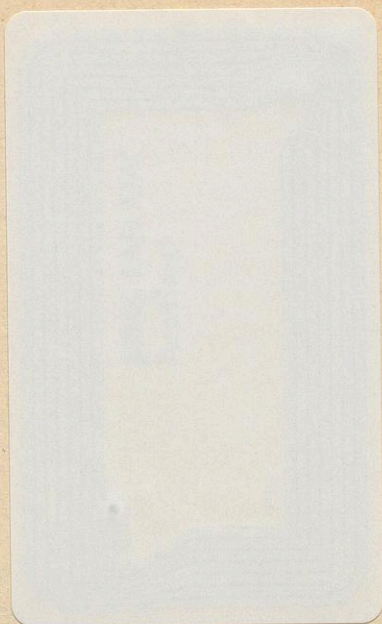




N12<522833315 021



UB Tübingen



ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE X
LXXIII. BAND 1962



W. KOHLHAMMER VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

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

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

INHALT

Erstes und zweites Heft

Manfred Hornschuh: Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistula Apostolorum	1
Dieter Illert: Die „vollkommeneren“ Sakramente bei Ambrosius	9
Heinz Hürten: Gregor der Große und der mittelalterliche Episkopat	16
Julius Gross: Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Viktor	42
Dietrich Rössler: Zwischen Rationalismus und Erweckung. Zur Predigt- lehre bei Claus Harms	62
Ernst Barnikol: Der Briefwechsel zwischen Strauß und Baur	74
Literarische Berichte und Anzeigen	1206

Drittes und viertes Heft

Rudolf Lorenz: Der Augustinismus Prosper's von Aquitanien	217
Utto Riedinger OSB: Eine Paraphrase des Engel-Traktates von Klemens von Alexandria in den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios?	253
T. H. L. Parker: The Sources of the Text of Calvin's New Testament	272
Georg Schwaiger: Römische Briefe des Regensburger Weihbischofs Sebastian Denich (1654-55)	299
Wilhelm Schwarz: Marcellus I.	327
Karl August Fink: Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas	335
Literarische Berichte und Anzeigen	344



ge 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Aland, Kurt, Kirchengeschichtliche Entwürfe (W. Kühnert): 127
Altenburg, Landesarchiv, s. Übersicht
Althaus, Hans-Ludwig, s. Ökumenische Dokumente
Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers (E. Schott): 388
Bainton, R. H., Michael Servet (O. Weber): 212
Barth, Georg, s. Lehnert, W.
Benoit, André, Saint Irénée (M. Elze): 156
Bibliographie de la Réforme 1450–1648 (K. Repgen): 173
Bihlmeyer, Karl, s. Seuse
Vom kirchlichen Leben Bremens im 19. Jh. (W. Deeters): 203
Brox, Norbert, Zeuge und Märtyrer (E. Lohse): 141
Brundage, James A., The Chronicle of Henry of Livonia (R. Schmidt): 383
Cabasilas, Nicholas, A Commentary on the Divine Liturgy (H. Schaefer): 173
Campenhausen, H. Frhr. v., Tradition und Leben (H. Chadwick): 344
Cullmann, Oscar, Petrus (J. Gnika): 135
Ders., Der Ursprung des Weihnachtsfestes (K. Schäferdiek): 211
Cusanus-Gesellschaft, s. Mitteilungen
Deckert, Adalbert, Die oberdeutsche Provinz der Karmeliten (G. Gieraths):
170
Delius, Walter, s. Texte
Denck, Hans, Schriften, hg. v. W. Fellmann (J. F. G. Goeters): 183
Deppermann, Klaus, Der hallesche Pietismus (E. Beyreuther): 196
Elliger, Walter, 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin (A. Adam): 201
Elze, Martin, Tatian und seine Theologie (H. Chadwick): 363
Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, übers. u. hg. v. W. Welzig (A. Auer): 211
Esposito SSP, R. F., Leone XIII e l'oriente cristiano (G. Schwaiger): 204
Evangelisches Kirchenlexikon (Schneemelcher): 414
Fascher, Erich, Adolf von Harnack (H. J. Rothert): 420
Fellmann, W., s. Denck
Fleisch, Paul, s. Victor von Strauß und Torney
Friedmann, Robert, Hutterite Studies (H. Fast): 185
Gabriel, A. L., The Conversion of Hungary to Christianity (H. Karpp): 418
Gabriel, Astrik L., Skara House at the Mediaeval University of Paris
(J. Authenrieth): 170
Gensichen, H. W., Missionsgeschichte der neueren Zeit (W. Kühnert): 344
Giblin OFM, Cathaldus, Catalogue of material of Irish Interest (J. Hennig):
399

- Görlitz, Jürgen, s. Naumburger Dom
- Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode (L. Ott): 161
- Gründel, Johannes, Das ‚Speculum Universale‘ des Radulfus Ardens (L. Hödl): 379
- Haenchen, Ernst, Apostelgeschichte (G. Klein): 358
- Ders., Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (J. B. Bauer): 153
- Händler, Gert – Stökl, Günther, Das Frühmittelalter (W. Kühnert): 345
- Haubst, Rudolf, s. Mitteilungen
- Herzog, Ulrich, Untersuchungen zur Geschichte des Domkapitels zu Münster (R. Stupperich): 169
- Hess, Ulrich, s. Altenburg, Landesarchiv
- Heutger, Nicolaus: Evangelische Konvente (W. Deeters): 398
- Heyden, Hellmuth, s. Pommersche Kirchenvisitationen
- Hollweg, Walter, Heinrich Bullingers Hausbuch (J. F. G. Goeters): 190
- Honigmann, Ernest, Trois mémoires posthumes (L. Abramowski): 364
- Judge, E. A., The social Pattern of the Christian Groups in the First Century (G. Klein): 210
- Just, Leo: Der Widerruf des Febronius (A. Franzen): 407
- Kallenberg OCarm, Paschalis, Fontes Liturgiae Carmelitanae (G. Gieraths): 352
- Kaltwasser, Franz Georg, Die zeitgenössischen Luther-Drucke der Landesbibliothek Coburg (E. O. Reichert): 175
- Kartašëv, A. V., Očerki po Istorii Russkoj Cerkvi (K. Onasch): 134
- Kirchner, Hubert, Johannes Sylvius Egranus (B. Moeller): 394
- Klein, Günter: Die zwölf Apostel (E. Lohse): 138
- Kleinheyer, Bruno, Die Priesterweihe im römischen Ritus (Kl. Gamber): 350
- Klemm, Hermann, Elias Schrenk (M. Brecht): 206
- Kötting, Bernhard, Christentum und heidnische Opposition in Rom (Schneemelcher): 416
- Kolping, Adolf, s. Texte
- Kupisch, Karl, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (Schneemelcher): 419
- Kurze, Barbara, Kurfürst Ott Heinrich (J. F. G. Goeters): 193
- Lambert, M. D., Franciscan Poverty (B. Moeller): 382
- Leff, Gordon, Gregory of Rimini (B. Lohse): 386
- Lehmann, Paul: Erforschung des Mittelalters (R. Elze): 160
- Lehnert, Walter, Die oberösterreichischen Exulanten (G. Mecenseffy): 405
- Lexikon für Theologie und Kirche (v. Campenhausen): 126
- Liebing, Heinz, Zwischen Orthodoxie und Aufklärung (W. Philipp): 406

- Maier, Hans, Revolution und Kirche (Kl. Scholder): 198
- Neue Homilien des Makarius-Symeon I, hg. v. E. Klostermann u. H. Berthold (L. Abramowski): 368
- Marienverehrung, s. Texte
- Mariologie, s. Texte
- S. Martin et son temps (B. de Gaiffier SJ): 369
- Mehnert, Gottfried, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919 (Kl. Scholder): 408
- Melanchthon, Philipp, Kurzer Bericht (Schneemelcher): 419
- Ders., Werke Band III (Schneemelcher): 419
- Melanchthon, Philipp 1497–1560. Gedenkschrift (H. G. Geyer): 179
- Metzger, Bruce, M., Index to Periodical Literature on the Apostle Paul (Schneemelcher): 415
- Miller, Konrad, Die Peutingersche Tafel (Schneemelcher): 416
- History's Lessons for tomorrow's Mission (W. Holsten): 208
- Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hg. v. R. Haubst (P. Classen): 387
- Moreau, Jacques, Die Christenverfolgung (H. D. Altendorf): 159
- Die Inschriften des Naumburger Doms und der Domfreiheit, hg. v. E. Schubert u. J. Görlitz (H. Beumann): 168
- Niebuhr, Richard, R., Auferstehung und geschichtliches Denken (W. Kreck): 132
- Πανηγυρικός Τόμος* hs. v. *Παναγιώτης Κ. Χρήστου* (H. Schaefer): 171
- A Patristic Greek Lexicon, hg. v. G. W. H. Lampe (Schneemelcher): 415
- Pfaundler, Wolfgang v., Sankt Romedius (J. A. Fischer): 373
- Protokolle der pommerschen Kirchenvisitation 1535–1539, hg. v. Hellmuth Heyden (E. Zunker): 187
- Prigent, Pierre, Les Testimonia (H. Stegemann): 142
- Reallexikon für Antike und Christentum (Schneemelcher): 414
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Schneemelcher): 413
- Ridley, Jasper, Thomas Cranmer (B. Lohse): 395
- Riedinger, Utto, (L. Abramowski): 417
- Rogge, Joachim, Johann Agricolas Lutherverständnis (G. Hammann): 393
- Rother, Siegfried, Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis (J. F. G. Goeters): 181
- Samaritanus, Adalbertus, Praecepta dictaminum (H. Hoffmann): 164
- Savramis, Demosthenes, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums (H. Bacht SJ): 353
- Schering, Ernst, Mystik und Tat (E. Beyreuther): 403

- Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube, hg. v. M. Redeker (H. G. Geyer): 212
- Schlette, Heinz Robert, Die Nichtigkeit der Welt (E. Behler): 163
- Schloemann, Martin, Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther (G. Hammann): 392
- Schmale, Franz-Josef, Studien zum Schisma des Jahres 1130 (H. Hoffmann): 166
- Schmithals, Walter, Das kirchliche Apostelamt (E. Lohse): 140
- Schneppen, Heinz, Niederländische Universitäten (J. N. Bakhuizen van den Brink): 399
- Schubert, Ernst, s. Naumburger Dom
- Schuster, Hermann, Martin Luther heute (E. Bizer): 390
- Seuse, Heinrich, Schriften, hg. v. Karl Bihlmeyer (B. Moeller): 211
- Siegwart OP, Josef, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften (G. Gieraths): 378
- Simon, Matthias, Die evang.-luth. Kirche in Bayern (K. G. Steck): 202
- 900 Jahre Speyerer Dom, hg. v. Ludwig Stamer (A. Weckwerth): 357
- Steger, Hugo, David rex et propheta (J. Hennig): 166
- Stengel, Edmund, E., Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte (H. Beumann): 374
- Ders., Abhandlungen und Untersuchungen zur Hessischen Geschichte (R. Schmidt): 376
- Stockmeier, Peter, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (Kl. M. Klinkenberg): 370
- Stökl, Günther, s. Händler
- Stoevesandt, Karl, Bekennende Gemeinden und deutschgläubige Bischofsdiktatur (K. Kupisch): 207
- Victor von Strauß und Torney an August von Arnswaldt, hg. v. P. Fleisch (E. Beyreuther): 204
- Stupperich, Robert, Der unbekannte Melancthon (H. G. Geyer): 179
- Tertullian, Apologeticum, hg. u. übers. v. C. Becker (Schneemelcher): 416
- Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche, hg. v. W. Delius (G. Gieraths): 211
- Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche, hg. v. W. Delius u. A. Kolping (G. Gieraths): 211
- Torrance, T. F., Kingdom and Church (K. G. Steck): 178
- Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Altenburg, hg. v. U. Hess (O. Wenig): 349
- Vermeylen, Alphonse: Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle (A. Franzen): 401

Walz, Angelus, Wahrheitskünder (A. Franzen): 351

Weber, Werner, Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart (Schneemelcher): 420

Wolf, Erik, Ordnung der Kirche (P. Landau): 346

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|--|--|
| Abramowski, L.: 364, 368, 417 | Karpp, H.: 418 |
| Adam, A.: 201 | Klein, G.: 210, 358 |
| Altendorf, H. D.: 159 | Klinkenberg, Kl. M.: 370 |
| Auer, A.: 211 | Kreck, W. 132 |
| Authenrieth, J.: 170 | Kühnert, W.: 127, 344, 345 |
| Bacht SJ, H.: 353 | Kupisch, K.: 207 |
| Bakhuizen van den Brink, J. N.: 399 | Landau, P.: 346 |
| Bauer, J. B.: 153 | Lohse, B.: 386, 395 |
| Beckmann, Kl. M.: 421 | Lohse, E.: 138, 140, 141 |
| Behle, E.: 163 | Mecenseffy, G.: 405 |
| Beumann, H.: 168, 374 | Moeller, B.: 211, 382, 394 |
| Beyreuther, E.: 196, 204, 403 | Onasch, K.: 134 |
| Bizer, E.: 390 | Ott, L.: 161 |
| Brecht, M.: 206 | Philipp, : 406 |
| Campenhause, H. Frhr. v.: 126,
213, 214, 215, 423, 425, 428 | Reicher, E. O.: 175 |
| Chadwick, H.: 344, 363 | Reppen, K.: 173 |
| Deeters, W.: 203, 398 | Rothert, H. J.: 420 |
| Elze, M.: 156 | de Santos Otero, A.: 423, 424, 426,
427 |
| Elze, R.: 160 | Schaeder, H.: 171, 173 |
| Fast, H.: 185 | Schäferdiek, K.: 211 |
| Fink, K. A.: 423, 424, 425, 427, 428 | Schmidt, R.: 376, 383 |
| Fischer, J. A.: 373 | Schneemelcher, W.: 413, 414, 415,
416, 419, 420, 421, 422, 423,
426, 427, 428, 429 |
| Franzen, A.: 351, 401, 407 | Scholder, Kl.: 198, 408 |
| Gaiffier SJ, B. de: 369 | Schott, E.: 388 |
| Gamber, Kl.: 350 | Schwaiger, G.: 204 |
| Geyer, H. G.: 179, 212 | Steck, K. G.: 178, 202 |
| Gieraths, G.: 170, 211, 352, 378 | Stegemann, H.: 142 |
| Gnilka, J.: 135 | Stupperich, R. 169 |
| Goeters, J. F. G.: 181, 183, 190, 193 | Walter OSB, H.: 424 |
| Hammann, G.: 392, 393 | Weber, O.: 212 |
| Hennig, J.: 166, 399 | Weckwerth, A.: 357 |
| Hödl, L.: 379 | Zunker, E.: 187 |
| Hoffmann, H.: 164, 166 | |
| Holsten, W.: 208 | |

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistula Apostolorum

Von Manfred Hornschuh

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1–13) wird von der Epistula Apostolorum¹ in ausführlicher Paraphrase nacherzählt. Der Form nach ist der Text gegenüber Matth. 25 schon dadurch erheblich verändert, daß der Verfasser – wie in dem ganzen Apokryphon so auch hier – die Technik der Wechselrede anwendet und die Erzählung mehrfach durch Zwischenfragen der Jünger unterbricht. Ich zitiere den Eingang nach der koptischen Version:² „Nur das, was ich (sc. Jesus) euch sage, tut, wie ich selbst es auch getan habe; und ihr werdet wie die klugen Jungfrauen sein, die gewacht haben und nicht eingeschlafen sind, sondern heraus(gegangen sind) zu dem Brautgemach. (Die Törrichten) aber haben nicht zu wachen vermocht, sondern (sind) eingeschlafen.“ Inhaltlich fällt als erster Unterschied zum Matthäus-text auf, daß die fünf klugen Jungfrauen in das Brautgemach eintreten, während bei Matthäus nur von einem Kommen zum Hochzeitsmahl die Rede ist (25, 10). Dort sind die Jungfrauen nichts als die Gespielinnen der Braut,³ hier sind sie die Bräute des Bräutigams: „Ich nämlich bin . . . der Bräutigam, den sie empfangen haben, und sie sind hineingegangen in das Haus des (Bräutigams) und haben sich niedergelegt mit mir in meinem (Braut)gemach (und haben sich gefreut).“ Anders als nach der biblischen Fassung des Gleichnisses besteht nach der Epist. Apost. die Klugheit der klugen Jungfrauen darin, daß sie „gewacht haben und nicht eingeschlafen sind“. Nach Matth. 25, 5 schlafen alle, auch die klugen Jungfrauen. Der Wachsamkeitsgedanke begegnet erst in V. 13, einem sekundären paränetischen Zusatz.⁴ Durch ihr Wachen werden

¹ Ausgaben: C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. TU 43/1919 (koptischer und äthiopischer Text; deutsche Übersetzung); H. Duensing, Epistula Apostolorum. Nach dem äthiopischen und koptischen Texte herausgegeben. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. v. H. Lietzmann, 152, 1925 (deutsche Übersetzung); ders., Epistula Apostolorum, in: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. völlig Neubearb. Aufl. von W. Schneemelcher, 1. Band, 1959, S. 126–155.

² Diese darf eine höhere Bewertung beanspruchen als die äthiopische, welche allem Anschein nach eine Afterversion aus dem Arabischen ist, s. Duensing, Kl. Texte 152, S. 3. Ich zitiere nach der Übersetzung Duensing's bei Hennecke-Schneemelcher.

³ Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 2. Aufl. 1952, S. 135.

⁴ Vgl. Jeremias, S. 39, S. 135; R. Bultmann, Die Gesch. der synopt. Trad., FRLANT 29, NF 12, 3. Aufl. 1957, S. 191, Erg.-Heft S. 27.

dagegen nach der Epistula die klugen Jungfrauen würdig, in das Brautgemach einzugehen, während die törichten durch ihr Schlafen die Berechtigung des Eintretens verwirken. Die Frage nach dem Sinn dieses Gedankens sei einstweilen zurückgestellt.

Die Jünger richten an den Auferstandenen die Frage: „O Herr, wer sind die Klugen und wer sind die Törichten?“ Die Antwort des Herrn lautet: „Fünf Kluge und fünf Törichte, diese nämlich, hinsichtlich deren der Prophet gesagt hat: ‚Die Kinder Gottes sind sie‘“. Das Prophetenzitat ist im Alten Testament nicht nachweisbar; es stammt aus verschollener apokrypher Literatur, aus der der Verfasser auch an anderen Stellen zitiert hat.⁵ Der Offenbarer fährt erläuternd fort: „Die fünf Klugen nämlich sind: der Glaube und die Liebe und die Gnade, der Friede und die Hoffnung.“ Die fünf Törichten werden uns zu unserer Überraschung vorgestellt als die Erkenntnis (*γνώσις*), die Einsicht, der Gehorsam, die Langmut und die Barmherzigkeit. Nun ist es kaum vorstellbar, daß der Verfasser die mit diesen Namen bezeichneten Tugenden samt und sonders als ‚töricht‘ hätte deklarieren wollen. Dennoch erhalten die Jungfrauen, als deren hervorstechendes Wesensmerkmal die ‚Torheit‘ angegeben wird, Namen, die in einem direkten Widerspruch zu ihrem Wesen stehen, da sie Attribute der Weisheit bezeichnen.

