktischen Beispielen aus at.lichen Kommentaren M.s belegt. Theologisch interessant ist dabei die Feststellung, daß nach M. „eine völlige Einheit und Übereinstimmung zwischen AT und NT hinsichtlich ihres Zeugnisses“ besteht (S. 56). Die Unterschiedenheit liegt lediglich darin, daß „das AT.. Christus als den kommenden, das NT.. ihn als den bereits erschienenen“ bezeugt (S. 57 f.). Diese Sicht der Dinge hängt sehr eng damit zusammen, daß die Exegese M.s primär von dem durch die dogmatischen Loci vermittelten Vorverständnis bestimmt ist, das er von vornherein an den Text heranbringt, bzw. in ihn hineinlegt. „Das Gleichgewicht zwischen Text und loci verschiebt sich zugunsten der letzteren“ (S. 60).

Der dritte Abschnitt (‚Die Kirche als Ort der Vergegenwärtigung des Wortes Gottes‘) stellt die at.liche Exegese unter dem Stichwort dar, das für dieses letzte Stadium der melanchthonischen Theologie typisch ist: unter dem Thema der Kirche. Vf. zeigt, daß nach M. die Kirche schon in der Zeit des Alten Bundes bestand und daß M. infolgedessen zu allen Einzelfragen der Ekklesiologie (z. B. die Kennzeichen der Kirche, Kirche und Staat, die Kirche und ihre Sakramente) in der Exegese des ATs Stellung nehmen kann (S. 82 ff.). Durch dieses die ganze Heilsgeschichte von Adam bis zur Gegenwart übergreifende Verständnis der Kirche hat M. zugleich den hermeneutischen Schlüssel zur Vergegenwärtigung der at.lichen Botschaft, etwa in dem Sinn: Was der Kirche im AT gesagt ist, gilt auch der Kirche in der Gegenwart, weil es sich um ein und dieselbe Gemeinde, um den einen Leib Christi handelt (S. 124 ff.).

Man muß dem Vf. bescheinigen, daß er das vorhandene Quellenmaterial der melanchthonischen Auslegung des AT.s sehr umsichtig und in großer Vollständigkeit ausgewertet hat. Darüber hinaus bilden die analysierten hermeneutischen Grundsätze nicht nur Regeln für die Exegese des AT.s, sondern für M.s Auslegungstätigkeit überhaupt, so daß die Arbeit eigentlich auch überschrieben werden könnte ‚Melanchthon als Ausleger der Heiligen Schrift‘. Gerade bei der engen Zusammenschau von AT und NT durch M. können fast alle theologischen Aussagen, die Vf. ausschließlich M.s Kommentaren zum AT entnimmt, auch aus den Arbeiten zum NT belegt werden, so daß eine Untersuchung über M. als Ausleger des NT.s etwa nicht so viel Neues bringen könnte. Und — so kann man fortfahren — dieselben Gedanken kehren ohne nennenswerte Unterschiede, nur in größerer Klarheit und Vollständigkeit, in den systematischen Schriften M.s wieder.

An dieser Stelle erhebt sich freilich eine grundsätzliche Frage: So verdienstvoll es ist, daß die eingangs erwähnte Lücke in der M.-Forschung geschlossen wird, stellt sich nicht am Ende heraus, daß die Lücke so groß gar nicht war, weil die Auslegung M.s viel stärker als etwa bei Luther oder Calvin mehr oder weniger schlecht verhüllte Dogmatik ist? Wird nicht durch diese Arbeit die communis opinio, daß M. eben der Systematiker der Wittenberger Reformation ist, indirekt völlig bestätigt? Dann könnte man M. doch nur in Anführungsstrichen als „Ausleger“ bezeichnen. Doch richtet sich diese Frage nicht in erster Linie an den Vf., denn ihm war das Thema durch die Ausschreibung für eine Preisarbeit vorgegeben (S. II).

Zwei kritische Bemerkungen, die mehr ins einzelne gehen, seien noch gestattet. Zunächst: Kann man wirklich so, wie es Vf. tut, von einer völligen Übereinstimmung der at.lichen Exegese bei Luther und M. vor 1525 reden? Dem Vf. scheint die Dissertation von W. Neuser (Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons, Göttingen 1950, inzwischen gedruckt Neukirchen 1957) entgangen zu sein. Diese Arbeit, die gerade die Rhetorik und Dialektik besonders beachtet, sollte doch,

auch nach Abzug mancher Überspitzungen, eine naive Gleichsetzung der Haltung von M. und Luther in den Jahren 1521 ff. unmöglich machen. Damit ist der zweite Punkt schon berührt: Vf. nimmt nur selten auf Literatur über M. Bezug und fast nie setzt er sich kritisch mit ihr auseinander. Das mag damit zusammenhängen, daß die Arbeit ein unerforschtes Gebiet behandelt. Aber gerade bei einem solch strengen Systematiker wie M. gibt es kein theologisches Teilgebiet, das nicht eine innere Beziehung zu den zentralen Themen seiner Theologie hätte. Deshalb kann eine wirkliche Lücke, die eine historisch unbefriedigende Einseitigkeit in der Gesamtbeurteilung M.s bedingt und nicht nur eine formale Unvollständigkeit darstellt, nur in eingehender Auseinandersetzung mit der bisher geleisteten Forschung beseitigt werden.

Kaufbeuren

A. Sperl

Hans Denck: *Schriften*. 1. Teil. Bibliographie von Pfarrer Georg Baring (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXIV, Quellen zur Geschichte der Täufer VI, I. Teil). Gütersloh (Bertelsmann) 1955. 68 S. Brosch. DM 5.—.

Das Geleitwort der Täuferakten-Kommission zu diesem Heft berichtet über den damaligen Stand der 1951 beschlossenen Denck-Ausgabe. „Es erwies sich als zweckmäßig, die Durchführung zwei Bearbeitern anzuvertrauen, Herrn Pfarrer Baring in Dissen (Teutoburger Wald) und Herrn Pfarrer i. R. Walter Fellmann in Mönchzell (Kreis Heidelberg)“, von denen der erste die Bibliographie, der zweite die Texte bearbeiten sollte. Die vorgelegte Bibliographie, die also in einer erstaunlich kurzen Zeit fertig geworden ist, soll „in ihrer nüchternen Darstellung des vorhandenen Materials und seiner Fundorte“, die wissenschaftliche Grundlage geben für die weitere Forschung über diesen kaum 30jährig 1527 verstorbenen tiefsinnigen Denker der Reformationszeit . . .“. Die Einleitung gibt „Allgemeines“ über die seitherige Denckforschung in der alten und der neuen Welt und behandelt die Schreibweise des Namens: er selbst hat sich Hans oder Johannes Dengk geschrieben; der Verfasser entscheidet sich dennoch für die üblich gewordene und seit 1526 in den Drucken bezeugte Form „Denck“; die Form „Denk“ hat „keine ältere Tradition“. Die Bibliographie weist sämtliche bekannten Drucke und noch erreichbaren Exemplare nach, gibt dazu die bibliographischen Angaben und untersucht die Echtheit und das Verhältnis der Drucke zu einander. Über das unmittelbare Interesse an Denck hinaus führen z. B. die Bemerkungen zu dessen Anhang zu der *Theologia Deutsch*, „Etliche Hauptreden“ (S. 40 ff.), mit Angaben zur Bibliographie der *Theologia Deutsch*. Die Auslegung des Propheten Micha „ist nur in zweiter Linie unter Dencks Schriften zu rechnen“ (S. 51); sie enthält seine Gedanken, aber nicht in der bei ihm gewohnten Form. Das Ganze ist gewiß keine ansprechende Lektüre und soll das ja auch nicht sein; das Detail kann nur ein Fachmann beurteilen; der Laie bewundert die Sorgfalt des gelehrten Verfassers und hofft, daß sein Werk sich als Hilfsmittel zur Erschließung der Schriften Dencks bewähren wird.

Bonn

Ernst Bizer

Ekkehart Fabian: *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1529—1531/33*. Brück, Landgraf Philipp von Hessen und Jakob Sturm. Mit archivalischen Beilagen und einer Brück-Bibliographie (= *Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte* 1). Tübingen (Ekkehart Fabian) 1956. 182 S., kart. DM 9.60.

Ekkehart Fabian: *Dr. Gregor Brück, 1557—1957. Lebensbild und Schriftwechselverzeichnis des Reformationskanzlers I. u. D. Gregor Heinze-*

Brück zu seinem 400. Todestage. Mit 2 Bildnissen (= Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 2). Tübingen (Ekkehart Fabian) 1957. 62 S., kart. DM 4.80.

Eberhard Mayer: Die rechtliche Behandlung der Empörer von 1525 im Herzogtum Württemberg. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des sogenannten „deutschen Bauernkriegs“. Mit archivalischen Beilagen, einem Einführungswort von H. E. Feine und einem Geleitwort des Herausgebers (= Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 3). Tübingen (Ekkehart Fabian) 1957. 88 S., brosch. DM 6.80.

Eine neue Reihe legt Ekkehart Fabian vor, die „Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte“, die in Tübingen in einem eigenen Verlag erscheinen.

Die erste, dem Schmalkaldischen Bund gewidmete Erscheinung dieser Reihe ist eine Heidelberger philosophische Dissertation von 1953. Eine Geschichte des Schmalkaldischen Bundes fehlt bis heute und wird wahrscheinlich, da das Material fast uferlos und weit zerstreut ist, noch lange fehlen. Die vorliegende Arbeit erzählt noch einmal die Entstehungsgeschichte, zunächst die Anfänge 1529/30, dann den Kampf um die Bundesverfassung vom Speyrer Reichstag bis zum vorläufigen Scheitern auf dem Frankfurter Tag 1531, im dritten Abschnitt bis zum Abschluß der ersten Bundesverfassung im Juli 1533.

Das interessanteste Stück ist der erste dieser Abschnitte, wo der Verfasser sich durch Studien in zahlreichen Archiven (Ulm fehlt seltsamerweise in seiner Liste) eine breite Quellengrundlage geschaffen hat und so über Winkelman (1894) und Hasenclever (1901) hinaus Neues zu bieten hat. Daneben konnte er die Sammlung Grundmanns zu dem geplanten 8. Band der Reichstagsakten benützen. So erfährt man mancherlei Neues zum Abschluß des Augsburger Reichstags und zu den anschließenden Verhandlungen; die Beilagen geben dazu die archivalischen Belege. In der Frage des Widerstandsrechts sieht Fabian Luther mit der kursächsischen Politik auf einer Linie (S. 33); zu den Verhandlungen darüber druckt er in Beilage 9 eine wichtige Instruktion an Minkwitz für den in Nürnberg im November 1530 geplanten, dann aber von Nürnberg abgesagten Tag. Ganz erstaunlich ist die in Beilage 10 wiedergegebene Instruktion des Landgrafen Philipp vom 25. November 1531, wo Philipp von dem kaiserlichen Angebot eines Sonderfriedens mit ihm berichtet. Ausführlich geht der Verfasser in den folgenden Abschnitten den einzelnen Entwürfen der Bundesverfassung nach. In diesen Stücken zeigt die Arbeit wieder einmal, daß die Archive zur Reformationsgeschichte noch längst nicht erschöpft sind. Für den Kirchenhistoriker ist es freilich auffallend, daß die theologische Motivierung der Politik völlig vernachlässigt oder ganz übergegangen wird (z.B. bei der Beurteilung der Nürnberger Politik S. 26 f., bei der Beurteilung Melancthons S. 31, 32 f. 36; vollends beim Landgrafen selbst). So wird auch die Bedeutung der Abendmahlssache nicht deutlich, die der Konkordienverhandlungen nur eben angedeutet. Bei den Pack'schen Händeln, die Fabian lieber „landgräfliche Unruhen“ nennen möchte, wird er dem Landgrafen sicher nicht gerecht. Es ist auch damals gewiß nicht alles glaubensstarkes Heldentum gewesen, aber wenn man in dieser Zeit das Theologische derart an den Rand drängt, so darf man nicht erwarten, ein wahrheitsgetreues Bild zu bekommen. Man wird also die in Einzelheiten verdienstvolle Arbeit nicht für sich allein benützen dürfen.

Im zweiten Heft seiner Reihe gibt F. „nicht die schon lange vermißte ausführlichere wissenschaftliche Brück-Biographie“, sondern „nach einem einleitenden Überblick über Stand und Aufgaben der Brück-Forschung“ auf sechs Seiten „ein kleines Lebensbild Brücks und ein Verzeichnis seines Schriftwechsels“ „als Vorarbeit für eine künftige Erstausgabe seiner Korrespondenz“ (Vorwort). Der ohne Anspruch auf Vollständigkeit abgedruckte Nachweis der Korrespondenz Brücks nimmt den größten Raum ein (S. 18—57) und ist sehr dankenswert. Der „Forschungsbericht“ dient wesentlich dazu, weitere Arbeiten Fabians zum Thema anzukündigen, nämlich eine Edition des Briefwechsels zwischen Brück und dem Land-

grafen von Hessen, eine Studie über Brücks Bedeutung für die Rechtsgeschichte, Arbeiten über Brück und die Entwicklung der Reformation und über Brück und die Universität Wittenberg.

Bei der als drittes Heft erschienenen Arbeit von E. Mayer handelt es sich um eine Tübinger juristische Dissertation von 1954. Sie will nicht Ursache und Ablauf der württembergischen Empörung darstellen, sondern behandelt ihre „rechtlichen Folgen in den durchgeführten Strafmaßnahmen und Prozessen“ auf Grund des Materials im Stuttgarter Staatsarchiv. Das interessanteste Stück der Untersuchung beschäftigt sich mit dem Prozeß des Bauernführers Matern Feuerbacher vor dem Rottweiler Hofgericht, der mit einem Freispruch endete. Im übrigen erhält man mancherlei Belehrung über Strafrecht und Strafprozeß in der Reformationszeit, ohne gerade umwälzende neue Erkenntnisse zu gewinnen.

Bonn

Ernst Bizer

Gerhard Zschäbitz: Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg (= Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, herausg. von Ernst Engelberg und Horst Kusch, Reihe B, Bd. 1). Berlin (Rütten und Loening) 1958. 180 S., DM 9.80.

Nach dem Vorwort des Herausgebers Ernst Engelberg bezweckt die Abhandlung, nach der Methode des historischen Materialismus das Täuferium in Mitteleuropa unmittelbar nach dem großen Bauernkrieg von 1525 als eine Erscheinungsform des Klassenkampfes darzustellen. Dabei wird das gedruckte vorliegende umfangreiche Quellenmaterial in diesem Sinn verwertet. Der Verfasser befaßt sich daneben mit der über die Täufer vorhandenen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In diesem Zusammenhang weist er auf die Wandlung der Einstellung zur Wiedertäuferbewegung hin. Die einseitig antitäuferische Polemik der ersten Jahrhunderte nach dem Auftreten der Täufer macht allmählich, insbesondere seit dem 19. Jahrhundert, einer objektiven Auffassung Platz.

Die Abhandlung unterscheidet zwischen täuferischem Radikalismus und täuferischem Pazifismus. Sie werden beide von eschatologischen Erwartungen getragen. Doch treten diese beim täuferischen Radikalismus naturgemäß viel stärker in Erscheinung. Dabei ist interessant, welche Bedeutung bei den endzeitlichen Spekulationen der Täufer der Türkengefahr zukommt. — Es ist verständlich, daß mit der Niederschlagung des Bauernaufstandes die täuferischen Ideale nicht sofort erledigt waren. Es gäbe unter der Decke weiter. Die Staatsgewalt erfuhr hin und wieder davon, fürchtete neue blutige Erhebungen und griff dann vielfach mit Härte zu. Daraus erklärt sich, daß das Quellenmaterial zu einem großen Teil aus protokollierten Aussagen in peinlichen Verhören besteht. Bei ihrer Auswertung zugunsten der Täufer wäre vielleicht hier und da größere Vorsicht am Platze gewesen. Man kann diese unter physischem und psychischem Zwang erpreßten Äußerungen weder nach der einen noch nach der anderen Seite völlig objektiv werten, wenn auch zugegeben ist, daß die positive Wertung eher möglich ist als die negative. Bei dem erklärlichen Mangel an täuferischen Schriften aus dieser Epoche sind aber diese Quellen nicht zu entbehren.

Von besonderem Interesse ist die Einstellung der Täufer zur Gütergemeinschaft und zur Ehe. Sie ist bei den einzelnen Gruppen recht unterschiedlich. Der Verfasser stellt dar, daß auch die viel erörterte Frauengemeinschaft bei einzelnen radikalen Täufergemeinden von einer eigenartigen irregeleiteten religiösen Ethik ausgegangen ist.

In einem Abschnitt über „die Herkunft der täuferischen Vorstellungswelt“ werden Verbindungslinien zu früheren mittelalterlichen Sekten und gegen die herrschende Kirche gerichteten Bewegungen, insbesondere den Waldensern und Hussiten, gezogen. Hier wäre vielleicht manchmal die Überlegung am Platze gewesen, ob gleiche Erscheinungen wirklich Erbe früheren Sektentums waren, oder ob sie nicht

daraus zu erklären sind, daß die Sekte als soziologisches Gebilde immer wieder, unabhängig von ähnlichen früheren Formen, Erscheinungen hervorbringt, die aus ihrem Wesen hervorgehen und sich deshalb gleichen müssen.

Zum Abschluß befaßt sich die Abhandlung mit der sozialen Struktur der Täuferbewegung und ihren Wandlungen. Es werden hier im einzelnen die Berufe der Täufer in der Frühzeit, soweit bekannt, zusammengetragen. Dabei ergibt sich, was nicht weiter überrascht, daß sich die Täufergemeinden vor allem aus dem Handwerkerstande rekrutierten. Eigenartig ist, daß sich trotz der zweifellos vorhandenen Beziehungen zum Bauernaufstand verhältnismäßig wenig Bauern und ländliches Gesinde in ihren Reihen finden. In der Schweiz scheint es anders gewesen zu sein. Leider wird dieser interessanten Beobachtung, die der Verfasser macht, nicht weiter nachgegangen. Dagegen stellt er an einigen Beispielen den späteren, teilweise satten Quietismus der in ihren Anfängen so revolutionären Täuferbewegung fest. Auch diese Entwicklung zur Verbürgerlichung muß wohl als das unausbleibliche Schicksal kleinerer religiöser Minderheiten, die nach harten Kampfzeiten in den Anfängen schließlich in mehr oder minder stiller Duldung dahinleben, angesehen werden.

Im ganzen bietet die Abhandlung durch den Gesichtspunkt, unter dem sie die Dinge betrachtet, manche Anregung. Dasselbe gilt auch für die Auswertung des zwar bereits bekannten, aber zerstreuten Quellenmaterials. Diese zeigt im Hinblick auf die einzelnen vom Verfasser behandelten und von ihm besonders hervorgehobenen Probleme das Täufertum als eine komplexe, aus mancherlei religiösen und weltlichen Ideen und Ideologien zusammengeflossene, kirchengeschichtlich und sozialgeschichtlich bedeutsame geistige Bewegung, die der geschichtlichen Betrachtung immer wieder neue Fragen stellt.

Erlangen

Hans Liermann

J. F. Gerhard Goeters: Ludwig Hätzler (ca. 1500—1529), Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXV). Gütersloh (Bertelsmann) 1957. 162 S., kart. DM 12.60.