Von den fünf Törichten wird berichtet: „als(?) <sie>? eingeschlafen waren(?), erwachten sie, kamen an die Tür des Brautgemaches und klopfen an, denn man hatte sie verschlossen. Da weinten sie und trauerten, daß ihnen nicht geöffnet wurde.“⁶ Damit und vollends mit der folgenden Frage der Jünger ist der Rahmen des biblischen Gleichnisses bereits verlassen: „O Herr, und ihre klugen Schwestern, die drinnen im Hause des Bräutigams, verharreten sie darin, ohne ihnen zu öffnen, und trauerten sie nicht ihretwegen oder baten sie nicht den Bräutigam, daß er ihnen öffne?“ Die Antwort lautet: „Sie konnten noch nicht Gnade finden ihretwegen.“ Die Jünger fragen: „O Herr, an welchem Tage werden sie um ihrer Schwestern willen hineingehen?“ Sie erhalten die Antwort: „Wer <ausgeschlossen ist>, der ist ausgeschlossen.“

Das Ganze gibt sich auf den ersten Blick als ein abstruses Gewirr von Spekulationen ohne Sinn und Verstand. Doch läßt sich zeigen, daß der Verfasser seinen Spekulationen tatsächlich einen auf die Situation der Leser bezogenen Sinn zu geben versucht hat. Der Bezug zu den Lesern deutet sich schon am Anfang an: „und *ihr*⁷ werdet wie die klugen Jungfrauen sein, die gewacht haben und nicht eingeschlafen sind, sondern heraus <gegangen sind> zu dem Herrn in das Brautgemach.“ Offenbar ist das Verhalten der fünf Klugen typisch und vorbildlich für die Frommen, deren Wesensmerkmale ebenfalls ‚Klugheit‘ und Wachsamkeit sind. Dementsprechend wäre das Verhalten der ‚törichten‘ Jungfrauen eigentlich für die Menschenklasse der Heiden charakteristisch. Das ist aber nicht der Fall. Es heißt nämlich von den Törichten:

⁵ 11 (22), 33 (44), 47 (58), 49 (60).

⁶ Äth.: „Die fünf Törichten aber haben geschlafen und, als sie erwachten, kamen sie zum Haus des Bräutigams und klopfen an die Türen, denn man hatte sie verschlossen; und sie weinten, weil sie verschlossen waren.“

⁷ Sperrung von mir.

„Diese nämlich sind es, die geschlafen haben unter denen, die geglaubt und mich bekannt haben.“ Das Verhalten der ‚törichten‘ Jungfrauen ist also typisch für eine bestimmte Gruppe von Christen; es ist jedoch ein verwerfliches Verhalten, welches von der Aufnahme in das ewige Heil, in das ‚Brautgemach‘, ausschließt: zweifellos sind es die von der Epist. Apost. bekämpften Irrlehrer, deren Verhalten der Verfasser im Sinne hat und verwirft, während das Verhalten der Heiden offenbar überhaupt nicht von Interesse ist. Die ‚klugen‘ und die ‚törichten‘ Jungfrauen haben wir mithin als die Archetypen zweier verschiedener Gruppen von Christen zu verstehen. Wer auf dem Wege der ‚klugen‘ Jungfrauen wandelt, ergreift das Heil; wer dagegen den Weg der ‚törichten‘ erwählt, der hat das Heil verfehlt.

Wir haben uns nun der Frage zu stellen, wie das Problem des Widerspruchs zwischen dem Wesen und den Namen der törichten Jungfrauen zu erklären ist. Wieso bedeutet es Ausschluß vom Heil, wenn man der ‚Erkenntnis‘, der ‚Einsicht‘, dem ‚Gehorsam‘, der ‚Langmut‘ und der ‚Barmherzigkeit‘ folgt? Es stellt sich auch die Frage, was es bedeutet, daß die Törichten außer durch die ähnlichen Namen, die ja wie die Namen der Klugen Ausdruck bestimmter Tugenden sind, auch dadurch mit den Klugen verbunden sind, daß sie wie diese als „Töchter Gottes“ bezeichnet werden, aber trotzdem ein von dem der ‚klugen‘ Schwestern so verschiedenes Verhalten zeigen.

Wir suchen nach Parallelen aus der religionsgeschichtlichen Umwelt des Verfassers, die zur Erklärung des Textes beitragen.

Im sog. Apokryphon des Johannes⁸ werden die sieben planetarischen Mächte („die Herrscher der sieben Planeten“) mit folgenden Namen bedacht: *πρόνοια*, Göttlichkeit, Güte (*μῆτις* von *χορητός*, im griechischen Urtext wahrscheinlich *χορηστότης*), Feuer, Reich, und *σοφία*.⁹ Die sieben Archonten, die mit diesen Namen versehen sind, sind allesamt dämonischer Natur, Beherrscher und Repräsentanten des widergöttlichen Kosmos. Ihre Namen, die zum größten Teil – wie die der ‚törichten‘ Jungfrauen – Bezeichnungen von Tugenden sind, erinnern an ein früheres Stadium des Archontenmythos, in dem die Sieben als gute und hilfreiche Mächte gegolten haben. Die Begriffe *πρόνοια*, *χορηστότης* und besonders *σύνεσις* und *σοφία* sind Prädikate der jüdischen Weisheit. Die Zuordnung der Sieben zur Weisheit ist in der Gnosis häufig und bereits dem hellenistischen Spätjudentum geläufig.¹⁰ Der enge Zusammenhang der Sieben mit der Weisheit geht in der Gnosis schließlich verloren; immerhin deuten die Namen noch darauf hin, daß die sieben Mächte einst der göttlichen Weisheit zugeordnet waren und als Manifestationen einer guten Weltordnung galten.

Ähnlich wird auch für die ‚törichten‘ Jungfrauen der Epist. Apost. der Widerspruch zwischen Name und Wesen zu erklären sein. Die Fünf sind

⁸ Ediert von W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Herausgegeben und übersetzt. TU 60, V. Reihe, Bd. 5, 1955. Das Apokr. d. Joh. steht dort S. 19, 6–77, 7.

⁹ S. 43 und 44.

¹⁰ Vgl. Philo, der in Quaest. et sol. in Ex. II 46 (Opera omnia VII, S. 349) von der „jungfräulichen Sieben“ spricht, womit „sicherlich die Sophia gemeint ist“ (U. Wilckens, Weisheit und Torheit, Beitr. zur hist. Theol. 26, 1959, S. 154, Anm. 2).

metaphysische Hypostasen,¹¹ deren Namen auf eine anfänglich positive Wertung hindeuten, die aber im Laufe allmählicher Entwicklung zu dämonischen Mächten depotenziert wurden. Haben wir eine erste Analogie bereits in der gnostischen Literatur entdeckt, so sind wir ermutigt, in diesem Bereich nach weiteren Parallelen zu fahnden, die uns bei der Erklärung des Textes helfen. Besonders naheliegend scheint mir ein Vergleich mit der im Mittelpunkt so vieler gnostischer Systeme stehenden Sophia-Gestalt. Ein solcher Vergleich legt sich schon aus dem Grunde nahe, weil zwei der erwähnten Namen, ‚Erkenntnis‘ und ‚Einsicht‘, mit ‚Weisheit‘ nahezu synonym sind, jedenfalls aber in der jüdisch-hellenistischen und gnostischen Weisheitsspekulation als Prädikate der göttlichen Weisheit gegolten haben.¹² Ein Vergleich mit der gnostischen Sophia ist allerdings durch den Umstand erschwert, daß man ihr in den verschiedenen Systemen verschiedenste Positionen und Funktionen zugewiesen hat und daß ihr Bild dementsprechend uneinheitlich ist. Am ehesten bietet sich wohl die Sophia des *valentinianischen* Systems zum Vergleich an. Von ihr heißt es in Exc. ex Theod. 31, 3 f.:¹³ ... βουλευθεῖς ... τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν ἐν ἀγνώσῃ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο. ὁθεὺν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο. Ähnlich ist bei Hippolyt, Ref. VI 30, 7,¹⁴ von der Unkenntnis, m. a. W. von der ‚Torheit‘, die Rede, die die ‚Weisheit‘ bewies, indem sie versuchte, μιμήσασθαι τὸν Πατέρα καὶ γεννῆσαι καθ’ ἐαυτὴν δίχα τοῦ συνζύγου.

Entsprechend heißt es in einer überlieferten valentinianischen Erlösungsformel von der *Μήτηρ*, daß sie ἀγνοεῖ τὴν ἐαυτῆς ῥίζαν:¹⁵ wieder tritt die Sophia mit den Zügen der Unwissenheit und Torheit auf. Die fünf ‚törichten‘ Jungfrauen der Epist. Apost. sind nach alledem von der gnostischen Sophia-Lehre her zu verstehen.

Jedoch scheint die Analogie zu versagen, wenn wir uns erinnern, daß das valentinianische System nicht nur von einem Fall, sondern auch von der Erlösung der Sophia zu erzählen weiß. Wie der Gnostiker die Gefangenschaft seines Pneuma-Selbst in der Materie auf den *Fall* der Sophia zurückführt, so führt er seine Befreiung entsprechend auf die *Erlösung* der Sophia zurück. Was mit ihr geschieht, gilt ihm als „Vor-Vollziehung und dadurch Vor-Bestimmung des eigenen Schicksals“.¹⁶ Die Gnostiker erfahren dasselbe Geschick wie die Sophia und werden gleichsam mit ihr identisch. Die erlöste

¹¹ Daß wir es in ihnen wie auch in den ‚klugen‘ Jungfrauen mit metaphysischen Größen zu tun haben, wird aus dem apokryphen Zitat ersichtlich: „Die Kinder Gottes sind sie“; vgl. auch 44 (55): „Die zehn nämlich sind die Töchter des Vaters.“

¹² Auch die Bezeichnung ‚Barmherzigkeit‘ ist als Epitheton der Weisheit bezeugt, vgl. Act. Thom. 50 (Bonnet, Act. Apost. Apocr. II 2, 1898, S. 166), wo die ‚verborgene Mutter‘, d. h. die Weisheit, angerufen wird: ἐλθε τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια; vgl. Act. Thom. 27 (Bonnet II, 2, S. 142): ἐλθε ἡ μήτηρ ἡ εὐσπλαγχνος.

¹³ Stählin, Clem. Alex., Bd. III, GCS 17, S. 117.

¹⁴ Zit. nach W. Völker, Quellen zur Gesch. d. chr. Gnosis, 1932, S. 129.

¹⁵ Irenäus, adv. haer. I 21, 5; zit. nach W. Völker, S. 140.

¹⁶ Mit diesen Worten charakterisiert H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 1. Teil: Die mythologische Gnosis, FRLANT 51, NF 33, S. 303, die Bedeutung der Erhöhung Christi für die Manichäer. Vgl. auch Irenäus, adv. haer. I 7, 2: πάντα γὰρ ταῦτα τύπος ἐκείνων εἶναι λέγουσιν; Völker, S. 119.

Sophia wird damit selbst zur Erlöserin. In einer von Irenäus (adv. haer. I 13, 6) überlieferten Formel der Markosier gilt die Sophia als *ὁδηγός* und *προσαγωγεύς* in das Pleroma;¹⁷ das heißt m. a. W., daß der Sophia soteriologische Aktivität zugeschrieben wird. Hier versagt das valentinianische Sophia-Bild als Parallele zu den törichten Jungfrauen der Epist. Apost., denn diesen eignet keinerlei soteriologische Funktion; vielmehr wird der, der ihrem Wege folgt, vom Heil ausgeschlossen. Dagegen enthält jener Teil des valentinianischen Sophia-Mythos, der von der soteriologischen Aktivität der Sophia handelt, überraschende Übereinstimmungen mit dem Bilde, das die Epist. Apost. von den *klugen* Jungfrauen zeichnet. Die Klugen werden für die „welche glauben, welche diese haben, ... Wegweiser sein.“ Wie wir an der Verwendung des Ausdrucks ‚Wegweiser‘ erkennen, sind die Übereinstimmungen nicht nur sachlicher, sondern auch terminologischer Art. Das zeigt sich auch an dem Passus: „Ich nämlich bin ... der Bräutigam, den sie empfangen haben, und sie sind hineingegangen in das Haus des ‚Bräutigams‘ und haben sich niedergelegt mit mir in meinem ‚Brautgemach‘ und haben sich gefreut.“ Das ‚Brautgemach‘ spielt bekanntlich ebenso wie der Soter als ‚Bräutigam‘ der Sophia in der valentinianischen Spekulation eine große Rolle. Das ‚Brautgemach‘ ist das Pleroma, in dem die Sophia vom Soter zur himmlischen Hochzeit erwartet wird.¹⁸ Die Verwendung der termini ‚Bräutigam‘ und ‚Brautgemach‘ weist eindeutig auf gnostischen Hintergrund und ist von Matth. 25 her nicht zu verstehen.¹⁹ Von gnostischen Voraussetzungen her zu verstehen und nicht von Matth. 25 abgeleitet ist auch der Satz: „und haben sich niedergelegt mit mir (Äth.: und haben sich mit dem Bräutigam (zu Tisch) niedergelegt).“ Von einer Festversammlung derer, die das Mahl halten sollen, hören wir auch in dem Lied Act. Thom. 6 f., welches die Hochzeit der Sophia mit dem himmlischen Bräutigam besingt.²⁰ Mit dem Bräutigam und der Braut sitzen an der Tafel die zwölf Diener der Braut, in welchen wir die ‚Glieder‘ der Sophia zu erkennen haben, mit denen sich auch die Gnostiker der Festgemeinde einreihen sollen.²¹ Ebenso sollen in der Epist. Apost. die vollendeten Gläubigen mit den fünf klugen Jungfrauen am himmlischen Hochzeitsmahl teilnehmen.²² In dem erwähnten Lied aus den Thomasakten

¹⁷ Völker, S. 138. Vgl. dazu Wildkens a.a.O., S. 109 f. Das *ὁδηγεῖν* galt schon im hellenistischen Judentum als Funktion der Weisheit, vgl. Sap. Sal. 10, 17.

¹⁸ Vgl. Irenäus, adv. haer. I, 7, 1. Die valentinianische Lehre interessiert uns hier nur in ihren Grundlinien und soweit sie als Parallele in Betracht kommt. Einzelheiten wie die Vorstellung von den geistlichen Früchten der Sophia und den Engeln des Soter müssen in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

¹⁹ Auch die bereits erwähnte Charakterisierung der zehn Jungfrauen als ‚Töchter des Vaters‘ deutet auf den Einfluß gnostischer Weisheits-Lehre, vgl. Act. Phil. 115 (Bonnet, S. 46), wo die ‚Tochter des Vaters‘ angerufen wird, womit zweifellos die Weisheit gemeint ist; vgl. ferner Philo, De fug. et inv. 50 f. (Opera quae supersunt, Vol. III, Wendland, S. 121), wo die Weisheit als ‚Tochter Gottes‘ prädiert wird.

²⁰ Vgl. dazu Wildkens aa.O., S. 115 ff.

²¹ Vgl. Wildkens aa.O., S. 118.

²² Das himmlische Mahl scheint auch Spr. 112 (130, 20) des Philippus-Evangeliums zu kennen (Th. L. Z. 1959/1, Sp. 23); es begegnet auch hier im Zusammenhang mit dem Brautgemach.

finden wir auch das Motiv von der *Freude* beim himmlischen Mahl, das uns in der Epist. Apost. begegnet ist, wieder. So heißt es von den zwölf ‚Dienern‘ der Braut: *καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ* (mit dem Bräutigam) *ἔσονται εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον*.²³ Aber auch das Schicksal der fünf Törichten ist nicht ohne Analogien in der gnostischen Mythologie. Es heißt von ihnen: „... als sie erwachten, kamen sie zum Hause des Bräutigams und klopfen an die Türen, denn man hatte sie verschlossen; und sie weinten, weil sie verschlossen waren.“ Das Bild von den Türen erinnert an das valentinianische *Ὅρος*-Motiv, das Schicksal der ‚törichten‘ Jungfrauen an das der *ἐνθύμησις*; vgl. Irenäus, adv. haer. I 2, 4:²⁴ *τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς (τῆς σοφίας) ... ὑπὸ τοῦ Ὅρου ἀφορισθῆναι ... καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ (τοῦ Πληρώματος) γενομένην εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν ... ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν*. Die Trauer der Törichten vor den verschlossenen Türen des Brautgemachs erinnert an die untere Sophia im Apokryphon des Johannes. Sie, die von ihrem ‚Paargenossen‘ getrennt war (vgl. BG 47, 4), bereute ihren Fehltritt „und weinte heftig“ (BG 46, 14 f.). Nach der Epistula legen die fünf mit dem Erlöser im Brautgemach vereinigten Jungfrauen für ihre ‚törichten‘ Schwestern Fürbitte ein: „sie sind traurig und bekümmert ihretwegen und flehen den Bräutigam an ...“ (43 (54)).²⁵ Ähnlich weiß das Apokryphon des Johannes zu berichten: „und es baten für sie die Brüder“ (BG 46, 17 f.).

Daß das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epist. Apost. im Sinne gnostischer Sophia-Lehre umgeformt ist, ist nach all dem sicher. Freilich haben wir für die von der Epistula vorgenommene strenge Aufspaltung der Weisheit in *zwei* Gruppen bisher noch keine gnostische Analogie zitiert. Ein Vergleich mit dem oben erwähnten Apokryphon des Johannes, das von der oberen Sophia (Barbelo, *ἐννοια*) die gefallene Sophia, die Mutter des Demiurgen Jaldabaoth, unterscheidet,²⁶ kommt nicht in Betracht. Denn die untere Sophia des Apokryphon des Johannes wird wieder erlöst; ihr Fall wird wieder rückgängig gemacht. Die ‚törichten‘ Jungfrauen der Epistula sind dagegen bleibend vom Heil ausgeschlossen. Die von der Epistula vorgenommene Unterscheidung ist also anderer Art; hier werden die beiden Schicksalsstadien der *unteren* Sophia auf die beiden Gruppen verteilt; hinter den ‚törichten‘ Jungfrauen steht die gefallene, hinter den ‚klugen‘ die erlöste Sophia. In der valentinianischen Gnosis und in den anderen bekannten gnostischen Systemen wird diese Unterscheidung in der Regel nicht vollzogen: gefallene und erlöste Sophia sind *eine* Person. Dennoch steht die Epistula mit dieser ihrer Unterscheidung nicht ganz allein. So heißt es in der oben zitierten Formel, mit der der Pneumatiker beim postmortalen Aufstieg den Mächten entgentritt: *σκευδός εἰμι ἔντιμον μᾶλλον παρὰ τὴν θήλειαν τὴν ποιήσασαν ὑμᾶς. εἰ ἡ Μήτηρ ὁμῶν ἀγνοεῖ τὴν εαυτῆς ὄψιν, ἐγὼ οἶδα ἐμ-*

²³ Act. Thom. 7, Bonnet II, 2, S. 110.

²⁴ Völker, Quellen, S. 98.

²⁵ Nach dem äh. Text.

²⁶ Auch die Gnostiker, deren System Irenäus in adv. haer. I 30 beschreibt, unterscheiden eine obere und eine untere Sophia.

αὐτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμὶ καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἣτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρὶ, μήτηρ δὲ τῆς Μητρὸς ὑμῶν τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα, ἀλλ' οὔτε σύζυγον ἄρρενα· θήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς, ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην. ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα.²⁷

Freilich ist diese Parallele nicht in jeder Hinsicht vollkommen, denn während die ‚klugen‘ Jungfrauen (= erlöste Sophia) nach der Epist. Apost. die *Schwwestern* der ‚törichten‘ (= gefallene Sophia) sind, gilt die erlösende Sophia in der zitierten Formel als die *Mutter* der gefallenen, welche wiederum die Mutter der demiurgischen Gewalten ist. Aber dieser Umstand ist in unserem Zusammenhang ohne Belang. In erster Linie kommt es ja auf die Tatsache an, daß in der Erlösungsformel von zwei verschiedenen Sophia-Gestalten die Rede ist, deren eine ebenfalls – wie die ‚törichten‘ Jungfrauen der Epistula – vollkommen negativ gewertet wird. Denselben Gegensatz treffen wir in dem in Codex III der gnostischen Bibliothek von Nag Hamâdi enthaltenen Philippus-Evangelium:²⁸

„Etwas anderes ist Echamoth, und etwas anderes ist Echmoth. Echamoth ist die Sophia schlechthin (ἀπλῶς); Echmoth aber ist die Sophia des Todes, nämlich die, die den Tod kennt, die ‚die Kleine Sophia‘ genannt wird“ (Spruch 39).²⁹

Die untere Sophia ist nach dieser Aussage die ‚Sophia des Todes‘. In der Epistula Apostolorum heißt es von denen, die (wie die ‚törichten‘ Jungfrauen) geschlafen haben, daß sie „werden . . . außerhalb des Reiches und der Hürde des Schafhirten stehen; und wer außerhalb der Hürde stehen geblieben ist, den wird der Wolf fressen. Und obwohl er hört, wird er gerichtet werden und sterben, und viel Leiden und Mühsal und Geduld wird auf ihm sein . . .“³⁰

Mit seiner Unterscheidung der erlösten und der verlorenen Weisheit dient der Verfasser einem panänetischen und zugleich polemischen Interesse. Er stellt seinem Leser zwei typische Verhaltensweisen vor Augen, zwischen denen er zu wählen hat. Das ‚kluge‘ Verhalten besteht darin, daß man der Mahnung des Herrn eingedenk bleibt: „Nur das, was ich euch sage, tut, wie ich selbst es auch getan habe.“ Der Text fährt fort: „Und ihr werdet sein wie die ‚klugen‘ Jungfrauen, usw.“ Das heißt m. a. W.: Recht handelt, wer sich an die in dem apostolischen Sendschreiben niedergelegten Lehren und Gebote des Herrn hält. Er hat damit gegen die Irrlehrer Stellung bezogen; sein Lohn ist die Verheißung der Aufnahme in das himmlische ‚Brautgemach‘. Wer sich treu nach den Lehren und Geboten des Herrn richtet, ist ein ‚Wachender‘; wer den Irrlehrern nachgibt, ist ein ‚Schlafender‘. Die ‚Schlafenden‘ sind solche, „die geglaubt und mich bekannt haben“ (43 [54]), aber dennoch nicht „mit dir, dem Herrn und Bräutigam, gewesen sind“ (45 [56]), also die Irrgläu-

²⁷ Irenäus, adv. haer. I 21, 5. (Vgl. Wildkens aaO., S. 108 f.).

²⁸ Übersetzung von H.-M. Schenke, Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi. Th. L. Z. 84, 1959, Sp. 1–26.

²⁹ Schenke aaO., Sp. 10.

³⁰ Nach dem äthiop. Text; der koptische ist schlecht erhalten.

bigen, die zwar den Namen Christi bekennen, aber von der Gemeinschaft mit dem Herrn ausgeschlossen sind. Sie sind ‚Christen‘, d. h. sie haben einen guten Namen – wie die fünf törichten Jungfrauen –, aber ihre Existenz steht im Widerspruch zu ihrem Namen. Sie nennen sich „Gnostiker“, Erkennende, sind aber in Wahrheit ‚töricht‘ und ohne Erkenntnis. Sie sind (durch die Taufe?) zum Heil berufen und sind doch im Begriffe, es zu verfehlen. Unter der Voraussetzung der vom Verfasser postulierten Freiheit der Entscheidung werden dem Leser beide Möglichkeiten vorgelegt: das ‚kluge‘ und das ‚törichte‘ Verhalten. Als Vorbild wird ihm an anderer Stelle *Adam* vor Augen gestellt: „Dem Adam wurde die Macht gegeben, daß er von den zweien eins sich auswähle. Er wählte das Licht . . .“ (39 [50]). Die gnostische Lehre von der *praedestinatio physica* ist vom Verfasser nicht übernommen worden. Ablehnend bleibt er auch gegen den kosmologischen Dualismus, der in den gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts mit der Sophia-Lehre in der Regel eng verbunden ist. Die Bedeutung der übernommenen Elemente gnostischer Sophia-Lehre ist in der *Epistula* eine nur paränetische. Wir verstehen ihren Sinn, wenn wir sie aus der Situation des Ketzerkampfes begreifen. Die beiden Gruppen von Jungfrauen sind nichts anderes als Typen des frommen, (recht-)gläubigen, ‚klugen‘ und des ketzerischen, ‚törichten‘ Verhaltens. Die Aktualisierung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen durch Aufnahme gnostischer Motive steht somit im Dienste des antignostischen Kampfes.

Die „vollkommeneren Sakramente“ bei Ambrosius

Von Dieter Illert

An zahllosen Stellen spricht Ambrosius von den Sakramenten; darunter erwähnt er auch – unseres Wissens dreimal¹ – „perfectiora sacramenta“. Der Komparativ ist merkwürdig. Man hat sich bisher wenig Gedanken darüber gemacht; auch J. Huhn geht in seiner gründlichen Untersuchung der Bedeutung von *sacramentum* bei Ambrosius² nicht eigens darauf ein. Erst in letzter Zeit hat J. Lavorel auf das Ungewöhnliche und Erklärungsbedürftige des Ausdrucks hingewiesen.³ Seine Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß Ambrosius unter den vollkommeneren Sakramenten die Eucharistie im Unterschied von der Taufe verstehe.

Man fragt sich, ob das ein möglicher Gedanke sei. Einem antiken Menschen hätte er freilich nicht fern gelegen; man erinnert sich etwa daran, wie der Held der Metamorphosen des Apuleius eine Einweihung nach der andern auf sich nimmt, um immer höhere Grade zu erlangen und immer vollkommener zu werden. Scheinbar hat Ambrosius andernorts Vergleichbares gesagt. Man könnte etwa *De sacramentis* 3, 8 heranziehen „quia post fontem superest ut perfectio fiat“. Die perfectio nach der Taufquelle geschieht durch das spirituale signaculum. Aber nur auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als habe Ambrosius hier das „unvollkommenere“ Taufsakrament von den „vollkommeneren“ Sakramenten der Consignation und Eucharistie unterschieden; bei genauerem Zusehen entdeckt man sofort, daß Ambrosius eine andere Unterscheidung vorhat: er will sagen, daß die Einweihung als ganze „vollkommen“ macht, und nicht bloß ihr erster Teil, die Taufquelle.

Damit ist auch der Grund dafür genannt, warum man gegenüber Lavorels Erklärung skeptisch bleibt. Sie entspricht zwar heidnischem Mysteriendenken, der bekannten Unterscheidung „kleiner“ und „großer“ Mysterien, und niemand wird bezweifeln, daß die christlichen Mysterienvorstellungen verschiedentlich von heidnischen beeinflusst sind. Aber sie führte hier zu Konsequenzen

¹ *De exc. fratr.* 1, 43; CSEL LXXIII 232.
ep. 79, 4; ML 16, 1326.

expl. ps 40, 37; CSEL LXIV 255.

² J. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*. Fulda 1928.

³ L. Lavorel, *Que signifie l'expression perfectiora sacramenta chez Saint Ambroise?* *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 251–254.

zen, die nur heidnisch und nicht christlich denkbar sind. Der enge Zusammenhang von Taufe und Eucharistie würde dabei zerrissen; die Eucharistie würde ein zweiter Initiationsakt nach der Taufe, und man müßte schließlich einen Stand von Christen postulieren, die zwar getauft sind, aber noch nicht die Eucharistie genießen. Darum erscheint es angezeigt, noch einmal die Stellen zu betrachten, an denen Ambrosius von vollkommeneren Sakramenten spricht, und zunächst zu fragen, was er damit meine, sodann aber, was der komparativische Ausdruck bedeute.

Die erste Stelle steht in der Trauerrede des Ambrosius auf seinen frühverstorbenen Bruder Satyrus. Er erzählt darin, wie Satyrus, beschützt von einem Stückchen eucharistischen Brotes, wunderbar aus einem Schiffbruch errettet und dadurch veranlaßt wurde, alsbald sich der Taufe zu unterziehen:⁴

„Ehe er in die vollkommeneren Mysterien eingeweiht war, kam er in einen Schiffbruch. Als das Schiff, mit dem er fuhr, in klippenreiche Gewässer geraten war und von den allseitig andringenden Wogen zertrümmert wurde, da fürchtete er nicht den Tod, sondern daß er ohne das Mysterium aus dem Leben schiede. So erbat er sich von denen, von denen er wußte, daß sie eingeweiht waren, jenes göttliche Sakrament der Gläubigen, nicht um mit neugierigen Augen in das Geheime einzudringen, sondern um die Hilfe für seinen Glauben zu erlangen.“

Satyrus erhielt, worum erbat. Er nahm die kostbare Gabe, knotete sie sich in seinem Taschentuch um den Hals, sprang ins Meer und wurde gerettet. Nun wollte er aber auch tun, was er für seine Rettung schuldig war:⁵ „Er forschte, seiner Habe nicht achtend und das Verlorene nicht begehrend, nach einer Kirche Gottes, um als Geretteter Dank zu sagen und die ewigen Mysterien zu erkennen.“ Ambrosius unterbricht sich nun, um einiges über das Danken einzuschieben, und fährt dann fort:⁶

„Er wollte also Dank abstatten, er wollte den Glauben vorbringen. Denn da er so großen Schutz durch das ins Taschentuch eingewickelte himmlische Mysterium erfahren hatte, wie groß mußte solcher Schutz dann seiner Meinung nach erst sein, wenn er es mit dem Mund empfinde und mit dem allerinnersten Herzen einsöge! Wieviel größer, meinte er, mußte das in seinen Leib eingegossen sein, was ihm ins Taschentuch gebunden schon so sehr genützt hatte.“

⁴ de exc. fratr. 1, 43

.. qui priusquam perfectioribus esset initiatus mysteriis, in naufragio constitutus, cum ea, qua veheretur navis scopuloso inlisa vado et urgentibus hinc atque inde fluctibus solveretur, non mortem metuens, sed ne vacuus mysterii exiret e vita, quos initiatos esse cognoverat, ab his divinum illud fidelium sacramentum poposcit, non ut curioso oculos insereret arcanis, sed ut fidei suae consequeretur auxilium . .

⁵ ib. 44 . . neglegens facultatum nec amissa desiderans dei ecclesiam requisivit, ut ageret gratias liberatus et mysteria aeterna cognosceret . .