With each passing season the number of original monographs on various persons and problems of "the Left Wing of the Reformation" (Bainton) increases. Two centers of influence have contributed more than anything else to this development: the founding and development of the Mennonite Historical Library and the founding and wide circulation of the scholarly periodical, *The Mennonite Quarterly Review* — both at Goshen College (Ind.), and both under the impulse of Professor Dr. Harold S. Bender; the publication of volumes of primary sources — Täuferakten — and occasional interpretations under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte. The use of primary sources has proved to be particularly important, for it reveals that whereas for public consumption (in polemical preaching and writing) the champions of state-church Protestantism attacked all protesting groups indiscriminately — "Wiedertäufer" or "Schwärmer" were terms about as precise in the 16th century as "Bolsheviki" or "Communist" now — in private practice many of them were full well aware of the differences between the "Anabaptists" of Moravia and Münster on property, of Marpeck's circle and Bunderlin's circle on Scripture, of Hofmann's followers and Menno Simons' followers on chiliasm. The court records and other primary sources show that most of the Reformers knew the differences between Täufer, Spiritualisten, Antitrinitarier, Revolutionäre, even if they confused them in public attack on all critics of the standing order. They also show that the Täufer, for example, carefully separated themselves from both Spiritualisten and Revolutionäre, defending the Evangelical faith but by means of church discipline rather than the sword.

Among the ablest studies in this field, and one which will for long remain a standard work, is the Goeters biography of Ludwig Hätzer, friend and companion of Hans Denck. The brief public years of Hätzer as a Christian activist began with his editing of the official report of the Second Zürich Disputation (Oct. 26—28, 1523), a work he performed as a follower of Zwingli, and ended with his martyrdom on February 4, 1529, at Konstanz as a Täufer leader. Such was the confusion of the times, and such were the ambiguities of his own witness, that his first important public act was done in opposition to those for association with whom he was put to death (the Täufer), and his death as a Täufer leader occurred after he had already clearly espoused the individualism of the Spiritualisten.

The Täufer opposition to Zwingli, which developed among men who had been among his most loyal followers, arose because Zwingli defended the right of the Town Council to render final decision in religious matters. Stumpf, Grebel and Manz urged an immediate restitution of the New Testament ordinances, with purification of the cultic practices, establishment of the congregational form of government, restoration of apostolic church discipline patterned on Matth. 18:15—17. When it became clear to Hätzer that the admired leader, Zwingli, was going to hold to the medieval parochial system rather than gather a true church on New Testament principles, he broke with him and joined the radical party of Restitutionists. „Diese Ereignisse des zweiten Halbjahres 1523 sind von hoher kirchengeschichtlicher Bedeutung. Man stand am Scheideweg, der entweder zum Staatskirchentum oder zum Freikirchentum führte. Zwingli und Zürich entschieden sich für den einen Weg, die Radikalen hingegen für den andern“ (S. 35).

For Hätzer, the fatal pathway was determined by the fact that he did not become a missionary teacher like Wm. Reubling or Georg Blaurock. Nor was he a leader of Täufer congregations. Instead, being of rare linguistic talents, he was associated with various enterprises of translation and publication (including the years 1525—26 as translator to Oecolampadius during the Abendmahlsstreit). In this period, his literalism on the word of the Bible is matched by a spiritualizing tendency in the doctrine of the church. On leaving Basel he turned toward Strassburg, and there joined with Denck in friendship and cooperation as a translator (including the great Worms translation of the prophets).

In association with Denck, Hätzer — although briefly also associated with the South German Brethren — adopted more and more a posture of individual mysticism in matters religious. In his last writings, „Nicht mehr die Schrift oder die mündliche Predigt, sondern der Geist wird zur Quelle des Glaubens. Der Geist ist aber nicht an die Schrift gebunden . . .“ „Hätzers späte Theologie . . . ist ein extremer Spiritualismus. Denkt man an den massiven Biblizismus der ersten Schriften zurück, so ist ein Wandel kaum größer vorstellbar“ (S. 130—31).

The pilgrimage of Ludwig Hätzer, for whose baptism no evidence has been found, passes from Reformation to Restitution to the Third Type (Troeltsch) of religious individualism. Study of his biography helps to clarify the basic differences between the three basic types.

Atlanta, Georgia

Franklin H. Littell

Neuzeit

Andreas Staehelin, *Geschichte der Universität Basel 1632 bis 1818*. 2 Bände (= Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, herausgegeben zum fünfthundertjährigen Jubiläum der Universität Basel 1460 bis 1960. IV/V). Basel (Helbing & Lichtenhahn) 1957. XX, 643 S. brosch. Fr. 28.—, in einem Band geb. Fr. 34.—.

Ders., *Geschichte der Universität Basel 1818—1835* (= ebd. VII). Basel (Helbing & Lichtenhahn) 1959. 203 S. brosch. Fr. 17.—.

Im Blick auf die 1960 bevorstehende Fünfhundertjahrfeier hat die Regenz der Basler Universität den Historiker Andreas Staehelin beauftragt, die Geschichte der Universität Basel von 1632—1835 zu schreiben, da für diesen Zeitraum noch keine Darstellung vorlag. Daher der Einsatz bei 1632, obwohl dieses Jahr keine geschichtliche Zäsur bedeutet; dagegen markieren die zeitlichen Schlußpunkte der beiden Bände, 1818 und 1835, wichtige Einschnitte, weil hier die Universität reorganisiert wurde. Laut Auftrag sollte St. nur eine statistisch-organisationsgeschichtliche Darstellung liefern; eine solche bietet er denn auch für 1818—1835; aber für 1632—1818 hat er dankenswerterweise auch eine aufschlußreiche und interessante Personen- und Geistesgeschichte geschrieben. Die Arbeit beruht für die Organisationsgeschichte fast ganz auf einem umfassenden und gründlichen Aktenstudium, für die Personen- und Geistesgeschichte natürlich auch auf Sekundärliteratur, Biographien und Monographien.

Im 1. Bd. (1632—1818) behandelt St. in einem 1. Teil (S. 3—388) die Organisation der Universität im 17. und 18. Jh. und das Leben in den Fakultäten: zunächst Leitung und Verwaltung (Regenz, Rektor, Kanzler und Vizekanzler), die Universitätsbürgerschaft und akademische Gerichtsbarkeit, Universitätsbeamte, Finanzen, Bücherdruck und Zensur; dann die Dozenten (bes. interessant die Ausführungen über Herkunft und Ausbildung, Wahlmodalitäten) und Studenten (Herkunft und Anzahl, Aufnahmebedingungen, Studienkosten und Studentenleben), ferner den Lehrbetrieb (seine Organisation und Formen; Kontrolle und Disziplin; Examina und Grade — mit interessanten Ausführungen über die Promotionsmodalitäten, über Lic.- und Dr.-Titel). Hierauf folgt die Darstellung der vier Fakultäten, in der zunächst über ihre Organisation und Aufgaben, dann über ihre Lehrstühle und schließlich über ihre innere Entwicklung gehandelt wird; St. behandelt die philosophische Fakultät zuerst, weil sie bis 1818 die propädeutische Funktion der mittelalterlichen Artistenfakultät hatte, und jeder Student erst sie durchlaufen mußte, bevor er in eine der drei „höheren“ Fakultäten aufrücken konnte. Zwei Abschnitte über die Nebenanstalten und die Gebäude der Universität beschließen den 1. Teil. — Der 2. Teil (S. 391—536) behandelt in vier Abschnitten die äußere Geschichte der Universität von 1632—1818 und ihr Verhältnis zum Staat: 1. die Auseinandersetzung mit dem Absolutismus, 2. die Wandlung der Universität in der 2. Hälfte des 17. Jh.s, 3. die Basler Universität im 18. Jh., 4. die Helvetik und ihre Folgen. Ein Anhang (S. 537—643) bringt u. a. die Statuten der Universität von 1614, ein Personalverzeichnis aller Dozenten und Beamten der Universität mit biographischen und bibliographischen Angaben (eine ergiebige Fundgrube), Tabellen aller Rektoren und Dekane sowie einige Register.

Die hier geschilderte Zeit ist eine Zeit des Niederganges. Die nachreformatorische Universität war nicht mehr, wie die von Pius II. gestiftete, ein selbständiger und gleichberechtigter Partner des Staates, sondern dessen Schöpfung und ihm untergeordnet — allerdings im Besitz einer ausgedehnten, heute kaum mehr vorstellbaren Selbstverwaltung (vgl. S. 3—182). Die Geschichte ist gekennzeichnet durch die immer stärkeren und erfolgreicherer Versuche des absolutistisch-oligarchischen Staates, die Universität zu entmündigen und zu isolieren, und durch deren Kampf um ihre Selbständigkeit und um ihre Privilegien von 1460, bis schließlich nach kräftigen staatlichen Eingriffen während der Helvetik die Universität von

1813—1818 ganz dem Staat eingegliedert, dem neu errichteten Erziehungsrat unterstellt und von Grund auf reorganisiert wurde, und zwar im Sinne eines rationalistischen Utilitarismus, der die ganze Umbildung des Erziehungswesens in Basel bestimmte. Auch in ihrer inneren Geschichte bietet die Universität kein erfreuliches Bild. Von ihrem Glanz, den Petrus Ramus in seiner Rede „Basilea“ von 1570 beschreibt (Neudruck 1944), von ihrer internationalen Zusammensetzung und Ausstrahlungskraft, ist 60 Jahre später nichts mehr zu sehen. Die hohe Schule „verbaslert“ zur Stadtuniversität im äußerlichsten Sinne — von 1632—1818 gibt es unter den Ordinarien nur zwei Nichtbasler (S. 52 f., vgl. 493) —, und St. illustriert das bekannte Bonmot, die Regenz habe einigermaßen den Charakter eines Basler Familientages angenommen, mit überzeugenden Exempeln (S. 405 ff.). Und doch: diese geistige Inzucht zeitigte eine beispiellose Herausbildung zahlreicher Gelehrtendynastien, der Burckhardt, Buxtorf und Bernoulli, der Staehelin, Wettstein und Zwinger; gerade in der Zeit ihrer völligen korporativen Bedeutungslosigkeit hat die Basler Universität auf einzelnen Gebieten Leistungen von unerreichtem Rang hervorgebracht, besonders in der Mathematik und in den exakten Wissenschaften, aber auch J. J. Wettsteins Arbeit für den Text und die Sprache des NT ist hier zu nennen.

Der 2. Bd. stellt die Geschichte der reorganisierten Universität von 1818—1835 dar, d. h. bis zu der durch die Trennung von Basel-Stadt und -Land (1833) notwendig gewordenen Reorganisation. Sein Aufbau: die Organisation, die vier Fakultäten (ohne Schilderung der „inneren Entwicklung“), die Nebenanstalten, Universität und Stadt während der Restaurationszeit, die Universität in den Dreißigerwirren, ein Exkurs über die Anfänge des Neuhumanismus in Basel; im Anhang u. a. die Gesetze von 1818, ein Dozentenverzeichnis mit biographischen und bibliographischen Angaben, ferner Tabellen und Register. Die Geschichte dieses Zeitraums ist gekennzeichnet durch einen Aufschwung der Wissenschaften, zu dem nicht zuletzt der Zuzug ausländischer, auch deutscher verfolgter Gelehrter beitrug, durch eine immer stärkere innere Anteilnahme der Basler Bürgerschaft an der Universität, aber auch durch außen- und innenpolitische Krisen, auf deren Höhepunkt, bei der Spaltung des Kantons, die Existenz der Universität in Frage gestellt war. Aber hier bewährte sich die Solidarität zwischen ihr und der Stadt; unter großen materiellen Opfern erhielten sich die Basler ihre Universität, die unter dem Einfluß des Neuhumanismus bald zu einem intensiven geistigen Leben erblühte. „Die Universität war nun Stadtuniversität im innerlichsten Sinne geworden“ (S. 148). Diese Opferbereitschaft gereicht der Stadt Basel ebenso zur Ehre wie der Mut, mit dem sie sich einige Jahre zuvor der Forderung Preußens, Österreichs und Rußlands auf Auslieferung einiger als „Demagogen“ inkriminierter deutscher Professoren erschrocken und erfolgreich widersetzt hat.

Für den Kirchenhistoriker ist vor allem der 1. Bd. von Bedeutung, und zwar nicht nur wegen der theologischen Fakultät, sondern deshalb, weil die ganze Universität eine reformierte Universität war, wie der Basler Staat und die Basler Staatskirche reformiert waren. St. hat in verdienstvoller Weise die Problematik und die Auflösung dieser Einheit dargestellt. Es seien nur einige Momente dieses Reformiertentums hervorgehoben. Es war ein Reformiertentum mit Maßen: Die Formel, mit der der philosophische Dekan bei der Deposition die Erstimmatrikulierten aufnahm: „recipimus vos in studiosorum album et in nomine Apollinis Minervae Musarumque baptizamus“, wurde zwar im Laufe des 17. Jhs. in die Aufnahme im Namen Gottes des Allmächtigen umgewandelt (S. 104 f.), aber Kanzler der Universität blieb bis zur Helvetik der in Pruntrut residierende katholische Bischof von Basel, und in seinem Namen wurden die Diplome ausgestellt (S. 21 ff. 506; Amüsantes über die barocken Protokoll-Querelen S. 23 ff.). Kräftiger als gegen diese mittelalterlichen Relikte setzte sich die Basler Hochorthodoxie gegen das leise eingedrungene Luthertum und gegen das humanistische Erbe zur Wehr, gegen jenes mit bleibendem, gegen dieses mit vorübergehendem Erfolg. Ihr Versuch, sich konfessionalistisch zu konsolidieren, scheiterte: die Consensus-Formel von 1671 bis

1674 wurde elf Jahre nach ihrer Entstehung stillschweigend und 1723 offiziell ad acta gelegt (S. 261 ff.). Es blieb nur der Häretikerkatalog des Syllabus, der zwar die Basis zum (übrigens harmlosen) Vorgehen gegen einen Kopernikaner abgab, aber das siegreiche Eindringen des Cartesianismus in die Basler Hochorthodoxie in keiner Weise verhinderte (S. 440 f.). So war die Möglichkeit zu einem bruchlosen Übergang zur „vernünftigen Orthodoxie“ gegeben und der Boden bereitet für die Aufnahme des neuen Bildungsideals des honnête homme und die Aufklärung, und damit für die beachtlichen Vorschläge zur Reform der Universität, die teils aus dieser selbst (Jakob Bernoulli S. 434 ff.), teils von außen (Isaak Iselin S. 484 ff.) kamen. Träger des geistigen Lebens war am Ende des 18. Jhs nicht mehr das offizielle Reformiertentum, sondern ein neu erwachter Humanismus, der vor allem in privaten Zirkeln gepflegt wurde, aber dann in Gestalt des Neuhumanismus im 19. Jh. das bestimmende Prinzip der Basler Universität wurde.

Die theologische Fakultät nahm nicht nur, wie auch anderwärts, den ersten Rang ein, sondern übte auch die Kontrolle über die Basler Staatskirche aus, nicht etwa umgekehrt — das waren noch Zeiten! —; der höchste Geistliche (der Antistes) war bis 1737 gleichzeitig Theologieprofessor, und der ganze Klerus gehörte zu den Universitätsbürgern. Die Fakultät hatte zunächst nur zwei Lehrstühle, für NT und AT, 1647 wurde ein dritter, für Dogmatik, errichtet auf der materiellen Basis mehrerer Legate, deren größtes ein Gewürzkrämer gestiftet hatte (S. 248 ff.); erst 1838 wurde auf private Initiative eine vierte Professur geschaffen. Interessant ist, daß Isaak Iselin, der von einer vom NT losgelösten Dogmatik offensichtlich nicht allzu viel hielt, in seinem Reformvorschlag dem Neutestamentler „einen deutlichen, gründlichen und vernünftigen Unterricht über die Wahrheit der christlichen Religion, sowohl in dogmatischer, als auch in ethischer Hinsicht“ zuteilte, während er die Professur für Dogmatik in eine solche für Katechetik und Homiletik umgewandelt wissen wollte (S. 486) — was dann auch 1813 geschah. Unter den Universitätstheologen der behandelten Zeit gab es, auch wenn sie sich nicht mit den Bernoullis messen konnten, bedeutende Gestalten; internationalen Ruhm genoß vor allem Samuel Werenfels. Neue Impulse für wissenschaftliche Forschung gingen kaum von ihnen aus; trotz glänzender philologischer Tradition (Joh. Buxtorf II; Joh. Rud. Wettstein III) scheute man sich, Konsequenzen aus ihr für die Bibelwissenschaft zu ziehen, und J. Chr. Beck, obwohl selbst stark historisch-antiquarisch interessiert, konnte J. J. Wettsteins textkritische Ausgabe des NT als „pestifera editio Novi Testamenti“ bezeichnen (S. 274 Anm. 84). — St. charakterisiert jeden Basler Theologieprofessor von 1632—1818 nach seiner wissenschaftlichen, theologischen und kirchlichen Bedeutung und ergänzt damit Max Geigers sich vor allem mit Lukas Gernler und Joh. Rud. Wettstein II befassendes Buch über „Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie“ (1952). Den wichtigsten Theologen der Zeit nach 1818, de Wette, würdigt St. der andern Zielsetzung seines 2. Bandes entsprechend nur als Lehrer und Universitätspolitiker, nicht aber als Wissenschaftler und Theologen; für diesen Aspekt liegen andre Arbeiten vor: Ernst Staehelin, *Dewettiana* (1956) und Rudolf Smend, *Wilhelm Martin Leberrecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament* (1957), sowie vom selben Verf.: *De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jahrhundert* (Theol. Zs. 14 (1958), 107—119).

Zu einer wirklich kritischen Würdigung von Staehelins Arbeit wäre eine eingehende Nachprüfung der Akten erforderlich, was dem Rezensenten natürlich nicht möglich ist. Aber daß es sich um eine beachtliche Leistung handelt, wird aus dem vorstehenden Bericht deutlich geworden sein, obwohl er sich fast nur mit dem theologiegeschichtlichen Aspekt der dargestellten Geschichte befaßt; St. schildert die juristische, medizinische und philosophische Fakultät mit der gleichen Sorgfalt und Sachkenntnis wie die theologische. Eine kritische Bemerkung: Es wäre vielleicht besser gewesen, die äußere Geschichte der Universität der Darstellung ihrer Organisation und des Lebens der Fakultäten voranzustellen; dadurch hätten sich manche Wiederholungen erübrigt, die innere Geschichte hätte ihren Hintergrund

erhalten, wäre plastischer und für den, der mit Basels Geschichte nicht so vertraut ist wie ein Stadtbasler, auch lesbarer geworden — und die Geschichte der Universität Basel verdient ja wirklich mehr als nur lokalhistorisches Interesse. Aber die Art, wie St. seine Aufgabe bewältigt, ist respektabel. Er verfügt über eine intime Kenntnis der Quellen und Sekundärliteratur und über eine gute schriftstellerische Gestaltungskraft. Er besitzt ein gutes Verständnis für geistesgeschichtliche Zusammenhänge und soziologische Fragen, sowie einen ausgeprägten Sinn für die finanziellen und wirtschaftlichen Seiten seines Gegenstandes. Er hat ein besonnenes, gerecht abwägendes Urteil. Und er hat auch die andere wichtige Historikertugend, den Sinn für das Interessante. Er vergißt nicht über der (meist glänzenden) Analyse der Akten, auch konkrete Einzelheiten ersten und humoristischen Inhalts mitzuteilen, sodaß jene zwei Jahrhunderte Basels in ihrer Vielfalt und Buntheit lebendig werden. So hat die Geschichte der Universität Basel 1632—1835 nicht nur eine solide und gute, sondern auch eine schöne Darstellung gefunden. Jedoch: Nachdem St. so manches süffisante Detail vermerkt und sogar den Rats Herrn der Metzgerzunft Jakob David als Schöpfer jener Bezeichnung der Akademiker als „lateinischer Kaiben“ verewigt hat (S. 459), bedauert man mit aufrichtigem Schmerz, daß er nicht auch dem Antistes und Theologieprofessor Hieronymus Burckhardt, dessen Wortgewalt und *Médisance* er mehrfach bewundernd erwähnt, durch Überlieferung einiger Proben ein ähnlich heiteres Denkmal gesetzt hat.