⁶ ib. 46 . . referebat igitur gratiam, deferebat fidem. nam qui tantum mysterii caelestis involuti in orario praesidium fuisset expertus, quantum arbitrabatur, si ore sumeret et toto pectoris hauriret arcano. quam maius putabat fustum in viscera, quod tantum sibi tectum orario profuisset.

In dieser Gesinnung kommt Satyrus zu einer Kirche und will sich unverzüglich an die Ausführung machen. Aber der Bischof ist ein luciferianischer Schismatiker; darum wendet er sich wieder und reist weiter:⁷

„Sobald aber die Gelegenheit der Kirche unverfänglicher war, zögerte er freilich nicht, die Gnade Gottes zu erfüllen und er empfing die begehrte und bewahrte die empfangene.“

Die Episode ist mehrfach, insbesondere von O. Faller⁸ und F. J. Dölger,⁹ besprochen. Dabei sind die *perfectiora sacramenta*, ohne näheres Eingehen auf den Komparativ, auf die Taufe gedeutet worden. Spricht etwas gegen dieses nahliegende Verständnis? Vielleicht könnte man den Satz des Ambrosius dagegen halten, daß Satyrus „Hilfe für seinen Glauben“ erlangt habe,¹⁰ und daraus folgern, daß Satyrus „gläubig“ und somit getauft sei. Dagegen läßt sich aber zeigen, daß Ambrosius das Wort Glauben nicht unbedingt technisch (gläubig = getauft) verwenden muß. Er kann beispielsweise vom „Glauben“ des ungetauften Kaisers Valentinian II. sprechen.¹¹ Und Satyrus kann gar nicht getauft gewesen sein; die Entschuldigung, er habe nicht neugierig in das Geheimnis eindringen wollen, wäre völlig sinnlos, wenn er bereits eingeweiht war.

Auch die Worte, mit denen Ambrosius von dem Sakrament spricht, das Satyrus begehrte, charakterisieren dieses ganz eindeutig als die Taufe. Ambrosius redet a) von einem Akt der Dankbarkeit,¹² b) der Mitteilung von Gotteserkenntnis,¹³ c) der förmlichen Erklärung über seinen Glauben.¹⁴ Alle drei Bezeichnungen sind kennzeichnend für die Taufvorstellungen des Ambrosius; die Taufe ist (Dank-) Opfer,¹⁵ Mitteilung von Gotteserkenntnis – *sapientia infusa* –,¹⁶ und Glaubensbekenntnis.^{16a}

Wenn wir also feststellen, daß Ambrosius hier von der Taufe spricht, dann ist damit die Eucharistie nicht ausdrücklich ausgeschlossen. Sie gehört ja dazu; sie ist Bestandteil der Einweihung, ist der letzte, aber regelmäßig angefügte Teil des Taufakts. Das Mittel der Rettung, war eine Partikel eucharistischen Brotes; desto näher lag es für Ambrosius, auf die zur Taufe gehörende

⁷ ib. 48 .. *quam quidem statim, ubi primum copia liberior ecclesiae fuit, implere non distulit deque gratiam et accepit desideratam et servavit acceptam* ..

⁸ O. Faller, Situation und Abfassungszeit der Reden des heiligen Ambrosius auf den Tod seines Bruders Satyrus, Wiener Studien 44 (1924/5), 86–102.

⁹ F. J. Dölger, Die Eucharistie als Reiseschutz. Antike und Christentum 5 (1936) 232–247.

¹⁰ de exc. fratr. 1, 43.

¹¹ de obitu Val. 77; CSEL LXXIII 365.

¹² de exc. fratr. 44sqq.

¹³ ib. 44 .. *mysteria aeterna cognosceret*.

¹⁴ ib. 46 .. *deferebat fidem*.

¹⁵ de Hel. 22, 85; CSEL XXXII 2 464sq.

de Abr. 1, 8, 74; CSEL XXXII 1 551.

de Cain 2, 6, 19 CSEL XXXII 1 394.

exp. ev. Lc 5, 6 CC XIV 136sq.

¹⁶ exp. ps. 35, 18.25; CSEL LXIV 62sq.67.

^{16a} exp. ps. 40, 24; CSEL LXIV 245.
exp. ev. Lc 4, 74; CC XIV 133.

Eucharistiefeier anzuspielen.¹⁷ Satyrus war darin offensichtlich ein echter Bruder des Ambrosius, daß er sich nicht von einem Bischof einweihen lassen wollte, der nicht der Großkirche angehörte.¹⁸

Diese erste Stelle zeigt also klar, daß Ambrosius unter den vollkommeneren Sakramenten die Sakramente der Initiation versteht; all das, was zu ihrem Vollzug gehört. Ein zweites Mal findet sich der Ausdruck in einem Brief, in dem Ambrosius den Adressaten Bellicius über die Sakramente belehrt.¹⁹ Ambrosius macht den Neubekehrten darauf aufmerksam, daß er damit, daß er Christus angenommen (*susceptum*) habe, doch nur die ersten Anfänge des Glaubens gekostet habe (*gustasti igitur fidei prima exordia*).²⁰ „Etwas anderes sind aber“ fährt er fort,^{20a} „die Mysterien der *vollkommeneren Sakramente*; denn kein Auge sah und kein Ohr hörte, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, wie die Schrift gesagt hat. Etwas anderes sind jene Mysterien, die die Propheten, denen das offenbart wurde, angekündigt haben von der himmlischen Herrlichkeit, und die die Heiligen verkündigt haben, nachdem der Geist Gottes vom Himmel gesandt wurde . . . Etwas anderes sind jene Mysterien, in denen die Erlösung der Welt ist, die Vergebung der Sünden, die Zuteilung der Gnaden und die Teilhabe an den Sakramenten. Wenn Du diese empfangen haben wirst, dann wirst Du Dich wundern, daß den Menschen ein so großes Gut gegeben wurde, so daß Du urteilst, jenes für die Juden in wunderbarer Weise vom Himmel herniedergetaute Manna sei nicht von solcher Gnade und Heilswirksamkeit gewesen.“

Um zu verstehen, was Ambrosius hier mit den *perfectiora sacramenta* meint, gehen wir von dem Gegensatz aus, der seine Ausführungen beherrscht. Das ist der Gegensatz zwischen den *fidei prima exordia*, mit denen Bellicius begonnen hat, und den *sacramentorum perfectiorum mysteria*, die ihm noch bevorstehen. Mit diesem Gegensatzpaar antwortet Ambrosius auf ein Gegensatzpaar, das die Ausführungen des Bellicius bestimmt hat: *vota suscipere* – *vota solvere*. Bellicius fordert gewissermaßen Entlastung von Ambrosius, indem er mitteilt, daß er sein Versprechen eingelöst habe, und der Bischof erteilt ihm diese Entlastung nicht, sondern klärt ihn darüber auf, daß dieses *vota solvere* nur ein neues *suscipere* bedeutet, nämlich *Christum suscipere*, mit anderen Worten, daß er sein Versprechen dadurch eingelöst habe, daß er einen neuen Anfang gemacht habe, begonnen habe mit den *prima exordia fidei*:

¹⁷ exc. fratr. 1, 46.

¹⁹ ep. 79; ML 16, 1325sq.

^{20a} ep. 79, 4

¹⁸ Paulinus, Vita Ambr. 9; ML 14, 32.

²⁰ ep. 79, 3.

alia sunt sacramentorum perfectiorum mysteria, quia "oculus non vidit, nec auris audivit, quae praeparavit deus diligentibus eum", ut dixit scriptura (1. Kor. 2, 9). alia sunt illa, quae de gloria futura annuntiarunt prophetae, quibus revelatum est, et evangelizarunt sancti, "spiritu dei misso de coelo, in quem concupiscunt et angeli videre", ut ait apostolus Petrus (1. Petr. 1, 12). alia sunt illa, in quibus est mundi redemptio, peccatorum remissio, gratiarum divisio, sacramentorum participio: quae cum acceperis, tunc mirabere tantum donatum esse homini, ut illud manna, quod miramur fluxisse de coelo Iudaeis, nec tantae gratiae nec tantae operationis iudices ad salutem fuisse . .

vota suscepta – vota soluta

Christum suscepit – sacr. perfectiorum mysteria accipiet.

Er wird noch die Mysterien der vollkommeneren Sakramente empfangen. Worin bestehen die nun? Ambrosius sagt es in den letzten Worten eines Satzes, der durch dreistufige Klimax auf diesen Höhepunkt vorbereitet: *alia . . . alia . . . alia . . .* Der Inhalt der drei mit *alia* beginnenden Sätze ist nicht verschieden, sondern die Steigerung liegt in der zunehmenden Deutlichkeit. Die Form des Satzes entspricht dem Inhalt: mit zunehmender Deutlichkeit wird gesagt, woraus die Mysterien der vollkommeneren Sakramente bestehen. Man könnte von einer dreistufigen Einweihung sprechen. 1. Stufe: Dem Menschengestalt unzulängliche Geheimnisse-Mysterien sind von Gott *bereitet*. 2. Stufe: Geheimnisse der himmlischen Herrlichkeit, die kraft Heiligen Geistes *verkündigt* werden. 3. Stufe: Geheimnisse, die als Sakramente ausgespendet werden und die Sündenerlösung *bewirken*.

Der Ausgangspunkt des Satzes waren die *mysteria sacramentorum perfectiorum*, der Höhepunkt die Gnadengaben, besonders aber die *participio sacramentorum*. Die *sacramenta perfectiora* sind also, wie an unserer ersten Stelle, die vollkommen machenden Sakramente; wenn Ambrosius von ihnen spricht, dann faßt er die gesamte Initiation ins Auge. Die sündenvergebende Taufe darf auf keinen Fall davon ausgeschlossen werden.

Dieses Ergebnis ist sicher; dagegen ist die Frage, wie weit Bellicius in seinem Christentum eigentlich fortgeschritten war, nicht mit derselben Sicherheit zu beantworten. Worin bestehen bei ihm die *prima exordia fidei*? Zwei Antworten bieten sich an. Man könnte denken, Bellicius habe die Nottaufe auf dem Krankenbett empfangen. Da wir keine andere Stellungnahme des Ambrosius zur klinischen Taufe besitzen, können wir nicht durch einen Vergleich entscheiden, ob eine derartige Geringschätzung dieser erzwungenen Taufe bei Ambrosius möglich ist. Die Tatsache, daß Bellicius sich auf dem Krankenbett dazu entschlossen hat, sein Versprechen einzulösen, könnte für diese Möglichkeit sprechen; ebenso ist auch der Umstand zu beurteilen, daß Bellicius dem Ambrosius schreiben konnte, er habe sein Versprechen eingelöst, denn dieses Versprechen kann ja nur darin bestanden haben, daß er sich taufen lassen wollte. – Die andere Möglichkeit wäre die, daß Bellicius sich als Kompetent gemeldet habe. Für diese Möglichkeit spricht, daß er nach dem Zeugnis des Ambrosius ja der Sakramente noch nicht teilhaftig geworden ist. Ambrosius konnte auch diesen Entschluß mit „*prima exordia fidei*“ bezeichnen. Wenn man bedenkt, daß er die „Begierdetaufe“ Valentinians II für gültig ansehen konnte – warum sollte er da nicht von einem Kompetenten sagen, daß er „die ersten Anfänge des Glaubens gekostet“ habe. – Vielleicht darf man auch aus dem Satz in *De sacr.* 1, 1, daß in Rom die Getauften „Gläubige“ genannt würden, den Schluß ziehen, daß dieses Wort in Mailand einen weiteren Kreis bezeichnete und bereits die Kompetenten einschloß. Wenn man bedenkt, daß Ambrosius in *De Helia* die Kompetenten als „Kämpfer Christi“ anredet, so spricht das ebenfalls für die zweite Möglichkeit.

Wie dem auch sei – Ambrosius war jedenfalls mit Bellicius nicht so zufrieden wie dieser mit sich selbst. Dieser wird seine schwache Gesundheit als Aus-

rede gebraucht haben, um sich von dem Kirchenbesuch und den andern Pflichten zu drücken, deren Erfüllung man von einem Kompetenten (oder Neophyten) erwarten konnte. So ist auch der Wunsch nach guter Besserung für Bellicius, mit dem Ambrosius schließt, absichtlich doppeldeutig gewählt: sancte dominus Iesus.

Für die Interpretation der „vollkommeneren Sakramente“ an unserer Stelle ist auch das Zitat aus dem 1. Korintherbrief wichtig, mit dem Ambrosius seinen Gegenstand erläutert: kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Ambrosius verwendet dieses Zitat sowohl in *De sacramentis*²¹ als auch in *De mysteriis*.²² Aber es bezieht sich nicht auf dasselbe Sakrament, sondern in *De sacr.* gilt es der Eucharistie und in *De myst.* der Taufe. Das bedeutet: Ambrosius denkt bei seinem Ausdruck „Mysterien der vollkommeneren Sakramente“ nicht an ein einzelnes unserer heutigen Sakramente, sondern an die Initiation als ganze.

Auch die dritte Stelle, an der Ambrosius von den „vollkommeneren Sakramenten“ spricht, sagt unmißverständlich, daß Ambrosius nicht Taufe und Eucharistie als vollkommene und vollkommene Sakramente unterschieden haben kann. Sie steht in der Auslegung des 41. (40.) Psalms, und da schreibt Ambrosius über das 2. Buch des Psalters:²³

„Passend reicht der 40. Psalm bis zur Passion des Heilands, um das Ende des Buches zu bilden. Denn die Passion des Herrn ist das Ende der Quadragesimalzeit, sodaß das zweite Buch bei den Mysterien der Erneuerung beginnt. Dieses Buch, nämlich das der Quadragesimalzeit,²⁴ enthält die vollkommeneren Sakramente, denn es verkündet auch die Sakramente der Taufe voraus . . . und die Ruhe der Heiligen, die zum himmlischen Zelt gelangt sind, und die Herabkunft des Heiligen Geistes, als die geistliche Gnade in der Stimme himmlischer Katarakte ausgegossen wurde, weil der Geist mit großer Kraft daherfuhr . . . den Zutritt des erneuerten Menschen zum Altar, die Auffahrt des Heilands und die Heiligung des Gelübdes der Ehelosigkeit.“

Es sind sämtliche Gnadengaben und Heilsgüter, die die Kirche vermittelt, die Ambrosius hier gewissagt findet. Damit schließt sich auch diese Stelle an die beiden zuvor besprochenen an. Der Ausdruck „vollkommenere Sakra-

²¹ *de sacr.* 4, 2, 5.

²² *de myst.* 4, 19.

²³ *exp. ps.* 40, 37; CSEL LXIV 255.

et pulchre usque ad passionem salvatoris quadragesimus psalmus est comprehensus qui finem libro daret, quoniam passio domini finis est quadragesimae, ut secundus liber a mysteriis renovationis inciperet, qui liber, utpote quadragesimae, perfectiora sacramenta complectitur. nam et baptismatis praenuntiat sacramenta, cum dicit: „sicut cervus desiderat ad fontes aquarum“, et requiem sanctorum, qui ad tabernaculum caeleste pervenerint, et spiritus sancto descensionem quando effusa est gratia spiritalis in quadam voce caelestium cataractarum, quia virtute magna spiritus ferebatur, ut legimus in actibus apostolorum, et ingressum renovati hominis ad altare et salvatoris ascensum et sanctificationem propositi virginalis.

²⁴ Die Quadragesimalzeit ist für Ambrosius einerseits die Zeit vor Ostern, andererseits die Zeit der Kompetentenunterweisung gerade über das Ostergeschehen; darum kann er sie zu dem ersten und zu dem zweiten Buch der Psalmen in Beziehung setzen.

mente“ bei Ambrosius hebt nicht ein christliches Sakrament gegenüber anderen hervor, sondern umfaßt die Gesamtheit der Heilsgüter und speziell die im Initiationsakt zusammengeschlossenen Riten, die an diesen Heilsgütern Anteil gewähren.

Somit bleibt uns nun die zweite Frage: Was bedeutet der Komparativ des Ausdrucks? Anders gefragt: was sind die weniger vollkommenen Sakramente, weniger vollkommen gegenüber den Sakramenten der Kirche? Die Antwort liegt jetzt nahe: durch den Komparativ werden die Sakramente der Kirche über die Sakramente des alttestamentlichen Gottesvolkes gestellt. Ambrosius folgt dabei einem Gebrauch, der seine neutestamentlichen Wurzeln im Hebräerbrief hat.²⁵ Auch wenn wir den Ausdruck *perfectiora sacramenta* nur dreimal bei Ambrosius finden, so ist doch das, was er damit sagen will, bei ihm immer unausgesprochen gegenwärtig. Die Deutung der christlichen Sakramente als vollkommener, als Erfüllung der alttestamentlichen Sakramente – darunter fallen für ihn alle allegorisch und typologisch deutbaren Aussagen²⁶ liegt allem zugrunde, was er überhaupt über die Sakramente sagt. Das klingt in den beiden zuletzt besprochenen Stellen an, und besonders die katechetischen Schriften sind voll von derartigen Betrachtungen, obwohl der diskutierte Ausdruck dort nicht vorkommt. – Dieses „vollkommener“ zeichnet nicht nur die Sakramente der Kirche vor den Sakramenten des Alten Testaments aus; auch die neutestamentlichen Gebote werden von ihm als „vollkommenere Gebote“ den alttestamentlichen gegenübergestellt.²⁷ „Vollkommener“ ist für Ambrosius all das, was mit dem Evangelium gegeben ist.

²⁵ Der Komparativ *perfectior* findet sich in der lateinischen Bibel nur einmal: Hebr. 9, 11. Hier wird der Leib Christi als vollkommeneres Zelt dem alttestamentlichen Bundeszelt gegenübergestellt.

²⁶ Das hat J. Huhn aaO. S. 72–80 mit aller Deutlichkeit gezeigt.

²⁷ exp. ps. 118, 16.18; CSEL LXII 362 *perfectiora praecepta evangelio reservata sunt*.

Gregor der Große und der mittelalterliche Episkopat

Von Heinz Hürten

Der überragende Einfluß Papst Gregors I. auf das Geistesleben des Mittelalters ist unbestritten. Uns Heutigen erscheint freilich die starke Wirkung, die von seinen Schriften fast ein Jahrtausend hindurch ausgegangen ist, schwer verständlich. Zu stark erkennen wir seine geistige Abhängigkeit von Augustin, als daß uns eine Beschäftigung mit seinen Werken um ihrer selbst willen lohnend erscheinen könnte; ganz abgesehen davon, daß Stil und Form seiner Hauptwerke, der *Moralia* und der *Dialoge*, unserm gewandelten Geschmack kaum mehr genießbar sind. Gregor hat selbst den Abstand gespürt, der ihn von seinem Meister Augustin trennt, und in nobler Selbstbescheidung sein eigenes Werk als „Kleie“ bezeichnet, das sich mit dem „feinen Weizenmehl“ Augustins nicht vergleichen könne.¹ Mit Recht ist aber darauf hingewiesen worden, daß man „die wahre Bedeutung seiner Werke nicht auf abstrakt kulturellem oder literarischem Gebiet“ suchen darf.² Gerade seine „grobe Ausmahlung“ der augustiniischen Theologie war „für die folgenden Jahrhunderte primitiver Geistigkeit des jungen germanischen Volkstums die schlichte theologische Kost . . ., die es allein verarbeiten konnte. So ist Gregor der Große mit Recht von dieser frühmittelalterlichen Nachwelt dem Dreigestirn der großen abendländischen Väter, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, als vierter ‚doctor ecclesiae‘ angereicht worden. In der Tat war er der eigentliche theologische Lehrmeister dieser Jahrhunderte, der höchste Gipfel, den ihr geistiger Blick zu erreichen vermochte.“³

Wenn Gregor auch niemals den Einfluß Augustins übertraf, und Beda Venerabilis ihm in seiner Wirkung auf das frühe Mittelalter nicht viel nachsteht, so hat Gregor doch auf einem, wenn auch begrenzten Gebiet fast als die einzige Autorität gelten können, in dem er zugleich auch das persönlichste und selbständigste seiner Bücher geschrieben hat: in der Lehre von der Verwaltung des Bischofsamtes. Seine kleine Schrift „*Regula pastoralis*“ findet bei den lateinischen Kirchenvätern, aber auch in der mittelalterlichen Literatur keine Parallele.