Bonn

P. Vielhauer

August Franzen: Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit. Eine kirchen- und rechtsgeschichtliche Untersuchung über das Wesen der Archidiakonate und die Gründe ihres Fortbestehens nach dem Konzil von Trient (= Reformationgeschichtliche Studien und Texte 78/79). Münster/Westf. (Aschendorff) 1953. XXIII, 443 S. kart. DM 29.50.

Das Amt des Archidiakons hat bis zum Hochmittelalter eine mehrfache Wandlung durchgemacht: von einem bischöflichen Beamten für besondere Aufgaben stieg er zum ordentlichen Stellvertreter des Bischofs und dann zum selbständigen Jurisdiktionsinhaber in einem festumgrenzten Bezirk auf. Über den zeitlichen wie sachlichen Ansatz zu dieser Entwicklung haben die Untersuchungen über das Archidiakonatsproblem, das seit langem das Interesse der Rechtshistoriker wach hält, Ergebnisse gezeigt, die nach Ländern und Diözesen z. T. sehr verschieden sind. Solange das Material auf bistumsgeschichtlicher Basis nicht in größerem Maße aufbereitet ist, bleibt eine vergleichende rechtsgeschichtliche Untersuchung und eine umfassende Lösung der Frage nach der Entstehung der Archidiakonate unmöglich. Für das alte Erzbistum Köln liegen bereits gründliche Forschungen vor, die in der Hauptsache Franz Gescher zu verdanken sind. Hier dürfte die Entwicklung der Archidiakone zu sehr selbständigen Jurisdiktionsinhabern aufs engste mit dem Untergang des Instituts der Chorbischöfe und dem Aufkommen der Dekane zusammenhängen.

Dadurch daß die Archidiakonate im Erzbistum Köln ein Annex von Stiftspropstseipfründen waren und diese nach Benefizialrecht verliehen, — und zwar nicht vom Bischof verliehen wurden, war die Stellung des Archidiakons so unabhängig und für die bischöfliche Zentralgewalt so bedrohlich. Der Wert einer gut funktionierenden bischöflichen Zentralregierung wurde freilich erst wieder erkannt während der reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts. Das Konzil von Trient hat dementsprechend die Rechte des Bischofs in seiner Diözese energisch gestärkt, die selbständige Jurisdiktion der Archidiakone abgeschafft und diese den Bischöfen wieder untergeordnet. In Süddeutschland hat das Vorgehen des Konzils gegen die Archidiakone die erwünschten Folgen gehabt, dagegen nicht in Nordwestdeutschland; hier wurde speziell die Stellung der Kölner Archidiakone paradigmatisch auch für die übrigen Bistümer. Das Fortdauern der quasibischöflichen

Gewaltenfülle der kölnischen Archidiakone bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war der rechtshistorischen Forschung ein Rätsel geblieben.

Franzen hat dieses Rätsel in der vorliegenden, schon 1953 erschienenen, umfangreichen Monographie auf Grund eingehender Forschung im Vatikanischen Archiv lösen können. Vor allem die Akten der ehemaligen Kölner Nuntiatur und das Archiv der römischen Konzilskongregation boten aufschlußreiches Material. Es waren nicht nur kirchenpolitische Gründe und innerdiözesane Spannungen, die den kölnischen Archidiakonaten bis zum Ende des alten Erzbistums Köln (1801) das Dasein retteten, — die Archidiakonatsfrage hing sogar mit der Existenz der katholischen Kirche in den preußisch gewordenen Territorien am Niederrhein und in Westfalen zusammen. Die räumliche Ausdehnung des alten Kölner Kirchensprengels reichte bis 1801 in nord-südlicher Richtung von Xanten bis weit in die Eifel hinein, in west-östlicher Richtung von den Ardennen bis etwa 20 km vor Paderborn; in politischer Hinsicht gab es in diesem Gebiet zahlreiche teils größere teils kleinere Territorien; von den geistlichen Landesherren war der Kölner Kurfürst-Erzbischof der bedeutendste, unter den weltlichen ragten seit 1609/14 Pfalz-Bayern als Landesherr von Jülich-Berg und Brandenburg-Preußen als Landesherr von Kleve-Mark hervor. Seitdem der Absolutismus die Kirche dem Staat weitgehend unterzuordnen bestrebt war, ergaben sich starke Spannungen zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt. Die Situation komplizierte sich, wenn der Landesherr evangelischer Konfession war und seinen protestantischen Kirchenbegriff für das Verhältnis zur katholischen Kirche im Lande zugrundelegen wollte. Dies war der Fall in Kleve-Mark. Der Kurfürst von Brandenburg verlangte, daß die Katholiken seiner Länder ihn auch in geistlichen Sachen als ihr Oberhaupt anerkannten und sah in der geistlichen Jurisdiktion des Kölner Erzbischofs, — der als Landesherr von Kurköln für ihn eine politische Konkurrenz bedeutete, — unzulässige Einmischung einer auswärtigen Macht. Das äußerste Zugeständnis, das sich der Brandenburger im Religionsvergleich von 1672 abringen ließ, war die Zulassung geistlicher Jurisdiktion durch solche Geistliche, die innerhalb von Kleve-Mark ihren amtlichen Sitz hatten und brandenburgisch-preußische Untertanen waren. Es ist verständlich, daß jene Geistliche als zuständige Jurisdiktionsträger anerkannt wurden, die es auch bisher seit vielen Jahrhunderten schon gewesen waren: die Archidiakone von Xanten und Soest (damit waren praktisch auch die beiden anderen Großarchidiakone des Erzbistums in Köln und Bonn gerettet).

Nach dem Niedergang der archidiakonalen Amtstätigkeit im Spätmittelalter hatten die Kölner Archidiakone bereits im Reformationszeitalter eine Regeneration ihrer Institution, und zwar von kirchlicher Seite, erfahren. Erzbischof Adolf von Schaumburg (1547—56) bejahte sie als Stützen seiner Reformarbeit, und das Kölner Provinzialkonzil von 1549 hob die Aufgaben der Archidiakone bedeutend an. Mit der vom Tridentinum geprägten Generation der Kölner Erzbischöfe (seit Ferdinand von Bayern, 1612—50) erfolgte jedoch ein entscheidender Kurswechsel gegenüber den Archidiakonen, die der angestrebten Strukturänderung der Diözesanregierung im Sinne einer Stärkung der bischöflichen Zentralgewalt hinderlich im Wege standen. Exponent der Kölner Reformbestrebungen war der Generalvikar Georg Paul Stravius. Es war seine Absicht, auf der von ihm vorbereiteten Diözesansynode von 1662 den Archidiakonen ihre bisherigen Gewalten zu nehmen und ihnen allenfalls eine vom Erzbischof zu bestimmende und zu übertragende Gewalt zu belassen, sie m. a. W. von ordentlichen Jurisdiktionsinhabern zu erzbischöflichen Beamten zu machen. Dieses Ziel wurde weder von Stravius noch von der Diözesansynode, sondern erst 1672 nach langjährigen, spannungsreichen Auseinandersetzungen erreicht, die Franzen in seinem Buch erstmals bekannt macht (Abschnitt II). Von Dauer ist auch dieses Ergebnis nicht gewesen.

Franzen hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er hat sich nicht damit begnügt, den z. T. sehr dramatischen Kampf der nachtridentinischen Archidiakone um ihre Existenz an Hand der von ihm gefundenen Quellen darzustellen; er fühlte sich verpflichtet, da die Archidiakone der späteren Zeit sich immer wieder auf

die Geschichte ihrer Institution und das unvordenkliche Herkommen beriefen, dieses Argument nachzuprüfen. Die in Abschnitt I durchgeführte Untersuchung führt zu überraschenden Ergebnissen und bestätigt, daß die Kölner Archidiakone ihr gutes altes Recht verteidigten und daß die römische Kurie angesichts dieser Tatsache wie der innerkirchlichen und der kirchenpolitischen Konsequenzen im niederrheinisch-westfälischen Raum weise Maßhaltung und Rücksichtnahme gegenüber den Kölner Archidiakonen anzuraten für gut fand, obwohl die Durchführung ihres eigenen Reformprogramms dadurch auf nicht absehbare Zeit verzögert wurde. Von daher fällt ganz neues Licht auf die Geschichte der Durchführung des Tridentinums und ihrer innerkirchlichen Gegner, deren allseitige und gerechte Beurteilung so schwierig ist.

Franzens Arbeit führt so zu mannigfachen über das diözesangeschichtliche Interesse weit hinausreichenden Erkenntnissen, die der sachlich nüchterne Titel kaum erwarten läßt. Sie ist ein Musterbeispiel für die Rolle, die heute der bistums- und landesgeschichtlichen Forschung in der tieferen Erfassung und subtilen Beurteilung von Vorgängen der allgemeinen Geschichte und Kirchengeschichte zukommt.

Gegenüber dem reichen Gewinn dieses Buches fallen Mängel der Darstellung weniger ins Gewicht. Sie betreffen u. a. eine gelegentlich anzutreffende formlose Ausdrucksweise (z. B. S. 167: „neugebackener Kommissar“; S. 149: erzbischöfliches Reformwerk „in eigener Regie“; S. 381: man „tippte“ auf den Bruder des Fürsten Moritz von Nassau statt: man vermutete . . .). Die langen lateinischen Zitate stören den Fluß des Textes und wären, soweit sie unentbehrlich sind, besser in einen Akten-Anhang verwiesen worden. Auch sonst wäre eine Straffung der Darstellung der Lesbarkeit zugute gekommen.

Münster/Westf.

E. Hegel

Kurt Ihlenfeld: Huldigung für Paul Gerhard. Berlin (Merseburger) 1956. 183 S., geb. DM 8.50.

Dieses Buch ist nicht ein streng wissenschaftliches Buch, sondern eine „Huldigung“. In den drei Abschnitten: Leben, Lieder, Lehre geht der Verfasser vor allem dem Geheimnis des Poetischen bei Paul Gerhardt nach und findet dabei auch einige kluge Bemerkungen zu historischen Tatbeständen, indem er z. B. die Verbindung von Luther und Paul Gerhardt über Johann Arndt deutlich macht. Der Vergleich von Gerhardt und Pascal liegt nahe, weil es sich um Zeitgenossen handelt, nur daß man ihn kaum je bedenkt. An andern Stellen scheint der Verfasser freilich im gängigen Schema befangen; die „Orthodoxie“ sieht er nur als Erstarrung und das Verhalten Gerhardts in dem Berliner Streit mit dem Großen Kurfürsten bleibt ihm eher eine Verlegenheit als eine sachliche Notwendigkeit; er kann es nur von der vorgegebenen Bekenntnisbindung, nicht von der Sache her erklären. Die Kritik an der Ichbezogenheit der Lieder Gerhardts, wie sie z. B. Karl Barth geübt hat, ist ihm ärgerlich, — was doch wohl ein Zeichen dafür ist, daß sein Standpunkt nicht bei Luther liegt, sondern in einem modernen und gebildeten Pietismus. Er will an seinem Helden nicht Kritik üben, sondern ihn als Mensch und als Dichter verstehen und dem heutigen Leser nahe bringen. Dies tut er in behutsamer Sprache und mit gelegentlicher temperamentvoller Polemik gegen moderne Lyrik und ihre Theorien. Dabei gelingt es ihm, auch die Sache Paul Gerhardts — in den gezogenen Grenzen — zum Leuchten zu bringen. Soviel man gegen Einzelheiten Bedenken haben kann, so beglückend ist doch das Buch als Ganzes, weil es die Atmosphäre Gerhardts deutlich zu machen vermag.

Bonn

E. Bizer

Fortunato Coutinho: *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^e siècle) à nos jours (= Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes . . . III 5). Louvain (Nauwelaerts) 1958. XXXV, 305 S., brosch. bfr. 350,—.*

Die in der Fakultät des kanonischen Rechts an der Universität Löwen entstandene Dissertation von Coutinho über die Parochialverwaltung (Parochialregiment) der römisch-katholischen Diözesen Indiens von den Anfängen im 16. Jahrhundert bis auf die Gegenwart zeichnet sich durch einen klaren, sorgfältig gegliederten Aufbau aus und beruht auf gründlicher Verarbeitung aller erreichbaren ungedruckten und gedruckten Quellen. Sie erschließt einen Tatsachen- und Fragenkomplex der Mission, von dem man wünschen möchte, er sei im evangelischen Bereich ähnlich gründlich und umfassend behandelt worden, in dem die Pfarhie eine noch bedeutsamere Rolle spielt als im katholischen Bereich, der sie naturgemäß in starker Abhängigkeit von der Diözese zeigt. Die beiden Hauptteile der Untersuchung zeigen die charakteristische Lage des katholischen Parochialwesens in Indien, nämlich das Nebeneinander von Parochien bzw. Diözesen, die auf das portugiesische Patronat, und solche, die auf die Congregatio de propaganda fide zurückgehen. Es wird jeweils der historische Rahmen gezeichnet, in dem Entstehung, Leben und Gestalt der Pfarreien beider Arten zu sehen sind, und ebenso der Rahmen des kanonischen Rechts, in den die Besonderheiten der für Indien geltenden rechtlichen Bestimmungen eingezeichnet werden. Die Darstellung führt über Abgrenzung und Zahl der Pfarreien, ihre Seelsorger aus den Reihen der Welt- und Ordenspriester bis zu den Fragen der kirchlichen Einkünfte und des Kirchengutes, zu exakten Angaben z. B. über die Ertragnisse des Zehnten im 16. Jahrhundert u. a. m. Es wird deutlich, daß die finanziellen Fragen keineswegs nur periphere sind, sondern als Fragen des „auto-financement“ oder des „self-support“ auch mit der Frage des einheimischen Klerus zu tun haben und mit dieser zusammen Ausdruck der inneren Verschiedenheit der beiden Arten von indischen Parochien sind. Unter dem portugiesischen Patronat war sowohl der einheimische Klerus wie der autofinancement stärker ausgebildet als unter der Propaganda, weil von der Überzeugung her, daß die Sache Portugals und die Sache der Kirche zusammenfielen, in Indien eine Kirche nach portugiesischem Muster eingerichtet wurde, in das auch die Ausbildung eines eigenen Klerus hineingehörte, die durch das Fehlen jeglichen Rassebewußtseins erleichtert wurde, und weil die Verpflichtung der portugiesischen Krone zur Unterhaltung der Kirche in Indien sie nach Wegen suchen ließ, aus der Bevölkerung selbst Einnahmen zu gewinnen, und so zur Erziehung der Eingeborenen Anlaß gab, für den Unterhalt ihrer Pfarrer und für die Bestreitung der Kosten des Gottesdienstes selbst aufzukommen. Diese Antriebe fehlten in der Mission der Propaganda, deren Missionare zwar mit hingebenden, selbstverleugnendem Eifer arbeiteten, aber durch ihre kleine Zahl und durch kanonische Bestimmungen anfangs gehindert waren, in gleichem Maße für die Gründung eigener Parochien und die Ausbildung eines einheimischen Klerus zu sorgen, und außerdem gerade in ihrem missionarischen Eifer den sozial schwächsten Schichten zugewandt waren. Aus dem Nebeneinander von Gemeinden verschiedenen Ursprungs ist das viel verhandelte Problem der doppelten Jurisdiktion entstanden, neben diesem steht die Frage des Verhältnisses von Weltpriestern und Ordenspriestern bzw. von Diözesanbischof und Ordensoberen. Die Geschichte des portugiesischen Patronats zeigt in besonders eindringlicher Weise die Abhängigkeit der Mission von den (politischen und) geistigen Zuständen und Vorgängen der Heimat; die Problematik der Kolonialmission wird durchaus deutlich. Die Schäden, die sich aus dem Patronat in der Zeit des Zerfalls der portugiesischen Macht und der Behandlung der Missionskirche als geistlicher Kolonie ergaben, und die eben zum Eingreifen des Heiligen Stuhles, zur Aufnahme der Mission der Propaganda führten, haben lange Spannungen und Verhandlungen zwischen der Kurie und Portugal veranlaßt. Wird auf der einen Seite unter dem portugiesischen

Patronat durch verschiedene finanzielle bzw. steuerliche Maßnahmen ein gewisser Druck ausgeübt, der die Bekehrung begünstigen soll, so wird auf der anderen Seite über die Benachteiligung katholischer Mission unter dem britischen Regime geklagt, das abgesehen von der grundsätzlichen Neutralität, die dem Hinduismus und dem Islam zugute kam, praktisch der anglikanischen und nächst ihr der presbetyrianischen Kirche den Vorzug gegeben und für die katholische Kirche keine Sympathie gezeigt habe.

Man kann den Eindruck haben, daß hier die Mission in ein dichtes Netzwerk von Politik und Recht hineingeraten sei, das ihr Leben zu gefährden geeignet sei; man kann auch den Eindruck haben, daß zwar im Laufe der Zeit eine gewisse Lösung aus der Politik, aber eine umso stärkere Fesselung an Rechtsvorschriften erfolgt sei, so daß ursprünglich freies Leben mit mancherlei situationsbedingten Möglichkeiten oder auch Formlosigkeit mehr und mehr eingeengt worden sei. Aber man bekommt auch zu spüren, daß dieser Eindruck nicht richtig ist, jedenfalls nicht in vollem Umfang. Oft sind rechtliche Bestimmungen in erster Linie die Formen, in denen Probleme des missionarischen Lebens verhandelt werden und zum Ausdruck kommen; so wird etwa das Problem der missionarischen Anpassung im Rahmen des Missionsrechts behandelt oder das Problem des indischen Kirchenbaus und seines eigenen Stiles im Zusammenhang mit Kirchengut und Einkünften. Aus dieser kanonistischen Studie ergibt sich mit alledem ein lebendiges Bild der indischen katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. Fünf Karten, darunter besonders die über die indische katholische Hierarchie, unterstützen die Darstellung.

Mainz

W. Holsten

Georges Guitton, S. J.: *Le Père de la Chaize, Confesseur de Louis XIV. Préface d'André Latreille.* 2 Bände. Paris (Beauchesne et ses fils) 1959. XII, 278, 287 S. Fr. 2.700.

Der Jesuitenpater François de la Chaize (1624—1709) war 34 Jahre lang (von 1675 bis zu seinem Lebensende) Beichtvater Ludwigs XIV. Wer indessen aus der zweibändigen Biographie von Georges Guitton, der ersten, die überhaupt für P. de la Chaize vorliegt, Aufschlüsse über die religiöse Intimsphäre des „Roi Très Chrétien“ erwartet, auf die sich dieses Amt ja doch in erster Linie richtete, sieht sich enttäuscht. Das sehr auseinanderliegende Quellenmaterial, das der Verf. vor allem aus italienischen und französischen Archiven des Jesuitenordens und aus der Vatikana, im übrigen aus zahlreichen französischen Archiven und Bibliotheken zusammengetragen hat, um aus der vielfältigen Korrespondenz des P. de la Chaize mit geistlichen und weltlichen Würdenträgern sowie Angehörigen seines Ordens ein Bild seiner Persönlichkeit und Tätigkeit zu gewinnen, enthält gerade zu diesem wesentlichen Punkte nichts. P. de la Chaize war in dieser Beziehung ein „silencieux obstiné“. Seine geistliche Leitung läßt sich lediglich dahingehend allgemein charakterisieren, daß er nach dem ersten geduldig erwarteten Erfolg seiner Bemühungen um das Seelenheil des Königs: dessen „Bekehrung“ im Jahre 1680, eine maßvolle und solide Frömmigkeit bei ihm zu erreichen suchte unter bewußtem Verzicht (hier der Gegensatz zu Madame de Maintenon) auf die Übertreibungen der Devoten. Es scheint, daß gerade diese dem Charakter des Königs entgegenkommende Beschränkung in den religiösen Forderungen die Grundlage für das erstaunlich lang währende, fast freundschaftlich zu nennende Vertrauensverhältnis zwischen dem gewiß schwierigen königlichen Beichtkind und seinem Beichtvater bildete.

Diese Beschränkung betraf auch die Einhaltung jener Grenze, die Ludwig XIV. selbst jeder vom Gewissen her bestimmten Beeinflussung seiner Politik und Kriegsführung setzte. Ungewöhnlich deutlich forderte zwar Papst Innozenz XI. den Jesuitenpater während der achtziger Jahre zu verschiedenen Malen auf, die politischen und militärischen Entscheidungen des Königs (Straßburg, Türkenkriege, spanische Niederlande) vom Gewissen her zu orientieren — „Ludwig XIV. gab

niemals zu, daß sein Beichtvater in politischen Angelegenheiten ihm Ratschläge erteilte . . . und P. de la Chaize beugte sich dem schließlich ohne allzu große Schwierigkeiten“ (S. 15).

Die Darstellung Guittons hat infolgedessen in überwiegendem Maße jene Rolle zum Gegenstand, die der P. de la Chaize auf Grund seiner Position auf kirchenpolitischem Gebiet und innerhalb der religiösen Auseinandersetzungen zu spielen berufen schien. So werden die großen, die französische Kirche, das Verhältnis Frankreichs zum Papsttum sowie den Jesuitenorden selbst betreffenden und erschütternden Probleme der Zeit der Reihe nach aufgegriffen: Jansenismus, Quietismus, Regalienstreit, Gallikanische Artikel, Widerrufung des Ediktes von Nantes, Organisation des Jesuitenordens, Missionen in Siam und China. Freilich geschieht das u. E. mitunter doch in einem Umfang, der in keinem rechten Verhältnis mehr zu dem tatsächlichen oder zu mindest nachweisbaren Anteil des P. de la Chaize steht (so etwa im Kapitel über die Klerikerversammlung 1682). Seine Stellung in diesen Gegensätzlichkeiten war recht schwierig: Der Gehorsam gegenüber Papst und Orden war nicht immer in Einklang zu bringen mit dem Willen des auch auf kirchlichem Gebiet absolute Ansprüche stellenden Königs, und dies in Lagen, die Ludwig XIV. hart an den Rand der Exkommunikation und Frankreich an den Rand des Schismas brachten. Die Selbstverständlichkeit, mit der P. de la Chaize im allgemeinen auf die Linie Ludwigs XIV. einschwenkte, sei es durch offenes Eintreten, sei es durch schweigende Zustimmung, rief schon zu seinen Lebzeiten im kirchlichen und weltlichen Bereich lebhaft Kritik hervor, angefangen bei den massiven Angriffen aus den Kreisen der römischen Kurie bis zu dem geflügelten Wort über „la chaise de commodité“. Guittons Urteil ist demgegenüber wesentlich günstiger. Für ihn ist P. de la Chaize nicht der „Jésuit énigmatique“, sondern eine durchaus lautere, im Grunde der Kirche und seinem Orden ebenso wie seinem König treu verbundene Persönlichkeit, als deren Grundzug eine große Güte zu nennen ist, die das Vertrauen und die Dankbarkeit des Königs zu gewinnen vermochte und den Pater überall da zum konzilianten Vermittler qualifizierte, wo die Gegensätze zum Bruch zu führen drohten. Ob es indessen vornehmlich seinem Verdienst zuzuschreiben ist, daß Frankreich im Regalienstreit vor einem Schisma verschont blieb, wie Guitton es im Schlußkapitel hervorhebt, mag dahingestellt bleiben. Allein schon die vom Verf. selbst wiederholt betonte Einflußlosigkeit des Beichtvaters auf alle den streng religiösen Bereich überschreitenden Handlungen des Königs erlegt hier doch gewisse Reserven auf.

Die durch ausführliche Quellenzitate belegte, mit zahlreichen Anmerkungen, einer reichhaltigen Bibliographie und einem Personenregister versehene Arbeit gibt somit vor allem einen durch neugewonnenes Quellenmaterial akzentuierten Überblick über die Konflikte zwischen französischem Staat und Kirche während der beiden letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts. Sie läßt erkennen, daß von einer jesuitischen Bevormundung Ludwigs XIV. keine Rede sein kann; das Gegenteil ist der Fall. Wo sie als Biographie des Beichtvaters unbefriedigend bleibt, liegt das vornehmlich an den Grenzen, die sich vom Gegenstand selbst her ergeben.

Paris

H. Weber

H. A. Salmony: J. G. Hamanns metakritische Philosophie. Band I: Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns. Zollikon (Evangelischer Verlag AG) 1958. 338 S., geb. sfr. 23.50.

Der Verf. beginnt diesen ersten Band einer umfassenden philosophischen Interpretation Hamanns mit Vorbemerkungen, in denen er betont, sein Anliegen sei kein historisches, sondern ein philosophisch-systematisches. Seine Arbeit will den sachlichen Gehalt von Hamanns Denken aufdecken und darlegen. Das soll aber nicht ein Ernstnehmen und also ständiges Berücksichtigen des geschichtlichen Ortes und der damit gegebenen sachlichen Bezüge, durch die Hamanns Denken bestimmt war,

ausschließen. Salmony ist sich klar darüber, mit welchen Schwierigkeiten sein Werk zu kämpfen hat: um der berühmten Dunkelheit des Hamannschen Stiles willen, hat sich Hamann selber oft später nicht mehr verstanden!

Eine weitere Schwierigkeit für eine philosophische Interpretation besteht darin, daß Hamann in erster Linie theologisch interessiert ist und sich dabei ganz und gar, auf eine für seine Zeit einzigartige Weise an die Bibel und an Luther gehalten hat. Dazu kommt trotz oder geradezu wegen der neuen „kritischen“ Gesamtausgabe der Schriften Hamanns die mangelhafte textliche Unterlage der bisherigen Inedita Hamanns besonders aus der letzten Zeit seines Lebens, der sich Salmony mit größter Sorgfalt zuwendet. Salmony gibt sich auch darüber Rechenschaft, daß jede rein philologische, dem Texte selber und seinen Quellen zugewandte Untersuchung nicht genügt, um Hamanns Denken wirklich zu verstehen. Dieses Denken wird durchaus zu Recht als eine der typischen Möglichkeiten spezifisch christlichen Philosophierens zu erfassen versucht. Dazu ist eine historische und ebenso biographische Sicht, als Instrument gebraucht und nicht zum Selbstzweck erhoben, unerlässlich. Und Salmony ist durchaus zuzustimmen, wenn er, sehr hochgreifend, Hamann als den bedeutendsten neuzeitlichen Repräsentanten der christlichen Philosophie im deutschen Sprachbereich betrachtet. Eine solche Sicht läßt seine philosophische Interpretation Hamanns neben der rein theologischen als legitim erscheinen, wobei ganz natürlicherweise sich die Grenzen von Philosophie und Theologie — solche gibt es auch für Hamann nicht — nie scharf ziehen lassen. Aber Hamann selber will auch als „Philosoph“, als ein Vertreter vernünftigen Denkens, wenn auch *sui generis* als „Erbe“ und nicht nur „Gegner“ der Aufklärung durchaus ernst genommen werden. Das zeigen vor allem sein Verhältnis zu Sokrates und auf dem Höhepunkt seines Schaffens seine metakritische Auseinandersetzung mit Kant. Es braucht ein großes Maß an Takt und ein starkes Gefühl für den Ausgleich der gerade hier herrschenden *coincidentia oppositorum*, um der heiklen Aufgabe, Hamann als Philosophen und nicht nur Theologen oder auch einfach Literaten zu sehen, gerecht zu werden. Der ausführliche, den Textteil an Umfang beinahe erreichenden Anmerkungsapparat ist an sich schon eine ganz erstaunliche Leistung, die mit aller Deutlichkeit nicht nur von der umfassenden und zugleich kritischen Beherrschung der gesamten weitverzweigten und schwer übersehbaren Hamannliteratur und ebenso von der Beherrschung aller Einzelheiten der so schwer in eine Ordnung zu bringenden Begriffs- und Bildwelt Hamanns durch den Verfasser beredetes Zeugnis ablegt, sondern auch von der Sorgfalt, mit der Salmony die textliche Grundlage der Werke Hamanns berücksichtigt. Besonders überlegen und fruchtbar ist die das ganze Buch durchziehende Kritik an Nadlers Hamannedition und dessen oft so anfechtbaren Hamanninterpretationen.

Den in den Vorbemerkungen entwickelten Grundsätzen entsprechen nun die Ausführungen des folgenden Textes. In einem besonderen Abschnitt („Quellen“) wird in sorgfältiger Weise die ganze Leidensgeschichte der Ausgaben der Hamannschen Schriften skizziert und das Ungenügen der völlig willkürlichen Anordnung und Behandlung bzw. Mißhandlung des Hamannschen Schrifttums durch Nadler unter Heranziehung der neuesten Literatur darüber einer scharfen, durchaus berechtigten Kritik unterzogen.

Es folgt eine kritische Untersuchung der in der Erinnerung an die Weisen aus dem Morgenlande gebildeten Bezeichnung Hamanns als des „Magus im Norden“. In diesem Zusammenhange wird auch der erbauliche Gebrauch bzw. Mißbrauch Hamanns in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und schließlich seine Mißhandlung durch den Nationalsozialismus ins richtige Licht gerückt. Wäre nicht auch eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der ja schließlich in entscheidendsten Belangen versagenden „geistesgeschichtlichen“ Betrachtungsweise von Dilthey bis zu Unger durchaus am Platze? Es folgen ausführliche Klarlegungen durch das ganze, oft wüste Gestrüpp der biographischen Hamannardarstellungen mit all ihren Verzeichnungen und offensichtlichen Verfälschungen zu erbaulichen Zwecken. Auch wird Nadlers Auffassung von Hamann als eines Mystikers — um nicht zu sagen

Gnostikers — mit Recht abgelehnt. Dagegen wird als einziger Versuch, eine objektive Biographie Hamanns zu liefern, Hegels glänzende Hamannrezension gewürdigt. Hier wäre in einem kritischen Sinne bei allem Preise der Hegelschen Verdienste um das Hamannverständnis auch einiges über die Einseitigkeit und die Grenze von Hegels Beurteilung Hamanns zu sagen, die gleichsam aus der „himmlischen“ Perspektive der total verstandenen und zugleich verstehenden Vernunft erfolgt. Immerhin hat der Verfasser vermerkt, wie unzulänglich Hegels Verständnis für Hamanns Sünderdasein war. Mit vollem Recht wird allerdings die Unsachlichkeit der Polemik gegen Hegel von Seiten der Hamannanhänger an den Pranger gestellt; doch hat etwa Gildemeister nicht ohne Grund Hegels Angriff auf Hamanns Kritik an Friedrich II. tyrannischer Diktatur kritisch glossiert; Hegels Staatsauffassung konnte sich nicht mit der Hamannschen — von den Hamanndarstellern meist bagatellisierten Kritik an Friedrichs II. Politik — befreunden.

Es ist auch durchaus sinnvoll, wenn in dieser Einleitung bestimmte historisch-biographische Grundtatsachen eingehend, wenn auch manchmal eher zu umständlich, geklärt werden, ohne die Hamann überhaupt nicht verstanden werden kann.

In Kürze werden Hamanns Anfänge seiner eigentlichen philosophischen Betätigung eingegliedert in die Philosophiegeschichte seiner Zeit (Herrschaft der Wolffschen Philosophie, in dessen Schule Hamann gegangen ist), und werden die wichtigsten Daten des so ungeordneten Lebens Hamanns besprochen. Es folgt die Behandlung der autobiographischen Schriften des Magus und im besonderen seiner Bekehrung.

Die höchst unerfreulichen, offensichtlich z. T. psychopathischen Hintergründe der für Hamanns ganze Autorschaft so bezeichnenden „Sprache des Geschlechts“ und der ständigen „Verquickung von Religiösem und Sexuellem“ werden auf Grund eines erst seit kurzem bekannt gewordenen wichtigen Materials zum ersten Male in der Hamannforschung auf breiter Grundlage zur Darstellung gebracht. Dabei hat der Verfasser eine sehr heikle Aufgabe mit Taktgefühl objektiv und mit gerechter Strenge der Sache nach erschöpfend behandelt. Es ist eine Frage des Geschmacks, ob hier — bei aller Beschränkung im Tatsächlichen — nicht bereits zu gründliche Arbeit geleistet wurde. Aber einmal mußte das ja gesagt werden, und besser so, wie es geschehen ist, als etwa mit der oft fatalen Neugierde einer psychoanalytischen Untersuchung, die schließlich dazu führen kann, auch das doch so überaus Bedeutsame, das Hamann zu sagen hat, aus dem schwülen Grund einer maßlosen Erotik und Freßsucht „abzuleiten“. Notwendig war ein genaueres Eingehen auf die auch Hamanns Charakter in seiner inneren Krise in einem höchst fatalen Lichte erscheinen lassende Londoner Periode mit ihren homosexuellen Entgleisungen, weil die bisherige Darstellung von Hamanns Leben diese Dinge weithin absichtlich vertuscht und entstellt hat. Es liegt unserem Verfasser darüber hinaus alles daran, auf Grund der erst vor kurzem zugänglich gewordenen Briefe gerade auch diese „dunkle Seite“ des Biographischen — fern von aller Entrüstung — ausschließlich zur Verdeutlichung des Sachlich-Philosophischen heranzuziehen. Ohne diese bedenklichen biographischen Hintergründe ist nun einmal auch vieles in Hamanns Sprache nicht zu verstehen.

Es ist allerdings an den Verfasser die Frage zu richten, ob denn, wie er dies zu verneinen scheint, das höchst Problematische im Leben Hamanns noch nach seiner Bekehrung, die doch eine echte Umkehr zur Welt der Bibel bedeutet, mit „Kirchlichkeit“¹ (nicht mit pietistischer Frömmigkeit), ja selbst mit „Heiligkeit“, so wie sie nicht nur von Luther, sondern auch im Raume der östlichen Kirche verstanden wird, nicht Entscheidendes zu tun hat, d. h. damit nicht doch in einem letzten Einklang stehen kann. Gerade hier gilt das typisch Hamannsche, letztlich paulinische „Prinzip“ der *coincidentia oppositorum*. Für das Verständnis der Werke Hamanns

¹ Verfasser redet allerdings nicht ganz eindeutig von einer „bestimmten (von mir gesperrt) Kirchlichkeit“, für die der aufgedeckte Hamann schlechthin untragbar sein müßte.

wichtig sind dann die weiteren Untersuchungen zu Hamanns mißglückten Eheversuchen² und seiner zustandegekommenen wilden Ehe mit all ihren quälenden Momenten, vor allem aber die Hinweise auf Hamanns „unsauberen Geist“ (so Hamann selber) und all das, was an „Spermatologischem“ hierhergehört bis hin zur symbolischen Verwertung (und nicht Übernahme) der in alle Untiefen religiöser Sexualität führenden Barbelognosis, durch die gerade, wie der Verfasser mit Recht unterstreicht, Hamann selber nicht, wie es Nadler gern haben möchte, zu einem Gnostiker wird. Im übrigen müßte wohl auch gerade im Hinblick auf die Hamannsche Äußerung, die „Pudenda“ seien das einzige Band zwischen Schöpfung und Schöpfer, darauf hingewiesen werden, welche große Bedeutung für Hamann die Schöpfung als eine Herablassung Gottes in die tiefsten Niederungen dieses Daseins besessen hat. Insofern — gerade als im Hinblick auf den hier immer wieder von Hamann betonten und bis ins Widerliche übersteigerten Zusammenhang zwischen Gottes Schöpfungsakt und menschlicher Sinnlichkeit — wäre hinzuweisen auf Franz von Baaders weithin Oetinger verpflichtetes Prinzip der Einheit von Ethik und Physik. Die ganze Problematik der „Körperlichkeit“ Hamanns mit ihren Gelüsten und der damit verbundenen Hypochondrie vor allem auch des alten Hamann kommt im letzten Abschnitt zum Biographischen eingehend zur Sprache.

Man atmet etwas auf bei der Lektüre des zweiten Teiles unserer Schrift, der Hamanns Auffassung der Philosophie gewidmet ist. Hier kommt nun die offensichtliche Begabung des Verfassers, einen oft schweren Text zu interpretieren und durch alle Dunkelheiten hindurch zu erhellen und dann auch fruchtbar zu machen, zu voller Geltung. Es ist eine wahre Freude, diesen Teil des Buches zu lesen. In ihm wird zunächst Hamann als christlicher Philosoph gekennzeichnet, als der Vertreter nicht nur einer bestimmten Theologie, sondern auch einer philosophischen Erkenntnis, die als solche ernst genommen sein will, die allerdings, wenn sie der Wahrheit dienen will, „vom Himmel anfangen muß“. In diesem Zusammenhang wird in sehr schöner Weise auf die große Bedeutung des Heiden Sokrates für Hamann hingewiesen.

Weiterhin wird gezeigt, wie stark und wie original von Hamann die Geschichtlichkeit des Menschen betont wird, eine Geschichtsverbundenheit, die in der Fleischwerdung des Wortes ihren einzigen Sinn bekommt und deren christologische Bedeutung schon vom jungen Herder säkularisiert wird. Dabei ist Geschichte je-
weilen mit Natur verbunden, denn in beiden hat sich Gott offenbart. Es ist Aufgabe des Philosophen, die „Chyffern“ von Natur und Geschichte als *disiecti membra poetae* auszulegen und in ihnen dem Walten Gottes nachzuspüren. In einem sehr wertvollen Exkurs wird der Herkunft und der Geschichte des Gedankens der Chiffre und der Lehre vom „Buch der Natur“ von der Antike bis zu Karl Jaspers nachgegangen. Erst von diesen Erörterungen und Klarlegungen aus wird der dialektische Zusammenhang von Geschichte und Philosophie im Denken Hamanns verständlich. Dem Verfasser gelingt es durch seine feinsinnige Analyse und Interpretation die oft dunkel und widerspruchsvoll erscheinenden Hamannschen Gedanken meisterhaft zu klären und sie dadurch zu einer den Leser ergreifenden und fördernden Wirkung zu bringen. Die grundlegende Bedeutung der Hamannschen Geschichtsphilosophie für die ganze spätere Entwicklung, die zunehmend zu

² Die ganze „Geschichte“ Hamanns mit Catharina Berens führte zu Äußerungen des „Magus“, die doch offensichtlich einen pietistischen Charakter haben. Zum mindesten hat sein aufgeklärter Freund Johann Christoph Berens ihn damals für einen ungesunden Schwärmer gehalten und vor allem deswegen eine Heirat mit seiner Schwester abgelehnt. Daß Hamann zum mindesten zeitweise dem Pietismus (nb. ein sehr vager und weiter Begriff — zu ihm gehört ja auch z. B. Bengel), dem ja auch das deutsche Geistesleben insgesamt viel zu verdanken hat, stark verpflichtet war, darf nicht übersehen werden, wenn es auch falsch ist, seine ganze Erscheinung unter den Pietismus einzureihen. Hier scheint mir der Verfasser die Dinge etwas zu vereinfachen.

einer Säkularisierung (und damit auch Entleerung!) der geschichtstheologischen, letztlich auf Augustin zurückgehenden Deutung geschichtlichen Geschehens und Zusammenhangs führt, wird ins Licht gestellt ebenso wie der große Abstand und die Überlegenheit Hamanns gegenüber der zeitgenössischen, ein Panoptikum von Mumien zusammenstellenden Philosophiegeschichte.

Schon hier wird deutlich, daß es für Hamann eine nur gelehrten Kram sammelnde und zum besten gebende falsche und eine echte, in ihrem Wesen gar nicht definierbare Philosophie gibt, die zuallererst von der sokratischen Einsicht ihres Nichtwissens ausgeht und sich ihres fragenden Charakters bewußt ist. Noch einmal wird hier die grundlegende Bedeutung des Sokrates für Hamanns Verständnis vom Wesen der Philosophie ans Licht gestellt. Von hier aus wird dann auch die zentrale Bedeutung des Prinzips der *coincidentia oppositorum* für Hamann (trotz seiner Unkenntnis der hierfür besonders wichtigen Schrift Giordano Brunos) verständlich. Auch hier wird die letztlich auf dem Glauben an den Widerspruch des Kreuzes beruhende biblische Grundlage dieses „Prinzips“ mit Recht hervorgehoben — es geht letztlich um die paradoxe Einheit von Vergabung und Gericht Gottes — im geschichtlichen, gottmenschlichen Geschehen — um die Offenbarung Gottes in Knechtsgestalt. Aller philosophische Widerspruch ist für Hamann allein in der Transzendenz Gottes, d. h. „durch die Urkunde des Fleisch gewordenen Wortes“ — dazu wäre zu sagen: und darum nur apokalyptisch — „aufgelöst“. So gibt es für Hamann eine wahre, nämlich christliche und gerade darum in keiner Weise „systematische“ Philosophie, die die Vernunft keineswegs abzulehnen oder gar zu fürchten, sondern nur richtig und sachgemäß zu brauchen hat. Die christlich verstandene Vernunft, die an sich die Quelle aller Wahrheit und aller Irrtümer ist, kann und darf sich nicht selber absolut setzen; das sagt der Überwinder (und nicht einfach „irrationalistische“ Gegner) der Aufklärung und — fügen wir hinzu — in einem proleptischen Sinne des Idealismus.

Die Schlußabschnitte (§§ 7—8) bilden den Höhepunkt des ganzen Buches. Der Verfasser behandelt zunächst die Hamannsche Sprachphilosophie, wie sie in Hamanns gegen Kant gewendeten „Metakritik“ ihren großartigen, nie fertig gewordenen Abschluß gefunden hat: es gibt keine „reine“ Vernunft, denn Sprache ist vor allem Vernunft und stellt die vollkommene Einheit von „Sinnlichkeit und Verstand“ dar. Wie keine Vernunft ohne Geschichte, so auch keine ohne Wort. Sprache ist Existenz und darum „vor“ aller Vernunft. Sprache und Existenz sind ein der Vernunft unerreichbarer, nur durch Offenbarung dem Glauben zugänglicher Ausdruck des Seins: dort ist der Ort, wo dem Menschen Gott begegnet. Hier stellt sich natürlich die Frage nach der Beziehung zwischen Hamann und der modernen Existenzphilosophie, der unser Verfasser mit behutsamer Umsicht nachgeht, es vermeidend, aus seinem „Helden“ einen Modephilosophen zu machen. Vor allem aber steht zur Debatte das Verhältnis zu Kierkegaard. Hier wird mit Recht betont, wie stark Kierkegaard geradezu „Schüler“ Hamanns war. Für das, was die beiden in entscheidender Hinsicht auch wieder trennt, beruft sich Salmons zu meiner Freude auf meine eigenen Arbeiten über Hamann. Das Unterscheidende ließe sich vielleicht in aller Kürze auf die Formel bringen: Humor oder Ironie: Jener führt tief hinein in die Sphäre der Sinnlichkeit, dieser bleibt dem Spiritualismus verhaftet.

Die ganze Arbeit ist ein Produkt größten Fleißes und exakter Gelehrsamkeit, nicht im Hamannschen Sinne von „Gelehrsamkeit“, sondern einer, die einer großen inneren Teilnahme an seinem Gegenüber, der mehr als nur Objekt ist, entstammt, und gerade darum auch eine große Bereicherung unserer Erkenntnis nicht etwa nur der Problematik der Hamannschen Existenz, sondern vor allem auch ihres großen Reichtums, der hier in vortrefflicher Weise zum Leuchten gebracht wird. Die sorgsame und feinsinnige Untersuchung der Grundlagen des Hamannschen Denkens ist vorbildlich und bereichert ohne Zweifel unsere Erkenntnis in den brennendsten Fragen des menschlichen Lebens.

Ernst Benz: Franz v. Baader und Kotzebue. Das Rußlandbild der Restaurationszeit. (= Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1957, Nr. 2) Mainz (Verlag der Akademie) und Wiesbaden (Kommission F. Steiner) o. J. 41 S. DM 3.60.

Die vorliegende kleine Untersuchung, in gewissem Sinne eine Ergänzung der größeren Arbeit über „Die abendländische Sendung der östlich orthodoxen Kirche“, die derselbe Verf. 1950 vorgelegt hat, verdient in mehrfacher Hinsicht unsere Beachtung.

Der Verf. zeigt, wie der Münchner Religionsphilosoph Franz v. Baader, der sich von der Neuentdeckung der russisch-orthodoxen Kirche eine Wiederbelebung des abendländischen Christentums erhoffte, und August v. Kotzebue, der gefeierte Literat und einer der vielen politischen Reisenden seiner Zeit, durch ihre Stellung als „Literarische Korrespondenten“ der russischen Regierung in Deutschland in den Verdacht landesverrätischer Beziehungen gerieten. Der Haß der sogenannten Nationalgesinnten entlud sich schließlich in der Ermordung Kotzebues.

Sind wir über die Hintergründe dieses politischen Mordes, was die Person des Mörders und die geistigen Voraussetzungen der Tat betrifft, durch die ausgezeichnete Untersuchung von Karl Alexander v. Müller (Karl Sand, München 1925) hinreichend unterrichtet, so erbringt die vorliegende Arbeit, in Ergänzung hierzu, den Beweis der Unschuld Kotzebues (wie selbstverständlich auch Baaders). „Tatsächlich bestand das Verbrechen Kotzebues in nichts anderem als darin, daß er die politischen Anschauungen seiner Gegner nicht teilte — Grund genug, ihn der größten Untaten zu bezichtigen“ (S. 76).

Zugleich bietet der Verf. durch die Darstellung der Methoden, deren sich die burschenschaftlichen Kreise in ihrem Kampf gegen Kotzebue bedienten, ein eindrucksvolles Beispiel für die verhängnisvolle Mißachtung von Recht und Sitte, die seit den Befreiungskriegen überall dort zu beobachten ist, wo das scheinbare oder wirkliche Interesse des Vaterlandes es zu erfordern schien. Es wird noch viel zu wenig gesehen, daß hier eine der Wurzeln des neudeutschen Nationalismus verborgen liegt, die umso kräftiger gedieh, als Theologie und Kirche der Zeit ihr jede Unterstützung und Bestätigung boten.

Bemerkenswert ist weiter, wie am Beispiel Baaders und Kotzebues, einer kleinen Episode im großen Spiel der Kräfte, das Ineinander von Theologie, nationaler Ideologie, kirchlichen Interessen und politischen Machtkämpfen sichtbar wird, das für das Zeitalter der Befreiungskriege und der Restauration so besonders charakteristisch ist. Theologen wie Schleiermacher, die sich zugleich als Vorkämpfer des deutschen Nationalstaates sahen, nationale Demagogen wie Arndt, die theologische Traktate abfaßten und Kirchenlieder schrieben, Politiker, die eine „Heilige“ Allianz schlossen, sie gehören zum Bild einer Zeit, in der die Kräfte, die das Jahrhundert bestimmten sollten, vielfach noch ungeschieden beieinander ruhten.

Neu und auffallend ist endlich das Bild Rußlands, wie es sich in der burschenschaftlichen Agitation gegen Kotzebue und Baader spiegelt. Aus den Helden von 1812, aus den Waffengefährten von 1813 war unter dem Eindruck der restaurativen Tendenzen der Heiligen Allianz ein Volk von Leibeigenen geworden, dessen Regierung plötzlich nur noch ein Ziel kennen sollte: die mühsam errungenen Freiheiten in Deutschland zu vernichten, die Deutschen selbst zu knebeln und das System östlicher Sklavenhalterei auf ganz Europa auszudehnen. Was eine zielbewußte und rücksichtslose Agitation vermochte, zeigte sich hier eindrucksvoll genug. Auch dieser Umschwung gehört zu den Tendenzen der Zeit und sollte das ganze 19. Jahrhundert nachwirken.

Kritisch wäre anzumerken, daß der Rezensent bezweifelt, ob man die Burschenschaften als „liberale Jugend“ bezeichnen kann (S. 96), die durch die „von der französischen Revolution aufgeweckten Freiheitstendenzen“ bestimmt wurde (S. 99). Den Burschenschaften ging es gerade nicht um die Freiheit, Gleichheit und Brüder-

lichkeit der Großen Revolution, sondern um Gott, Freiheit, Vaterland. Hier liegen die Dinge nach Herkunft und Ausprägung doch wohl verwickelter, als der Verf. anzunehmen scheint.

Das mindert nicht den Wert der kleinen Untersuchung, die dem an dieser Zeit Interessierten eine Fülle von Anregungen bietet.

Tübingen

K. Scholder

Paul Handschin: Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller. Basel (Helbing und Lichtenhahn) 1958. 336 S., kart. DM 19.30.

Rudolf Smend: Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament. Basel (Helbing und Lichtenhahn) 1958. 207 S., kart. DM 16.—*

Als F. Kattenbusch 1913 seinen Ergänzungsartikel zu de W. schrieb, (RE³, 24, 646 ff.), da geschah dies vor allem in Hinsicht auf die „Erneuerung der Friesschen Philosophie“, die ein steigendes Interesse auch an de W. und seiner Arbeit erwarten ließ. Und wirklich spielt der systematische Ansatz de W's, der ja in seinen wesentlichen Punkten auf Fries zurückgeht, in den frühen Arbeiten von R. Otto und W. Bousset eine bemerkenswerte Rolle. So konnte R. Otto in seiner 1909 erschienenen „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie“ mit Beziehung auf Schleiermacher und de W. feststellen: „Die theologische Systematik, die wir heute versuchen, ist Fortsetzung der Arbeit, die sie begonnen haben“ (ebda. S. IX). In doppelter Hinsicht durfte sich die religionsgeschichtliche Schule auf Fries und de W. berufen: Die Frage nach der Wahrheit der Religion war dort unter Hinweis auf Gefühl und Ahnung als religiöser Apriori ganz im Sinne der neueren Religionsphilosophie beantwortet worden. Entsprechend hatte man zum ersten Mal die biblischen Schriften als Zeugnisse einer religiösen Entwicklung zu verstehen gelernt — und eben dies bildete den Ansatzpunkt der späteren Religionsgeschichte. Problematisch wurde nun allerdings das Verhältnis zur Theologie, die sich mit der Behauptung, Religionswissenschaft und als „christliche Theologie christliche Religionswissenschaft“ (Otto S. 192) zu sein, nicht zufrieden geben konnte. Dieses Problem hatte sich für de W. selbst freilich kaum je gestellt, weil ihm die Beziehung seiner Arbeit auf Kirche und Verkündigung von allem Anfang an außer Zweifel stand. Es ist bezeichnend genug, daß die religionswissenschaftliche Schule, soweit sie auf de W. zurückgriff, vor allem seinen idealistischen Ansatz und dessen historisch-kritische Möglichkeiten hervorhob, der mit zunehmendem Alter immer stärker betonten kirchlichen Bezogenheit seiner Arbeit aber einigermaßen verständnislos gegenüberstand.

Dieses Bild sollte sich unter dem Eindruck der dialektischen Theologie erheblich wandeln. Noch immer wurde de W's historisch-kritischer Ansatz hervorgehoben, aber er befand sich nun in Auseinandersetzung mit seiner gewissermaßen neuentdeckten Kirchlichkeit, während der idealistischen Vermittlung jede Tragfähigkeit, ja Möglichkeit bestritten wurde. Diese Sicht bestimmt noch weitgehend das gegenwärtige de Wette Bild; so vor allem bei Karl Barth in seiner „Protest. Theologie im 19. Jhdt.“, wo de W. als Abbild der widerstreitenden Tendenzen seiner Zeit dargestellt wird (2. Aufl. 1952, S. 433). Es ist dort von dem Konflikt die Rede, „der in seiner Theologie stattfindet“, und der „schon für das Auge seiner Zeitgenossen offensichtlich“ gewesen sei (S. 433). Barth schließt seine Abhandlung mit einer Reihe von Fragen. Der Frage etwa, ob das religiöse Apriori nun wirklich denkbar und ob also die menschliche Vernunft in der Lage sei, Anknüpfungspunkt

* Beide Arbeiten wurden im Rahmen eines wissenschaftlichen Preisausschreibens von der theologischen Fakultät der Universität Basel prämiert. Die Mittel für dieses Preisausschreiben stellte die Firma J. R. Geigy aus Anlaß ihres 200jährigen Geschäftsjubiläums 1958 zur Verfügung.

zu sein für Verkündigung und Glaube? Ob hier nicht vielmehr Ludwig Feuerbachs Lösung die notwendige philosophische Konsequenz sei? Und ob überhaupt „auch nur der Sinn der biblischen Menschenworte und der Menschenworte des christlichen Dogmas unter dem Gesichtspunkt einer symbolhaften Bildersprache menschlicher Begeisterung, Selbstverleugnung und Andacht richtig zu erfassen sei?“ (S. 440).

Wir wissen, daß Karl Barth diese Frage verneint. Aber es scheint mir denn doch zweifelhaft, ob er mit solcher Verneinung de W. gerecht wird. Unter dem Aspekt solcher grundsätzlichen Verneinung muß dieser ja als beinahe tragische Figur erscheinen, die ihr Leben lang unter der „Spaltung zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft“ — um ein Wort Schleiermachers zu gebrauchen — zu leiden gehabt hätte. Daß de W. das nicht getan hat, daß er vielmehr durch seinen im Anschluß an Fries entwickelten systematischen Entwurf eine Versöhnung der widerstreitenden Tendenzen seiner Zeit gesucht und für sich gefunden hat, das scheint mir wahrscheinlicher und bleibt dann wohl seine eigentliche Leistung.

Schon Ch. Hartlich und W. Sachs konnten in ihrer Untersuchung über „Den Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft“ die eindrucksvolle Konsequenz und Geschlossenheit der de W'schen Arbeit zeigen (Tübingen 1952, S. 91 ff.). So radikal de W. in seinen Behauptungen vom mythischen Charakter der altlichen Erzählungen war, so bestimmt war er in ihrer theologischen Interpretation, ja er wollte gerade diese Interpretation sichern gegen alle rationalistischen und orthodoxen Fehldeutungen seiner Zeit.

Hartlich und Sachs hatten sich auf das Problem des Mythos beschränkt. Umso begrüßenswerter ist die nun vorliegende Untersuchung von R. Smend, die, stilistisch und sachlich gleich vorzüglich, den ganzen Umfang der kritischen Tätigkeit de W's in ihrer geschichtlichen Entwicklung beschreibt. Sie gibt einmal mehr Gelegenheit, die erstaunliche Sicherheit zu bewundern, mit der de W. die kritischen Probleme anging und zu lösen versuchte. Wenn er angesichts der Schwere und Verantwortung dieser Aufgabe erklärt: „der Genius der Menschheit wacht über sein Geschlecht und wird ihm nicht das Edelste, was es für Menschen giebt, rauben lassen; ein Jeder handle nach Pflicht und Einsicht und überlasse die Sorge dem Schicksal“ (Smend S. 31), so ist das mehr als eine pathetische Rückzugsformel; es ist Ausdruck der Überzeugung, daß die kritischen Zweifel — wie es gelegentlich im „Theodor“ heißt (2. Aufl. 1828, S. 191) — „das Wesentliche unseres Glaubens und die Lehre, welche der Diener des Worts zu verkündigen hat, nicht betreffen“. Diese Gewißheit aber, die Voraussetzung der kritischen Arbeiten de W's überhaupt, beruht auf der im Anschluß an Fries gewonnenen Einsicht, daß „innere und äußere Offenbarung . . . einerlei Ursprung und Quelle haben, nämlich die übernatürliche Erkenntnis der menschlichen Seele oder den Glauben“ (ebda. S. 102 ff.); daß also der Glaube die Wahrheit der Schrift verbürgt wie umgekehrt die Schrift den Glauben weckt und ermöglicht. Das erklärt die Rücksichtslosigkeit seiner historischen Kritik, die umso radikaler sein konnte, als mit der Feststellung von Echtheiten oder Unechtheiten ihm für den Glauben nichts gewonnen und nichts verloren schien. Eben deshalb ist aber die Kritik auch durchaus negativ und destruktiv — de W. hat, vor allem in seinem Frühwerk, alle Hypothesen und Erklärungsversuche nach Möglichkeit vermieden —, weil die Kritik dem Glauben nichts nehmen und nichts geben kann: „das Positive, das sie uns geben möchte, kann immer nur precär sein“ (Smend, S. 30). Das ändert sich später etwas, freilich ohne daß man darum von einer Abwendung von der kritischen Richtung seines Frühwerks sprechen könnte: diesen Nachweis hat Smend m. E. überzeugend geführt (S. 109 ff.). So bleibt also auch im Ganzen seines Lebens, unbeschadet der klar erkennbaren Verschiebung des Schwerpunktes seiner Arbeit, die Kontinuität und Geschlossenheit erhalten.

Den Unterschied der früheren und der späteren Periode im Schaffen de W's führt Smend wohl nicht zu Unrecht „auf die allmähliche Verlagerung seiner exegetischen Arbeit auf das Gebiet des Neuen Testaments zurück“ (S. 137), das ihm sehr viel mehr Gegenstand auch der Verehrung war als das Alte (S. 137, auch

S. 166). Aber auch hier findet er einen Weg, der sowohl die „dogmatische“ Behandlung (die am Inspirations- und Wunderglauben festhält), wie auch die „(pseudo)-kritische und (pseudo)pragmatische“ (die rationalistische Erklärung eines H. E. G. Paulus), verwirft und an ihre Stelle die „historische“ setzt, die die Möglichkeit etwa eines Wunders offen läßt, ohne den Glauben daran zur Bedingung des Heils zu machen. „Wenn sich eines Tages die Möglichkeit jener Ereignisse herausstellt, dann war sie nicht nur in der Analyse des Berichts, sondern auch hinsichtlich der wirklichen Geschichte ‚historisch‘. Im umgekehrten Fall ließe sie auf eine mythische Erklärung hinaus. Beide Male hätte der Historiker nichts zurückzunehmen . . .“ (S. 167).

Auch in den Auseinandersetzungen der Leben-Jesu-Forschung nimmt de W. dementsprechend eine vermittelnde Stellung ein dergestalt, daß er die Glaubwürdigkeit der Quellen sorgfältig prüft, (und übrigens zu einem sehr relativen Ergebnis kommt), zugleich auch die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der biblischen Berichte hinsichtlich des Lebens Jesu kritisch erwägt, um soviel wie möglich wissenschaftlich zu ermitteln. Auf diese Weise gewinnt er Sicherheit wenigstens über die Hauptfakten, da sonst „der große Eindruck, den Jesu Persönlichkeit auf die Jünger und ersten Gläubigen gemacht, . . . für eine Wirkung ohne Ursache“ würde gelten müssen (S. 174). Zugleich aber hält er fest, daß die Kenntnis der Einzelheiten keinesfalls eine „Lebensfrage des Christentums“ sein könne. De W. glaubt an Christus nicht „wie ihn Harmonistiker und Biographen aus den evangelischen Materialien ängstlich zusammenflicken, sondern als den wahrhaft geschichtlichen, wenngleich ins Geheimnis gehüllten Schöpfer des christlichen Lebens und als den, der wie dem Apostel Paulus (Gal. 1, 16) so jedem wahren Christen und Theologen innerlich geoffenbart werden muß, wenn er ein lebendiger Christus seyn soll“ (Smend, S. 175). Auch beim späten de W. also gilt noch die Grundeinsicht, daß Bibel und Glaube einander entsprechen wie äußere und innere Offenbarung, so daß am Faktum der Schrift alles, an ihren Einzelheiten fast nichts hängt.

Smend erörtert in einem Schlußabschnitt (S. 184 ff.) einen Einwand, der sich hier notwendig erhebt, und den schon F. C. Baur dahingehend formuliert, daß de W's Kritik „nur den rein formellen Zweck“ habe, „den Forschungsgeist rege zu halten“, in der Hauptsache aber doch „dadurch nichts geändert und alles beim Alten bleiben“ solle (S. 185). Wenn Baur damit gemeint haben sollte, de W. habe zu irgendeiner Zeit die Ergebnisse seiner kritischen Arbeit der kirchlichen Meinung angepaßt oder untergeordnet, so ist dieser Vorwurf durch Smends Arbeit glänzend widerlegt. In einem anderen Sinne freilich hat er recht: Für de W. blieb, im Gegensatz zu Baur, die kritische Arbeit immer eine Funktion der Dogmatik, die die Stellung der Kritik im Verhältnis zu Glauben und Lehre fixierte.

Daß all diese Probleme in der Predigt kulminieren, daß hier wenn irgendwo der Ort ist, wo die „Spannung zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft“ zum Austrag kommen muß, liegt auf der Hand. Bot doch schon die erste Basler Predigt den früheren Freunden Anlaß zur Kritik: „Schultheiß aus Zürich und Wegscheider aus Halle schrieben in der Hallischen Zeitung, ‚er wolle sich heuchlerisch an die Baseler Orthodoxie accommodieren‘“ (Handschin, S. 17). Umso gespannter durfte man auf eine Untersuchung sein, die de W. „als Prediger und Schriftsteller“ darzustellen versprach. Leider enttäuscht die Arbeit, die Paul Handschin unter diesem Titel vorlegt, in jeder Hinsicht. Auf knapp 70 Seiten schildert Handschin de W. als Prediger, wobei er im Wesentlichen Bekanntes wiederholt, ohne der Grundfragen auch nur ansichtig zu werden. Weitere 35 Seiten sind de W. als Schriftsteller gewidmet: Sie enthalten Inhaltsangaben eines Schauspiels und einer romanistischen Oper von höchst beiläufiger Bedeutung, sowie der beiden Romane de W's, des „Heinrich Melchthal“ und des „Theodor“. Was letzteren betrifft, so hätte Handschin sich die Mühe sparen können. R. Otto hat schon 1909 in seiner oben erwähnten „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie“ eine bessere Darstellung der theologischen Probleme des „Theodor“ geliefert (ebd. S. 129—156).

Unter diesen Umständen ist man erfreut, daß zwei Drittel des umfangreichen Bandes de W. selber vorbehalten sind und 28 bisher ungedruckte Predigten enthalten, dazu die sehr schöne „Ansprache bei der Aufnahme der Vorlesungen in Basel“.

In dieser Ansprache findet sich der Satz: „Wissen und Glaube im friedlichen Bunde miteinander ist der Geist meiner Lehre, der Geist, dessen ich mich befeißige“ (Handschin, S. 323). Dieser Satz hat, so will uns scheinen, durchaus sein Recht. Dann wäre de W. weniger eine tragische Figur gewesen als vielmehr einer der letzten, der die widerstrebenden Tendenzen seiner Zeit, der kritische Wissenschaft, idealistische Philosophie und kirchliche Frömmigkeit in einem System zu verbinden vermochte, ehe das fortschreitende Jahrhundert diese Verbindung radikal und wohl für lange Zeit auflöste.

Eine ins Einzelne gehende Untersuchung hierzu steht noch aus, wäre aber angesichts der zunehmenden Bedeutung, die das 19. Jhdt. für uns gewinnt, dringend zu wünschen.

Tübingen

K. Scholder

Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. — Im Auftrag der „Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes“ in Verbindung mit Heinz Brunotte und Ernst Wolf herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1958/59.

Band 1: Otto Diehn, Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933—1945. 249 S., brosch. DM 19.80 (Subskr. Preis DM 13.40).

Band 2: Paul Gürtler, Nationalsozialismus und evangelische Kirche im Warthegau — Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat. 360 S., 1 Karte, brosch. DM 22.— (Subskr. Preis DM 19.10).

Band 3: Wilhelm Niemöller, Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem. Texte, Dokumente, Berichte. 240 S., brosch. DM 14.70 (Subskr. Preis DM 12.75).

Band 4: Dieter Freiherr von Lersner, Die evangelischen Jugendverbände Württembergs und die Hitler-Jugend 1933—1934. 72 S., brosch. DM 4.40 (Subskr. Preis DM 3.80).

Band 5: Gerhard Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, I. Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung. 269 S., brosch. DM 16.80 (Subskr. Preis DM 14.50).

Band 6: ders., Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, II. Text-Dokumente-Berichte. 209 S., brosch. DM 12.80 (Subskr. Preis DM 11.—).

Es war sinnvoll und ist überaus begrüßenswert, daß die Kirchenkampf-Kommission der EkiD die Reihe der von ihr geplanten Veröffentlichungen (neben den Aufgaben der archivalischen Feststellung und Sicherung des noch immer unübersehbaren Materials) mit der Herausgabe einer Bibliographie begonnen hat. Man braucht nicht besonders zu betonen, welch unschätzbare Dienst jedem an der Sache Interessierten und forschungs- oder lehrmäßig Beteiligten mit einem solchen Hilfsmittel geleistet wird. Wer die 5566 Nummern der Titel (ohne Zwischenverweise) auch nur in einer ersten raschen Durchsicht überfliegt, wird den Eindruck gewinnen, daß „diese kurze Episode der Kirchengeschichte“, wie es im Vorwort der Herausgeber heißt, der wissenschaftlichen Durchdringung und Erfassung des Kirchenkampfes eine unermessliche Aufgabe stellt. Die Bibliographie wird natürlich in ihrer Brauchbarkeit gewinnen, wenn ihr von Zeit zu Zeit Nachträge folgen, was allein durch den Weitergang der laufenden Studien geboten ist. Dabei

werden auch notwendige Berichtigungen ihren Platz finden müssen. Ich will den Wert des vorliegenden Bandes nicht schmälern durch eine kleinkrämerische Aufzählung von leicht erkennbaren Versehen, auch nicht in eine zwecklose Debatte über das Einteilungsschema eintreten. Reine Druckfehler, die z. T. wahrscheinlich schon aus den vom Verf. benutzten Bibliographien übernommen wurden, mögen auch unerwähnt bleiben. Es sei nur auf einiges hingewiesen, was vielleicht in einem Nachtrag berücksichtigt werden könnte. Zu gering ist die Literatur über die Jugendarbeit, zumal hier ein recht umfangreiches Druckmaterial vorliegt, allein in den einschlägigen Zeitschriften. Auch die Studentenarbeit, der Ausklang der ehemaligen DCSV, gehört hierher. Ebenso wäre es zu begrüßen, wenn auch die entsprechende Literatur der Gemeinschaftsbewegung aufgenommen würde, in deren Zeitschriften die bekannten „Zeitspiegel“ mit z. T. eigenen Redakteuren eine sehr wirksame Bedeutung hatten und ein Bild von der politischen Haltung des Spät pietismus geben, das sich im kirchenpolitischen Neutralismus und politischem Mitläufertum auch mancher theologischen Gruppen findet. Dazu noch einige Kleinigkeiten: bei Nr. 362 hätte auf Nr. 263 verwiesen werden müssen, und zwar auf die im Anhang des dort genannten Vortrages von K. Barth enthaltene Auseinandersetzung mit O. Dibelius, der sonst mit seiner „Antwort an Karl Barth“ ganz widerspruchsfrei im Raume steht. Aufgeführt hätte auch werden müssen der überaus wichtige Aufsatz von Barth: *Quousque tandem...* (ZwdZ 1930, 1—6), und zwar schon deshalb, weil der dort von B. zitierte damalige rheinische Präses Walter Wolff in Nr. 578 genannt wird, allerdings bibliographisch unzureichend, denn es handelt sich nicht um eine selbständige Arbeit von W. (so wahrscheinlich vom Verf. ohne Nachprüfung aus dem Kirchlichen Jahrbuch, daher auch ohne Vornamen des Autors, übernommen), sondern um einen in dem halboffiziösen Sammelwerk der Reichsregierung („Zehn Jahre Deutsche Geschichte“, 1928) enthaltenen Aufsatz. Leider fehlt auch K. Barth und Gerh. Kittel, *Ein theologischer Briefwechsel*, 1934, wie man auch gewünscht hätte, daß einzelne aufgeführte, aber nicht mehr erreichbare Aufsätze Barths zum Kirchenkampf (etwa Nr. 2544) mit dem Hinweis auf den Wiederabdruck in dem unter Nr. 169 aufgeführten Sammelband versehen worden wäre. Es ist ja immer zu bedenken, daß für die meisten der jüngeren Bearbeiter des Themas Kirchenkampf die rein literarische Hilfe nicht eingehend genug sein kann. Nr. 1851 und 2417 wären auf ihren heutigen Fundort hin zu überprüfen. Das Buch (Nr. 3020) von H. Schaefer, *Ostern im KZ* (1948) ist seit 1951 unter dem Titel „Letzte Freiheit“ veröffentlicht. Unter Nr. 2500 wird Hromadkas Brief an K. Barth (in der Festschrift „Antwort“ 1956) mit dem Zusatz „Der berühmte Barthsche Brief von 1938 wird berührt“ versehen, aber man erfährt nicht, daß dieser „berühmte“ Brief in Nr. 2573 verborgen ist. Warum hinter dem Titel von Nr. 422 vermerkt ist, daß der Autor sich bald von den DC löste und der BK beitrug, ist mir — abgesehen von dem Ungewöhnlichen derartiger, die „innere“ Biographie von Autoren berührenden Angaben in einer Bibliographie — nicht einleuchtend, zumal eine solche Beförderungsnotiz bei anderen Autoren, die sie ihren Wandlungen nach auch verdient hätten, fehlt. Der Titel von Nr. 329 heißt: „Nationalismus und Christentum“. Bei den Nr. 607 und 4113 handelt es sich im Kern um dasselbe Buch, das nur durch den zwischen 1931 und 1936 liegenden „Zeitenumbruch“ entsprechende Retouchen erfahren hat. Zu dem unter Nr. 4837 genannten Buch von Franz Spemann gehören unbedingt seine anderen beiden Bücher „Aus meiner Studentenzeit“ (1934) und „Christus und unsere große Zeit“ (1940), in denen Kirchenkampf, Adolf Hitler und die eigene Vergangenheit durch das pietistische Brennglas und unter der Begleitmusik des Badenweiler Marches betrachtet werden. Schließlich würde ich wünschen, daß in einem Nachtragband unter dem Abschnitt „Barmen“ die beiden Aufsätze des damaligen Synodalen Prof. Gerhard Ritter, Eindrücke eines Laien von der Barmer BK-Synode, und Die Kirche in der Welt (Kirchl. positive Blätter, 1934, 1. VII. u. 4. VIII.), sowie

unter „innerkirchliche Problematik“ auch der wegen seiner Relevanz demnächst im Neudruck wieder erscheinende Aufsatz von Martin Fischer, *Der Boden der Kirche in der Welt* (Ev. Th. 1936, H. 1) Aufnahme fänden.

Band 2 berührt ein Thema, das von der konventionellen „reichsdeutschen“ Sicht des Kirchenkampfes insofern abweicht, als es im Warthegau nicht um theologische Auseinandersetzungen mit einem innerkirchlichen Gegner ging, sondern um einen maskenlosen Zusammenstoß mit dem Verwaltungs-Leviathan des NS-Staates. Hier hat weder „Barmen“ noch „Dahlem“ eine Rolle gespielt. Bei der Arbeit von Paul Gürtler handelt es sich um eine Dissertation, die nachträglich in die Reihe der „Arbeiten“ aufgenommen wurde, als solche eine verdienstvolle Leistung ist, zumal, wenn man sich wohl denken kann, daß die Publikation des vom Verf. vorgelegten archivalischen Materials kein reibungsloser Vorgang war. Mit vollem Recht heben die Herausgeber in ihrem Vorwort hervor, daß Gürtlers Arbeit „noch keine Gesamtgeschichte der evang. Kirche im Warthegau“ bietet, das enthebt den Rezensenten von manchen Einwänden, die er sonst machen müßte. Denn er vermißt in der geschichtlichen Einleitung nicht nur, wie es im Vorwort schon anklingt, eine Darstellung des geistlichen Wirkens von Männern wie Blau und Kleindienst, sondern eine ebenso gehaltvolle wie kritische Charakteristik des evangelischen Grenzlanddeutschtums, ein theologisch-politisches Stimmungsbild der Kirchenhäupter und ihrer Glieder — es gibt hierfür Material! — kurz vor dem Einmarsch der Deutschen in Polen. Aber die nüchterne, fast nur registrierende Art, wie der Verf. die Entfaltung des in der deutschen BK sattem bekannten „Rechtswalters“ August Jäger schildert, das subalterne Kraftmeiertum nachgeordneter „Referenten“, die Ohnmacht der Reichskirchenregierung, aber auch der wie ein Dohlenruf am Wegrande erklingende (bei Gürtler nur in einer Anmerkung hörbar werdende) Einspruch konfessionalistischer Wächter, sowie schließlich die zähen Gegenstöße der evang. Kirchenleitungen im Warthegau, — das alles ist eindrucksvoll genug, um zu erlassen, um was es ging. Eine Nachprüfung der gebotenen Dokumente war dem Rez. leider nicht möglich. Aber aus der Antrittsvorlesung von Bernhard Stasiewski an der kath. theol. Fakultät Bonn über „Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau“ (vgl. Viertelj. f. Zeitgesch. 1959, 46—74), wo weitgehend und auch zustimmend auf Gürtlers Dissertation eingegangen wird und von den gleichen archivalischen Möglichkeiten Gebrauch gemacht worden ist, ist aus dem Anmerkungsenteil zu ersehen, daß auch auf dem Felde der Dokumentation und ihrer Auswertung noch manches Aufklärende zu holen ist.

Wilhelm Niemöllers so vielfach bekundete Liebe zum Thema Kirchenkampf hat auch in dem vorliegende Bande über die Dahlemer Synode sich bewiesen. Abgewogen und sachlich ist die knapp auf 30 S. vorgetragene historische Einleitung. Es folgt auf über 200 S. ein rein dokumentarischer Teil. Was hier vorgelegt wird, spricht für sich selbst. Man erfährt, daß es auch in Dahlem sehr menschlich zugegangen ist, was gerade den geistlichen Ertrag dieser bedeutsamen Synode glaubhaft macht.

Ein scheinbar abseitiges Thema behandelt der 4. Band, der die Vorgänge innerhalb der evang. Jugend Württembergs zum Gegenstand hat. Der Verf. hält, so hätte ich gleich eingangs zu bemerken, nicht scharf genug die 1933/34 noch geltende Unterscheidung von CVJM und Jungmännerwerk auseinander. Erst nach 1945 ist unter dem Einfluß der Amerikaner (YMCA) die Bezeichnung CVJM, und zwar aus rein opportunistischen, richtiger finanztechnischen Gründen, für das gesamte Jungmännerwerk üblich geworden. Für die Geschichte hätte ich gewünscht, daß der Verf. seinen Gewährsmann L. Cordier etwas kritischer benutzt hätte. Was Cordier 1925 aus einer bestimmten kirchenpolitischen Situation und Konzeption(!) schrieb, traf 1933 einfach nicht mehr zu. Auch die von Cordier übernommene vereinfachende Charakteristik der Schülerbibelkreise entspricht, jedenfalls für die Monate „vor dem Sturm“, in denen Cordier selber auf seiner christdeutschen Barke den Wogengang spürte, nicht der Wirklichkeit. Dann hätte ich gewünscht, daß der Verf. seinen Blick aus den Repositorien des landeskirchlichen Archivs auch einmal

flüchtig auf das ganze Jungmännerwerk gerichtet hätte. Bedeutsam war der Aufruf der Bundeswarte vom März 1933, dem die turbulente Reichstagung in Dassel folgte, auf der eine vom Nationalsozialismus mitgerissene Gruppe (zu ihr gehörte auch der von Lersner nur flüchtig genannte Generalsekretär des Stuttgarter CVJM, Hugo Hohloch) die Umgestaltung des Gesamtwerkes nach dem Führerprinzip erzwang. Die Auswirkung der Dasseler Beschlüsse, samt den hektischen Befehlsblättern, hätten doch in der Arbeit einen Niederschlag finden müssen. Nur von daher wird das im Anhang abgedruckte Abkommen zwischen Schirach und Ludwig Müller verständlich, dessen Hintergründe bzw. Entwicklungsgeschichte noch ein Kapitel von besonderer Delikatesse bilden. Immerhin: in der gewollten lokalen Begrenzung ist die Arbeit ein Beitrag zu dem ganzen, tragischen Problem der evang. Jugendführung, dessen man leider in der Arbeit nicht recht ansichtig wird.

Die von Gerhard Niemöller vorgelegte Arbeit über die Barmer Synode ist ebenfalls aus einer Dissertation hervorgegangen, die schon manche lobende Erwähnung gefunden hat. Ich kann deshalb nur unterstreichen, daß der Druck der Arbeit und ihre Veröffentlichung in der Reihe der Kirchenkampfschriften der Kommission gerechtfertigt ist. Was N. bietet, ist eine besonnene, das bis jetzt erreichbare Material voll berücksichtigende geschichtliche Untersuchung. Als eine Wohltat empfinde ich es, daß der Ton einer volltönenden Laudatio vermieden ist. Überall waltet, auch bei der Behandlung der kritischen Stimmen, eine Sachlichkeit vor. Der Verf. hat inzwischen das Literaturverzeichnis ergänzt und im übrigen den Text noch einmal durchgesehen. Der 2. Band bringt nur Quellen, vor allem das Protokoll der Plenarsitzungen, die Texte der wichtigsten Beschlüsse, die ja weit über die berühmte „Theologische Erklärung“ hinausgehen, dazu auch etliche bedeutsame zeitgenössische Berichte.

Berlin

K. Kupisch

Notizen

Programmgemäß lag Ende 1958 der II. Band der RGG fertig vor und inzwischen sind weitere 12 Lieferungen (in 5 Faszikeln) von Band III erschienen (Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. in Gemeinschaft mit H. Frhr. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege, K. E. Logstrup, hrsg. von Kurt Galling. 39.—54. Lieferung: Gichtel-Karl V. Tübingen, Mohr, 1958—59; je Lieferung DM 4.20). Zum Lobe dieses Unternehmens, das so erfreulich voranschreitet und das eine erstaunliche Gemeinschaftsarbeit der deutschen evangelischen Theologie darstellt, braucht nach dem, was früher in unserer Zeitschrift gesagt wurde, kaum noch etwas hinzugefügt zu werden. Auch in den jetzt vorliegenden Lieferungen wird der Leser zumeist zuverlässig und umfassend (soweit das in einem Lexikonartikel möglich ist) unterrichtet. Der Kirchenhistoriker findet wieder eine Reihe von Übersichtsartikeln, die oft auf knappem Raum die Entwicklung eines Begriffs, eines Landes oder einer Bewegung im Lauf der gesamten Kirchengeschichte verfolgen: *Glaube* IV (dogmengeschichtlich, A. v. Ruler); *Gnade Gottes* IV (dogmengeschichtlich, E. Kähler); *Gott* V (theologiegeschichtlich, Pannenberg); *Gottesdienst* V (Geschichte, Kretschmar, Onasch, Dienst, Urner, Jannasch) usw. Bei manchen Artikeln hätte man sich etwas mehr Raum gewünscht. So ist m. E. *Heilsgeschichte* zu knapp geraten. Der Artikel *Jugendbewegung* I (Uhsadel) ist zwar recht lang, läßt aber doch gerade die Frage der geistesgeschichtlichen Einordnung dieses Phänomens ungebührlich zurücktreten. Auch *Kanon* II (kirchengeschichtlich, L. Vischer) befriedigt nicht, da das Problem der Entstehung des Kanons eigentlich nur gestreift

wird. Interessant ist der Vergleich des Artikels *Gnosis* in dieser Auflage der RGG mit dem in der vorigen: Der Fortschritt in der Forschung wird dabei sehr deutlich, auch wenn Kretschmars Thesen (jüdisch-synkretistische Herkunft) nicht überzeugen. Auch bei den biographischen Artikeln, die für ein Nachschlagewerk wie die RGG von besonderer Bedeutung sind, wird der Vergleich mit der vorigen Auflage einen beachtlichen Fortschritt sichtbar werden lassen: Eine große Anzahl von unwichtig gewordenen Gestalten sind verschwunden, andere dazu gekommen (z. B. *Giotto*). Allerdings muß ich noch einmal meine Bedenken gegen die Raumverteilung bei biographischen Artikeln aussprechen: *Goethe* bekommt 8 Spalten, *Hölderlin* über 6, *Kafka* 3 — *Bultmann* hat etwas über 1 Spalte, *Gogarten* nicht ganz 1 Spalte, *Hegel* etwas über 4 Spalten. Bei allem Verständnis dafür, daß die neuere deutsche Literatur stark berücksichtigt wird (was vor allem angesichts der Unbildung unserer jungen Theologen begrüßenswert ist; die genannten Artikel sind auch durchweg vorzüglich), so müßte doch wohl für ein gerechteres Verhältnis in der Länge der Artikel gesorgt werden. Weiter möchte ich bescheiden fragen, ob sich wirklich keine besseren Karten (etwa bei *Italien*) beibringen lassen. Der Plan von Rom (III 949 f.) ist ohne Lupe kaum zu benutzen. Mit Nachdruck sei abschließend auch an dieser Stelle auf den Artikel *Jesus Christus* von Conzelmann hingewiesen, der sicher Grundlage für die weitere Diskussion heute sein wird — gerade durch seine klare, vorsichtige, aber doch eindeutige Art.

Bonn

W. Schneemelcher

Die einbändige Kirchengeschichte von J. Lortz, die 1932 erstmals erschien, liegt jetzt in 20. Auflage vor: Joseph Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit* (20. Aufl. = unveränderter Abdruck der 17./18. Aufl. von 1953; Münster, Aschendorff, 1959; XXIII, 464 S., 19 Taf., geb. DM 19.50). Schon die Tatsache der hohen Auflagezahl spricht dafür, daß dieses Buch eine weitgehende und weitverbreitete Anerkennung gefunden hat. Mit Recht, denn Lortz hat mit diesem Werk seine Fähigkeit, die Vergangenheit lebendig und klar zu vergegenwärtigen einmal mehr unter Beweis gestellt. Der Untertitel sagt es und die Darstellung zeigt es, daß L. nicht der Zahl der üblichen Lehrbücher ein neues hinzufügen wollte. Vielmehr will er die „Ideen als die herrschenden Kräfte“ der Kirchengeschichte herausstellen. Gewiß werden viele Einzelheiten geboten, aber das Schwergewicht liegt auf der Darstellung der treibenden Kräfte, der „Ideen“. Es ist daher auch konsequent, wenn auf Literaturangaben beinahe völlig verzichtet ist. Es kann hier nicht im einzelnen auf die geschichtstheologischen Anschauungen von Lortz eingegangen werden. Die sehr geschickte und manchmal auch eigenwillige Gliederung zeigt, daß die theoretischen Überlegungen zu Beginn bei der ganzen Arbeit leitend sind. Es wäre auch unangemessen, wenn man über Einzelheiten diskutieren wollte, obwohl manches zurechtzurücken wäre (z. B. S. 71: „Rom wurde der Retter des rechten Glaubens“ im Verlauf des arianischen Streites; das ist einfach falsch; der heilige Basilius hat zur Genüge erfahren, daß man in Rom von den östlichen Problemen überhaupt nichts verstand!). Wichtig ist natürlich die Darstellung der Reformation und der Gestalt Luthers — die Verdienste von Lortz auf diesem Gebiet bedürfen keiner weiteren Hervorhebung. Entscheidend scheint mir der im ganzen Buch immer wieder auftauchende Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus, d. h. aber der ekklesiologische Grundansatz: Die große Leistung des hohen Mittelalters ist die klassische Verbindung von objektiver Kirchenlehre und deren subjektiver Aneignung. Die Reformation ist letztlich Ausdruck des aufkommenden und dann so verheerend wirkenden Subjektivismus. Hier wird die Grenze der Lortzschen Konzeption sichtbar. An Luther kann man m. E. zeigen, daß die reformatorische Theologie und ihre Frömmigkeit durchaus ekklesiologisch (weil christologisch!) und nicht subjektivistisch bestimmt sind. Aber das erfordert

eine lange Auseinandersetzung, für die hier nicht der Platz ist. Es sei aber nachdrücklich auf dieses Buch verwiesen: Das Werk von J. Lortz ist eine geistreiche, anregende und in ihrer Weite eindrucksvolle Darstellung der Vielfalt und der Problematik der Kirchengeschichte.

Bonn

W. Schneemelcher

Kirchengeschichtliche Quellensammlungen in moderner Übertragung sind offenbar heute sehr gefragt und werden daher immer wieder vorgelegt. Die neueste Sammlung dieser Art stammt von Alfred Läßle: *Kirchengeschichte in Dokumenten*. Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen für Schule und Studium; Düsseldorf (Patmos) 1958; 478 S., geb. DM 19.80. Der Verf. stellt seinem Buch ein Zitat aus Newman voran und betont in seinem Vorwort, daß sein Werk aus Liebe und Dankbarkeit zur Mutter Kirche gewachsen sei. Die ausgewählten Quellenstücke sind in einen chronologischen Rahmen gestellt, der die wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte, darüber hinaus aber auch der politischen und der kulturellen Entwicklung festhält. Auf eine Gliederung ist leider verzichtet. Die Anordnung ist manchmal etwas überraschend: z. B. wird die konstantinische Schenkung — im 8. Jahrh. entstanden, wie extra gesagt wird — dem Mailänder Toleranzedikt von 313 angehängt (S. 38 ff.), womit der Hinweis auf das 8. Jahrh. für den weniger unterrichteten und unkritischen Benutzer faktisch entwertet wird. Zwinglis Thesen von 1522 werden schon bei 1484, dem Geburtsjahr Zwinglis, eingeschoben, was eigentlich unverständlich ist. — Über die Auswahl zu streiten, ist sinnlos, da jede Auswahl persönliche Entscheidung ist. Luther und andere evangelische Theologen kommen zu Wort, wenn auch die Heiligen und die Päpste natürlich im Vordergrund stehen. Bei der Alten Kirche hat der Verf. oft recht pauschale Urteile gefällt, die dem Benutzer falsche Vorstellungen vermitteln: Das alte Romanum stammt wohl kaum aus apostolischer Zeit (S. 19); die Charakterisierung des Arianismus (S. 42) dürfte unrichtig sein, und daß Julian den persischen Mithraskult als Religion einzuführen versuchte (S. 48), ist dem Rez. auch nicht überzeugend. Aber trotz dieser Mängel kann das Buch bei sinnvoller Benutzung einen Einblick in die Vielfalt des Lebens der Kirche in der Vergangenheit vermitteln.

Bonn

W. Schneemelcher

In zwei Bänden wird von Ph. Carrington eine ausführliche Geschichte der ersten beiden Jahrhunderte der Kirche geboten samt einem Ausblick auf das dritte (Philip Carrington: *The Early Christian Church*. Vol. I: *The first Christian Century*; XX, 520 S., 31 Taf., 7 Karten. Vol. II: *The Second Christian Century*; XIII, 519 S., 32 Taf., 5 Karten. Cambridge (University Press) 1957. Je Band sh 52/6). Man nimmt das Werk ein wenig mißtrauisch zur Hand, da es in die fatalen Farben amerikanischer religiöser Literatur gekleidet ist; aber man wird angenehm enttäuscht. Es handelt sich um selbständig und kritisch geschriebene Geschichte, breit angelegt und lebendig erzählt, die neben den anderen Darstellungen, mit denen sie sich vergleichen lassen muß, keine schlechte Figur macht und eigenen Wert besitzt. Eigentümlich ist die Methode, eine Art Mosaiktechnik; das historische Gemälde ist aus vielen kleinen durch Überschriften deutlich voneinander getrennten Einzelabschnitten zusammengesetzt. Das war bei der Breite der Darstellung sicher kein schlechter Weg, dem Ganzen seine Übersichtlichkeit zu erhalten. Im Zusammenhang damit steht ein anderes Merkmal. Der Verfasser betont stark das persönliche Moment in der Geschichte. Das wirkt sich dahin aus, daß er glücklich bestrebt ist, Eigenschaften und Verhalten der jeweils behandelten Personen zu einem möglichst runden Bild zu gestalten. Die zahlreichen Abbildungen sind instruktiv ausgewählt; nur die Karten entsprechen leider dem, was einem meistens in historischen Werken unter diesem Namen angeboten wird.

Kiel

K. Kraft

Für das Verständnis der Entstehung und der frühen Geschichte des Christentums bedeutet die Kenntnis der geistigen, kulturellen, sozialen und religiösen Situation Palästinas ohne Zweifel sehr viel. Auch wenn eine einseitige Berücksichtigung des rabbinischen Judentums bei der Arbeit auf dem Gebiet des Apostolischen Zeitalters sicher falsch ist, so wird man doch immer wieder dieses Judentum berücksichtigen müssen. Eine besonders instruktive und wichtige Arbeit hat Joachim Jeremias 1923—37 geleistet, indem er die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse Jerusalems zur Zeit Jesu untersuchte. Von dieser Arbeit liegt jetzt erfreulicherweise ein Neudruck in einem Band vor: Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. IV, 99, 65, 264 S., geb. DM 24.—). Das Buch braucht kaum vorgestellt zu werden, weil es jedem, der mit dem NT oder der frühen Kirchengeschichte zu tun hat, bekannt ist. Es umfaßt drei Teile: I. Die wirtschaftlichen Verhältnisse (Gewerbe, Handel, Fremdenverkehr); II. Die sozialen Verhältnisse, A. Reich und Arm (Reiche, Mittelstand, Arme; maßgebende Faktoren für die sozialen Verhältnisse); B. Hoch und Niedrig (gesellschaftliche Oberschicht, Reinerhaltung des Volkstums, Sklaven, Frauen). Die Darstellung beruht auf einer intimen Kenntnis der rabbinischen Quellen. Aber auch Josephus und Philo, sowie die Damaskusschrift kommen zur Geltung. Zu fragen wäre: 1. ist das im Vorwort aufgestellte methodische Prinzip richtig: „Fast überall da, wo innerhalb der rabbinischen Literatur von Jerusalem und vor allem da, wo vom Tempel die Rede ist, ist Jerusalem vor 70 p. gemeint“? Das ist die Frage nach dem Wert der talmudischen Tradition, die hier aber nicht erörtert werden kann. 2. Wird das Bild, das Jeremias zeichnet, durch die Neufunde vom Toten Meer irgendwie modifiziert? Hier wird man gern auf weitere Belehrung der Fachleute hören. Im ganzen: Man darf Verfasser und Verlag danken, daß dieses auch für einen Kirchenhistoriker wichtige Buch jetzt wieder greifbar ist.

Bonn

W. Schneemelcher

Vor einiger Zeit ging durch die Presse die sensationell aufgemachte Meldung, daß ein neues Evangelium, ein Gamalielevangelium gefunden sei. Wie üblich schlossen sich daran allerlei Spekulationen über die historische Qualität und Zuverlässigkeit der Berichte dieses neuen Textes. Es ist außerordentlich zu begrüßen, daß — im wohlthuenden Unterschied zu den Funden von Nag Hamadi, die seit 14 Jahren bekannt sind, bisher aber erst zum kleinsten Teil ediert wurden — der Text, um den es sich handelt, bereits jetzt in einer vorbildlichen wissenschaftlichen Edition vorliegt: M.-A. van den Oudenrijn, OP, Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur (= Spicilegium Friburgense Bd. 4; Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1959; LIX, 187 S., kart. DM 30.—). Es zeigt sich, daß wir es zwar mit keiner Sensation, wohl aber mit einer wichtigen und überraschenden Entdeckung zu tun haben, für die dem gelehrten Dominikaner der Dank aller Fachgenossen gebührt. Der Sachverhalt sei kurz (und daher auch etwas vergrößernd) skizziert: In der Homilie Lāḥa Māryām (Marienklage) eines Bischofs Heryākos von Al-Bahnasā (Zeit unbekannt, wohl Frühmittelalter, vgl. S. XVII), die in der Mitte des 14. Jh. durch den Metropolitān Abbā Salāmā ins Äthiopische übersetzt worden ist, finden sich Stücke, die offenbar älteres Gut sind und die mit einzelnen koptischen Fragmenten, die 1904 von Revillout und Lacau veröffentlicht worden sind, übereinstimmen, bzw. eine andere Rezension desselben Grundtextes darstellen. (Näheres zu den Fragmenten bei M. R. James, The Apocryphal New Testament S. 147 ff.; Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 3. Aufl. I, 1959, S. 359 f. und 372 ff.) Schon 1906 hatten Baumstark und Ladeuze einen Teil dieser Fragmente einem Gamalielevangelium zuschreiben wollen. Der äthiopische Text, den van den Oudenrijn jetzt (unter Benutzung von 6 Hss.) vorlegt, scheint zu bestätigen, daß es wirklich ein solches spätes Apokryphon

(Entstehungszeit vermutungsweise 5. Jh.) gegeben hat. Eine Sicherheit über Form und Inhalt des ursprünglichen Textes werden wir allerdings erst durch neue Funde bekommen. Aber die Ausgabe von van den Oudenrijn führt uns schon erheblich weiter. Der eigentlichen Ausgabe der äthiopischen Predigt (mit deutscher Übersetzung) ist eine Einleitung vorangestellt, in der der Leser über die wichtigsten Probleme unterrichtet wird. Die Ausgabe ist mit einem textkritischen Apparat versehen. Es folgen sachliche Anmerkungen zu dem Text. Weiter ist der äthiopische Text einer weiteren Homilie des Heryākos über das Martyrium des Pilatus beigegeben, die zu dem ganzen Komplex der Pilatusliteratur gehört (vgl. Scheidweiler in Henneke-Schneemelcher S. 330 ff.). Ein Anhang weist auf Lexikalisches und Semantisches hin, ein Register beschließt das Buch. Ich möchte in dieser kurzen Anzeige nur auf die große Bedeutung dieser Publikation hinweisen. Eine ausführliche Beschäftigung mit diesen Texten wird erweisen, welcher Wert dieser späten Form der Überlieferung des Gamalielevangeliums zukommt. Schon jetzt aber ist klar, daß van den Oudenrijn uns eine neue, sehr wichtige Quelle erschlossen hat.

Bonn

W. Schneemelcher

Daß Aloys Schultes grundlegendes Werk von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft wieder aufgelegt worden ist, wird jeder freudig begrüßen (Aloys Schulte: *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte.* Darmstadt, Hermann Gentner, 1958. XVI, 492 S., geb. DM 26.—). Die Ergebnisse des Buchs sind inzwischen Allgemeingut der Wissenschaft geworden, und man darf hoffen, daß die Neuausgabe zu weiteren Forschungen in der von Sch. gewiesenen Richtung anregen wird. Das Ständeproblem innerhalb der abendländischen Kirche gehört zu den wichtigsten Aufgaben der allgemeinen und der Kirchengeschichte, und erst kürzlich hat H. Grundmann diese Frage in Bezug auf die mittelalterlichen Universitäten angeschnitten (SB. Sächs. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 103, H. 2, 1957). Andererseits wünschte man sich Sch.s Untersuchungen durch entsprechende in denjenigen europäischen Ländern ergänzt, für die bislang nur partielle Studien dieser Art vorliegen (s. zuletzt etwa D. C. Douglas' Aufsatz über den normannischen Episkopat vor der Eroberung Englands in: *Cambridge Hist. Journal* XIII, 1957). Zu bedauern bleibt, daß das Buch kein Register erhalten hat. Auch fehlt auf den ersten Seiten ein Hinweis, daß es ursprünglich in Stutzens Reihe der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen erschienen ist; denn sonst bleibt dunkel, wem Sch. seinen besonderen Dank auf p. VIII ausspricht.

Bonn

H. Hoffmann

Nach einer kurzen biographischen Einleitung legt A. L. Gabriel die Ideen über Erziehung des Vinzenz von Beauvais dar, indem er aus dem *Speculum doctrinale*, aus *De eruditione filiorum* (am Hof Ludwigs d. HL. geschrieben, wo Vinzenz als Erzieher tätig war) und aus *De morali principis institutione* viele wörtlich übersetzte Zitate und ausführliche Berichte über den Inhalt dieser Schriften gibt. Astrik L. Gabriel: *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais* (= *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education* No. 4). Notre Dame, Indiana (The Mediaeval Institute, University of Notre Dame) 1956. 62 S., 8 Taf., US \$ 1.50. G. resumiert daraus, daß die Maximen dieser Schriften eine antifeudalistische Haltung bei Vinzenz von Beauvais zeigen, wie sie später in dem fälschlicherweise Thomas von Aquin zugeschriebenen Werk *De eruditione principum* verstärkt zutage treten. Bei der Konfrontierung von Vinzenz und Pierre Dubois zeigt G., daß bei Vinzenz die Erziehung zur Liebe Gottes und zur Festigung des Glaubens führen, während bei Pierre Dubois die Tauglichkeit für den Dienst fürs Vaterland das wesentliche Ergebnis sein soll.

Stuttgart

J. Autenrieth

Nach der in Bd. 67 und 68 dieser Zeitschrift (67, 1956, 61—92; 68, 1957, 259—286, 287—294) geführten Auseinandersetzung bedarf die Sammlung: Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536—1574), unter Mitarbeit von Heinrich Ulbrich herausgegeben und erläutert von Hans Volz ([Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 179]. Berlin [de Gruyter] 1957, 234 S., brosch. DM 19.50) nur eines Hinweises. Die Wiedergabe der Texte ist von der bewährten bewundernswerten Sorgfalt. Von besonderem Interesse ist der 6. Abschnitt: „Die Entwicklung der Schmalkaldischen Artikel zur Bekenntnisschrift“.

Bonn

E. Bizer

Buchwalds zuerst 1909 im Inselverlag erschienene Auswahl von 230 Lutherbriefen ist längst rühmlich bekannt. Es genügt hier, ihr Wiedererscheinen in neuer Bearbeitung und handlichem Format freudig zu begrüßen: *Luthers Briefe*. Auswahl, Übersetzung und Erläuterung von Reinhard Buchwald ([Kröners Taschenausgaben 239]. Stuttgart [Kröner] 1956. XV, 275 S., geb. DM 8.—). Es wird wenige Bücher geben, die eher geeignet sind, in Luthers Denken und Glauben einzuführen, als diese Auswahl. Auch wer in den Briefbänden der WA einigermaßen Bescheid zu wissen glaubt, findet in der Übersetzung immer wieder Überraschendes. Vor allem Studenten, denen die große Ausgabe unerschwinglich und allzu gewaltig ist, sollten an dieser Kostbarkeit nicht vorbeigehen. Vor- und Nachwort des Herausgebers sind unaufdringlich, sparsame Anmerkungen geben einige Hilfe zum Verstehen.

Bonn

E. Bizer

Bereits ein Jahr nach Erscheinen des ersten Bandes (besprochen in ZKG 1958, S. 172) hat L. Smits jetzt den zweiten Teil seiner großen Untersuchung über die Beziehung Calvins zu Augustin herausgebracht: *Luchasius Smits: Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*. Tome II: *Tables des References Augustiniennes* (Assen, van Gorcum; Louvain, Nauwelaerts, 1958; 295 S., brosch. bfr. 290). Dieser zweite Band enthält allerdings lediglich vollständige Tabellen und Register über Calvins literarische Abhängigkeit vom Schrifttum Augustins. Im wesentlichen handelt es sich dabei um zwei große Tabellen: die erste führt alle Calvinstellen auf, an denen Augustin zitiert oder paraphrasiert wird, die zweite registriert umgekehrt alle Augustinstellen, die bei Calvin wieder erscheinen. — In außerordentlich mühsamer und sorgfältiger Arbeit ist so ein für die künftige Calvinforschung wertvolles Nachschlagewerk entstanden. Allerdings wird man sich erst nach Erscheinen des dritten Bandes, in dem all das gesammelte Material theologisch ausgewertet werden soll, ein abschließendes Urteil über das Gesamtwerk bilden können.

Frankfurt a. M.

W. Kratz

Eine gut ausgestattete und sehr preiswerte Monographie über St. Leonhard vor Braunschweig (Wolf-Dietrich von Kurnatowski: *St. Leonhard vor Braunschweig*. Geschichte des Siechenhospitals, der Kirche und des Wirtschaftshofes [= Braunschweiger Werkstücke. Veröffentlichungen aus Archiv, Bibliothek und Museum der Stadt, hrsg. von Bert Butzer und Richard Moderhack. Band 23] Braunschweig [Waisenhaus-Buchdruckerei und Verlag] 1958. 129 S., 19 Bilder, brosch. DM 9.—) zeigt auf S. 56 die restaurierte Kapelle St. Leonhard, die heute der Braunschweiger Gemeinde der Christengemeinschaft als Gottesdienstraum dient. Der Pfarrer dieser Gemeinde ist der Geschichte dieser Kapelle von der Errichtung des alten Siechenhospitals bis in die Gegenwart in einer sorgfältigen und materialgesättigten Darstellung nachgegangen. Von dem kleinen Gotteshaus aus wird so ein nicht unwesentliches Stück Braunschweiger Stadtgeschichte lebendig

gemacht. Hinsichtlich der auf S. 10 angeschnittenen Frage nach der Herkunft des Patroziniums bringt das im Druck befindliche Verzeichnis der mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien Niedersachsens auch keine weitere Aufhellung.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana Tom. LXXVII, 1959.

S. 5—41: Baudouin de Gaiffier, La Légende latine de sainte Barbe par Jean de Wackerzele (Inhalt, Überlieferung, Autor und Quellen der Passio S. Barbarae, BHL 918—920, 926, 932—955). S. 42—53: Charles Astruc, Un fragment palimpseste d'une Passion prémétaphrastique inconnue de S. Eudoxius et de ses compagnons (Parisinus Suppl. gr. 1002) (Text fol. 26—27 dieser Hss. des IX.—X. Jhdt.; wichtig für die Untersuchung zur Arbeitsmethode des Symeon Metaphr.). S. 63—107: François Halkin, Une nouvelle Vie de Constantin dans un légendier de Patmos (ein interessanter Text aus einer ‚nichtmenologischen‘ Sammlung des XII./XIII. Jhdts. im Cod. Patm. 179; die Vita Const. ist wohl nicht vor dem IX. Jh. entstanden; unter den Quellen vor allem Alexander monachus; Textabdruck mit Indices). S. 108—134: Maurice Coens, Les manuscrits de Corneille Duyn donnés jadis à Hérilbert Rosweyde et conservés actuellement à Bruxelles (3 Briefe von Duyn an Rosweyde; 3 Listen von Hss., von Duyn selbst angefertigt; Katalog der Hss. nach jetzigem Standort). S. 135—153: Joseph van der Straeten, Sainte Itisbergue et saint Venant, honorés en Artois. S. 154—187: Paul Grosjean, Notes sur quelques sources des Antiquitates de Jacques Ussher. — Édition de la Vita Communi. S. 188—217: Baudouin de Gaiffier, Hispana et Lusitana (eine nützliche, umfassende Übersicht über spanische und portugiesische Literatur zur Hagiographie, Liturgik und Kirchengeschichte). Sch.

Antonianum XXXIII, 1958.

S. 197—240 und S. 371—414: Reinoldus Weijenborg, De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilii Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum (Pars I: De statu originali quinque epistularum).

XXXIV, 1959.

S. 245—298: Pars II. De quinque epistulis adulteratis (W. untersucht erneut die ‚Basilien‘-Briefe 361—364 und das Documentum Sebastiani; dabei kommt er in seiner scharfsinnigen, aber wenig überzeugenden Arbeit zu Ergebnissen, die von Riedmatten und Prestige erheblich abweichen. — Die drei Teile des Aufsatzes sind auch zusammengebunden als Extractum erschienen: Administratio des Antonianum, Rom, Via Merulana 124). Sch.

Byzantinische Zeitschrift Band 52, 1959.

S. 1—10: L. G. Westerink, Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos (ediert aus Psellos *Omnifaria Doctrina* c. 31—36 und aus der bisher nicht edierten Abhandlung *περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος* nach cod. Baroc. gr. 131 Auszüge aus dem Kommentar des Proklos). S. 68—81: J. Scharf, Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge (will aus der Art der Verknüpfung antiker Gedanken, patristischer Gelehrsamkeit und juristischer Kasuistik die Autorschaft des Photios beweisen; vgl. den Aufsatz des Verf. in Byz. Zeitschr. 49, 1956, 385 ff.). Sch.

Concordia historical institute Quarterly Vol. XXXII, 1959.

S. 39—47: Hans Zorn, Carl Manthey-Zorn's Theological Preparations for Service in God's Kingdom (u. a. in Leipzig und Erlangen um 1870). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History Vol. X, 1959.

S. 1—49: Margaret Deanesly and Paul Grosjean, The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine (Untersuchung der Authentizität und der Herkunft dieses für die frühmittelalterliche Bußgeschichte und auch für die frühe englische Kirchengeschichte wichtigen Textes, Clavis Patrum lat. Nr. 1327; die Responsiones sind nicht als Traktat sondern einzeln verfaßt, sie sind weitgehend gregorianisch). S. 50—65: Colin Morris, The Commissary of the Bishop in the Diocese of Lincoln (zur Geschichte der bischöflichen Gerichtsbarkeit im Mittelalter). S. 66—73: H. Gareth Owen, Parochial Curates in Elizabethan London. S. 74—89: W. M. Lamont, Episcopacy and a 'Godly Discipline', 1641—1646 (untersucht vor allem Predigten und Pamphlete der Zeit; Bedeutung des 'Erastianismus'). Sch.

The Journal of Theological Studies NS Vol. X, 1959.

S. 10—42: H. Chadwick, Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans (Kritische Auseinandersetzung mit J. Scherers Ausgabe des Römerbriefkommentars des Origenes nach dem Tura-Fund, Kairo 1957; vor allem geht es Ch. um den Wert der Rufinschen Übersetzung). S. 43—62: H. B. Porter, The Rites for the Dying in the Early Middle Ages, I: St. Theodulf of Orleans (Der dem Theodulf von Orleans, ca. 760—821, zugeschriebene Ordo ist erst anderthalb Jahrhunderte später anzusetzen; Th. kann daher nicht als 'Vater der letzten Ölung' bezeichnet werden). S. 63—78: G. F. A. Best, The Evangelicals and the Established Church in the Early Nineteenth Century (Kirchenbegriff; Verhältnis zu Staat und Gesellschaft; Auseinandersetzung um Bibelgesellschaft. Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique Vol. LIV, 1959.

S. 5—40: L. R. Ménager, La 'byzantinisation' religieuse de l'Italie méridionale (IX^e—XII^e s.) et la politique monastique des Normands d'Italie (Fortsetzung von RHE LIII, 1958, S. 747 ff.; III: La 'byzantinisation' lucanienne. IV: La conquête normande de la Calabre et de la Sicile et le reflux des communautés grecques exilées; "Si l'on définit un pays par sa culture, la Calabre, dès le X^e s., a certainement été byzantine, parce que certains centres privilégiés se sont appliqués, dans une terre d'où toute culture était absente, à maintenir les hautes traditions du monachisme grec. Mais si l'on considère que leurs activités restent celles d'agents isolés, alors l'hellénisme calabrais peut être réduit à ses véritables proportions", S. 40). S. 41—65: Charles Dereine, La spiritualité 'apostolique' des premiers fondateurs d'Affligem (1083—1100) (Affligem in der Diözese Cambrai, gegr. 1083; Hauptquelle *Exordium monasterii Hafligemensis*, ed. Pertz in MGH SS IX, 407—417). S. 66—114: F. Claeys Bouuaert, Inventaire de pièces d'archives provenant de l'ancienne université de Louvain (Forts. von RHE LIII, 1958, 796 ff.; wichtig vor allem S. 93 ff.: Renseignements biographiques sur quelques professeurs). S. 115—124: J. Gribomont, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée (Bas. ep. 1 ist an Eustathius von Sebaste gerichtet; Korrekturen am üblichen Lebensbild des Basilius). S. 129—142: John P. Dolan, Witzel et Érasme à propos des sacrements (Vergleich der Sakramentslehre, vor allem aufgrund von G. Witzels *Methodus Concordiae Ecclesiasticae*, 1537; Nachweis des Einflusses von Erasmus). Sch.

Rivista di Archeologia Cristiana, Anno XXXII, 1956.

S. 7—27: S. L. Agnello, Scavi recenti nelle catacombe di Vigna Cassia a Siracusa (Zwischenbericht mit versch. Einzelergebnissen). S. 31—40: A. Ferrua, S. J., L'epitaffio vaticano di Evenzio. S. 41—58: L. Budde, Die rettende Arche Noes (Bestätigung des Vorkommens des Bildtypus „Arche ohne Noe“ als Rettungssymbol durch ein Fußbodenmosaik in Mopsuestia). S. 59—87: A. Amore, Note di toponomastica cimiteriale romana. S. 159—178: A. Ferrua, S. J., Il sarcofago Lateranese 148 del Presepio (zu Wilpert, Tafel CXV, 2). S. 179—199: P.-A. Février, Les quatre fleuves du paradis (symbolische Beziehung auf die Taufe zweifelhaft; eschatologische Interpretation wahrscheinlicher). S. 201—218: M. Mazzotti, La cripta di S. Apollinare in Classe. S. 219—241: M. Simonetti, Una redazione poco conosciuta della passione di S. Vincenzo (Text mit Einleitung). S. 243—249: E. Schaffran, Eine völkerwanderungszeitliche Bronzestatue eines christlichen Herrschers (Wiener Sammlung weiland Dr. F. Kieslinger, vermutlich Authari, 583—590, oder einer seiner beiden nächsten Nachfolger).

Anno XXXIII, 1957.

S. 7—43: A. Ferrua, Scoperta di una nuova regione della catacomba di Comodilla. S. 44—75: Ders., Lavori nella catacomba di Domitilla. S. 99—125: G. Chierici, Cimitile (I). La necropoli. S. 139—160: P. B. Bagatti, O.F.M., Il significato dei mosaici della scuola di Madaba (Transjordanien). S. 161—194: M. Bonfili, Mosaici siro — palestinesi in rapporto alle decorazioni delle moschee di Gerusalemme e Damasco. S. 197—202: F. G. Lo Porto, Scoperti i resti mortali del poeta Prudenzio Clemente? (eine 1952 in Tortona aufgefundene Urne mit Inschrift und Knochenresten). W.

Sacris Erudiri X, 1958.

S. 5—42: Manlio Simonetti, Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino (Fortsetzung von SE IX, 1957, S. 5 ff.; 3. Apologia ad Anastasium; 4. Expositio Symboli; Klassifizierung der Handschriften; über die handschriftliche Überlieferung der Apologia in Hieron. hat Verf. in Maia 1956, S. 294 ff. gehandelt). S. 43—126: Artur Paul Lang, Anklänge an liturgische Texte in Epiphaniensermonen Leos des Großen (arbeitet die wechselseitige Beeinflussung der Gebete und der Epiphaniaspredigten Leos heraus; Einheit zwischen Homilie und liturgischer Feier zur Zeit Leos; redigierende Arbeit Gregors d. Gr.). S. 127—141: Kl. Gamber, Ein fränkisches Sakramentarfragment des S-Typus in merowingischer Minuskel (Fragmente aus Ms. Douce f. 1/21 999, 2. Hälfte des 8. Jhdts.). S. 170—185: J. M. Canal, Hermannus Contractus eiusque Mariana Carmina (einige Mariensequenzen, die bisher dem Hermannus Contractus, gest. 1054, zugeschrieben wurden, stammen nicht von ihm). S. 186—211: A. Hoste, The First Draft of Aelred of Rievaulx' De Spirituali Amicitia (ediert aus 2 Hss. den ersten Entwurf der Schrift des Aelred). S. 212—237: P. de Vooght, Trois textes inédits sur les indulgences (Texte aus Anlaß der Verkündigung des Jubelablasses 1393 in Prag geschrieben). S. 238—297: Carlo de Clercq, De laatste tien levensjaren van bisschop C. F. Nelis (Forts. von SE IX, 1957, 286 ff., mit interessanten Dokumenten zur Geschichte des letzten Jahrzehnts des 18. Jh.). S. 298—328: Carlo de Clercq, La triple épreuve du cardinal de Franckenberg en 1801 (Auswertung eines Aktenfaszikels aus dem bischöflichen Archiv in Breda, das sich auf das Schicksal des in Emmerich im Exil lebenden Erzbischofs von Mecheln, Kardinal J. H. von Franckenberg, gest. 1804 in Breda, bezieht; dieser und der vorhergehende Aufsatz sind auch wichtig für die Auseinandersetzung um „Jansenismus“ und Josephinismus am Ende des 18. Jh.). S. 329—352: J. Leclercq, Les *Distinctiones super Cantica* de Guillaume de Ramsey (Text des 12. Jh. nach cod. Pragensis Lobkowitz 431 fol. 187—191). S. 363—398: E. Dekkers, Autour de l'oeuvre liturgique de s. Léon le Grand (setzt sich mit neueren Untersuchungen zu diesem Problem auseinander).

Sch.

Vigiliae Christianae 13, 1959.

S. 14—21: J. Daniélou, Les douze Apôtres et le Zodiaque (die rabbinische Symbolik für die 12 Patriarchen wird in judenchristlichen Kreisen auf die 12 Apostel übertragen und dann in der Großkirche und Gnosis in verschiedener Weise fortgeführt). S. 22—32: William R. Schoedel, Philosophy and Rhetoric in the Adversus haereses of Irenaeus (die Berührungen sind in der Philosophie noch bescheidener als in der Rhetorik, aber vorhanden). S. 33—45: Robert M. Grant, Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus (Verwendung der Schrift und rhetorische Parallelen, besonders mit Aelius Aristides). S. 46—57: J. H. Waszink, Some observations on Tertullian „Ad Scapulam“ (Lesarten, Berührung mit älteren Schriften; vgl. die Anzeige von Quacquarellis Sonderausgabe, 1957, S. 61—64). S. 58—60: G. J. M. Bartelink, A propos de deux termes abstraits designant de diable (πειρασμός und αὐτομαρτία in der mönchischen Literatur). S. 65—86: J. N. Bakhuizen van den Brink, Traditio im theologischen Sinne (der alten Kirche ist vielfach gleichbedeutend mit der ursprünglichen Offenbarung und darin von beliebig überlieferten kirchlichen Sitten u. dgl. unterschieden; Fortwirken, Veränderung und bleibende Bedeutung dieses Sprachgebrauchs). S. 87—117: G. Quispel, L'évangile selon Thomas et le Diatessaron (tabellarische Übersicht und Untersuchung zahlreicher Gemeinsamkeiten, die auf das Hebräerevangelium zurückgehen und eine vielleicht sehr alte, selbständige Tradition repräsentieren). S. 118—121: Pierre Nautin, Notes critiques sur la Didaché (11, 3—5 und 15, 3). S. 121—125: Robert M. Grant, Gnostic origins and the Basilidians of Irenaeus (dessen Bericht ursprünglicher ist als der Hippolyts: der Ursprung liegt in der Krise des apokalyptischen Judentums).
v. C.

Die Welt als Geschichte 19, 1959.

S. 67—74: R. Wittram, Über die Figur einiger politischer Traditionen (Beispiele echter, unechter und entarteter Traditionen; kurze Abgrenzung der weltlichen gegen die christliche Tradition). S. 96—116: K. F. Werner, Zur Arbeitsweise des Regino von Prüm (spezielle Untersuchungen zur Frage, wie R. die Nachrichten für den letzten Teil seiner Weltchronik erhalten hat). S. 117—128: Joh. Haller, Aus den Erinnerungen (I. Aus den römischen Erinnerungen: Ehrle, Denifle, Leo XIII).
v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 50, 1959.

S. 1—14: W. Jaeger, Paideia Christi (die Rezeption der griechischen Paideia durch die christliche Religion und ihre Transformation in die Paideia Christi). S. 48—61: H.-D. Altendorf, Zur Bischofsliste von Gabala (gründliche Revision der Liste Le Quiens und Konstruktion einer neuen, „freilich lückenhaften“ Liste von 324/25—553). S. 91—99: F. Scheidweiler †, Die alte Vita Pauli (des Bischofs von Konstantinopel, ist fast ganz eine „Kompilation aus Werken, die wir noch besitzen“, und kommt insbesondere als Quelle für die Kirchengeschichte des Gelasios nicht in Betracht). S. 113—122: Ursula Treu, „Otterngezücht“ (Origenes hat die allgemein, nicht nur durch den Physiologus bekannte Fabel von der Erzeugung und Geburt der Vipern u. W. zuerst an Mt. 3, 7 / Lk. 2, 7 angeschlossen). S. 123—132: Ulr. Wickert, Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (Textkorrektur und neue Deutung von Quis dives c. 19 in einem extrem spiritualistischen Sinne und von c. 42 in Anlehnung an Plato).
v. C.

Zeitschrift für Theologie und Kirche 55, 1958.

S. 306—372: E. Bizer, Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus (sein Eindringen und das notwendige Scheitern der orthodoxen Abwehr: „sein erster Versuch, der sich auf die Niederlande beschränkt“, hierzu aber eine höchst stoff-, figuren- und ideenreiche Darstellung der Entwicklung).
v. C.

**Literatur · Film
Theater · Kunst**

Georges Bernanos

Heinrich Böll

Jean Daniélou

Diego Fabbri

Eugen Gerstenmaier

Graham Greene

Friedrich Heer

Günter Jacob

Pedro Lain Entralgo

Gabriel Marcel

Dokumente

François Mauriac

Jean Monnet

**Philosophie
Theologie**

Anders Nygren

Carlo Schmid

Robert Schuman

Paul-Henri Spack

**Wirtschaft
Gesellschaft**

**Geschichte
Politik**

Zeitschrift für internationale Zusammenarbeit

15. Jahr · Zweimonatlich im Umfang von 80 bis 100 Seiten · Jahresabonnement 12,00 DM · Verlängen Sie ein kostenloses Probeheft · Verlag der Dokumente, Köln, Hohenstaufenring 11

1959 K 3054 ✓

28. JULI 1961

31. AUG. 1961

12. DEZ. 1961

19. FEB. 1962

17. JULI 1962

1. FEB. 1965

12. FEB. 1965

9. 11. 65

1. FEB. 1966

05. MAI 1966

-2. JUNI 1966

10. Jan. 1967

12. 6. 67

11. JUNI 1967

4. Okt. 1967

22. MAI 1968

15. 7. 69

30. 6. 70

21. Jan. 1971

20. APR. 1971

-5. NOV. 1971

1. AUG. 1972

8. NOV. 1973

24. JULI 1974

27. 4. 76

4. 8. 76

22. JULI 1977

8. NOV. 1977

1. JUNI 1979

15. Okt. 1979

11. DEZ. 1979

23. MAI 1980

26. AUG. 1980

4. 10. 80

25. NOV. 1981

3. 03. 82

29. MRZ. 1982

9. AUG. 1982

26. OKT. 1982

10. NOV. 1982

1000
1000
1000

1000