¹ ep. X 16 (MG Epistolae 2, S. 251 f.).

² Giorgio Falco, *Geist des Mittelalters. Kirche, Kultur, Staat. (La santa repubblica romana, dt.)* Frankfurt/M. 1958. S. 105.

³ Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums 2* (Tübingen 1933) S. 401.

Die Frage, wie ein Bischof Leben und Amt führen soll, scheint im Mittelalter selten gestellt worden zu sein. Dies erscheint uns heute umso erstaunlicher, als Amt und Lebensführung des Bischofs im Mittelalter durch die Entwicklung zum geistlichen Fürstentum Züge annahmen, die auch den Zeitgenossen nicht immer als selbstverständliche Ausprägung des geistlichen Amtscharakters erschienen.⁴ Dennoch ist, soweit wir sehen, der Versuch unterblieben, eine bischöfliche Standesethik zu entwickeln, die geistliche und weltliche Aufgaben des fürstlichen Bischofs einander zuzuordnen versucht hätte. Der Gedanke einer für die einzelnen Stände eigens entfalteten Ethik ist dem Mittelalter ja keineswegs fremd; Anleitungen zum rechten Leben, wie es der Stand des einzelnen jeweils verlangt, machen einen großen Teil der religiös-praktischen Literatur des Mittelalters aus.⁵ Die naheliegende Vermutung, in der Fülle dieser sog. „Spiegel“ eine verbreitete Darstellung der bischöflichen Standespflichten zu finden, geht jedoch fehl. Es gibt keine Abhandlung über die Tugenden und Pflichten eines Bischofs, die sich dem „Speculum virginum“ oder dem Traktat des Aegidius Romanus „De regimine principum“⁶ an die Seite stellen ließe. Es fehlt allerdings nicht an Ansätzen. Philipp von Harvenng, Abt von Bonne Esperance, entwirft in seinen Briefen an Rainald von Dassel⁷ ein Idealbild des Bischofs, und der eine oder andere Katalog aus einer mittelalterlichen Bibliothek verzeichnet ein uns jetzt unbekanntes „Speculum episcoporum“.⁸ Der Fortschritt in der Edition der „Mittelalterlichen Bibliothekskataloge“ und eine planmäßige Handschriftensuche können vielleicht unsere Kenntnis in Zukunft noch erweitern; doch wird man jetzt schon sagen dürfen: Eine große und weit verbreitete Abhandlung über das Ideal bischöflichen Lebens und Wirkens ist im Mittelalter nicht gelungen. Auch der bedeutendste theologische Lehrer der Zeit, Thomas von Aquin, bleibt in dieser Fragestellung unergiebig. Für ihn stehen Probleme im Vordergrund, wie die, ob der Stand der Religiösen vollkommener sei als der der Bischöfe; ob es erlaubt sei, dieses Amt anzustreben; ob der Bischof es aufgeben dürfe, um in

⁴ Vgl. Ruotgers Vita Brunonis, Kap. 23 (MG SS rer. Germ. N. S. 10., S. 23 f.) und Widukind von Corvey, Sachsengeschichte, 1. Buch, Kap. 31 (MG SS rer. Germ. in us. schol., S. 43 f.).

⁵ Einen guten Überblick bietet Matthäus Bernards, Speculum virginum (Köln-Graz 1954) S. 1–6. Für die Fürstenspiegel: Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späteren Mittelalters (Schriftenreihe des Reichsinstitutes f.ält. dt. Geschichtskunde 2. Stuttgart 1938. Unveränderter Nachdruck 1952). – Der zwischen 1500 und 1504 zusammengestellte Katalog des Klosters Tegernsee führt unter dem Stichwort „Speculum“ 73 Titel auf, „manchmal allerdings einen Titel wiederholend“; abgedruckt bei Paul Lehmann, Mittelalterliche Büchertitel II (SB. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 1953, 3. Abh.) S. 41–44.

⁶ Vgl. Bernards S. 12 u. Berges S. 320–328.

⁷ ep. 13. 19. MPL 203, Sp. 97 ff. 160 ff.

⁸ Der Katalog der Kartause Salvatorberg (1470–1510) verzeichnet unter 39: „De vita episcoporum. Speculum episcoporum.“ Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hrsg. v. d. Bayr. Ak. d. Wiss. 2 (München 1928) S. 258. Bernards verweist S. 4 auf den Kartäuserprior Jakob von Gruitrode († 1472), der je einen Spiegel für Prälaten, Untergebene, Priester und Weltleute geschrieben hat. Ein „Speculum prelatorum, subditorum, sacerdotum, secularium, penitencie et agonizantis“ enthält auch der Anm. 5 genannte Katalog.

einen Orden einzutreten, und ähnliches mehr.⁹ Von einer detaillierten Anweisung zur Amts- und Lebensführung ist hier ebenso wenig die Rede wie von einer zusammenhängenden Theorie des Hirtenamtes.

Es ist darum nicht weiter erstaunlich, daß die einzige Schrift aus der Zeit der Kirchenväter, die sich ausdrücklich mit dem Bischofsamt befaßt, ein umso größeres Ansehen genoß. Sie erhielt „die Bedeutung eines eigentlichen kanonischen Kirchenbuches“.¹⁰

Den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit hat die *Regula pastoralis* ohne Zweifel im Frankenreich erlebt, als die karolingische Reform sich an römischen Normen zu orientieren suchte. Bonifatius bezeichnet sie einem bischöflichen Freund in England gegenüber als die Richtschnur seines eigenen seelsorglichen Handelns.¹¹ Alkuin, der für Gregor „un véritable culte“ pflegte,¹² empfiehlt die *Regula* seinen Freunden aufs Wärmste: das Buch soll nie aus ihren Händen geraten und als ein „enchiridion“ und „speculum pontificalis vitae“ stets mit ihnen sein.¹³ Damit nicht genug; die *Regula pastoralis* wird durch kirchliche und weltliche Gesetzgebung zur Norm für die Reform des Weltklerus erhoben. Kapitularien und Synodalbeschlüsse machen ihre Lektüre allen Klerikern zur Pflicht.¹⁴ Diözesansynoden legen sie ihren Beratungen zugrunde und finden ihre Beschlüsse in ihr bestätigt.¹⁵ Gelegentlich wird sogar der Bischof bei seinem Amtsantritt auf dieses Buch verpflichtet,¹⁶ und es gilt als Kennzeichen eines schlechten Bischofs, daß er sich nicht nach der *Regula pastoralis* richtet.¹⁷ Kaum ein Schriftsteller der Zeit, der sie nicht benutzt und sich nicht darauf beruft.¹⁸

Gregors Briefe erfreuen sich kaum geringerer Beliebtheit. Im 8. Jahrhundert wird das Lateranensische Register, in dem sie bandweise für die vierzehn Jahre seiner Regierung verzeichnet waren, immer wieder eingesehen und exzerpiert – auch hier ist Bonifatius unter den ersten Interessenten – bis am Ende dieses Jahrhunderts drei verschiedene Sammlungen hergestellt und verbreitet waren.¹⁹ Nicht literarisches Interesse macht diese Sammlungen so ge-

⁹ Summa Theologica II, II q. 184, a. 5–8. q. 185, a. 1–8.

¹⁰ Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1 (München 1911) S. 105.

¹¹ Bonifatiusbriefe Nr. 78 (MG Ep. selectae I, S. 169).

¹² Arthur Kleinclausz, Alcuin (Annales de l'université de Lyon. 3. serie. Lettres, fasc. 15. Paris 1948) S. 118.

¹³ ep. 39. 113. 116. 124. 209 (MG Ep. 4, S. 83. 166. 171. 182. 348).

¹⁴ Capit. 117 n. 13; Conc. Cabillonense a. 813, c. 1; Conc. Turonense a. 813 c. 3 (MG Capit. 1, S. 235; Conc. 1, S. 274. 287).

¹⁵ Conc. Remense a. 813, c. 10; Conc. Mogunt. a. 813 praef.; Conc. Carisiac. a. 857, Admon. (MG Conc. 2, S. 255. 259; Capit. 2, S. 287).

¹⁶ Hinkmar, Opusc. 55. capit., praef. MPL 126, Sp. 292.

¹⁷ Thegan, Vita Hludovici, c. 26 (MG SS 2, S. 595).

¹⁸ Dorothy M. Wertz, The Influence of the *Regula pastoralis* to the year 900 (Diss. Cornell-University Ithaca, N. Y. 1936), war mir nur im Resumé zugänglich.

¹⁹ Vgl. die Einleitung zur Edition in den MG, sowie P. Ewald, Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I. Neues Archiv 3 (1878) S. 433 ff.; Wilhelm M. Peitz, Das Register Gregors I. Erg.hefte z. d. Stimmen der Zeit. 2. Reihe, 2. Heft. Freiburg 1917. Michael Tangl, Gregor-Register und Liber Diurnus. Neues Archiv 41 (1920) S. 741 ff.; E. Posner, Das Register Gregors I. Neues Archiv 43 (1922) S. 245 ff.; Dag

sucht, sondern praktisches Bedürfnis. Gregors Register enthält keine Kunstepisteln, sondern neben seiner privaten und seelsorglichen Korrespondenz vornehmlich den Niederschlag seiner Regierungstätigkeit, Anweisungen und Verfügungen. Die hohe Autorität, die Gregor genoß, konnte das Corpus seiner Briefe darum fast als ein Kompendium des Kirchenrechts erscheinen lassen. So konnte Hinkmar von Reims noch sagen, durch seine „Dekrete und Konstitutionen“, als die er die Briefe versteht, sei Gregor immer noch lebendig.²⁰ In den späteren Epochen des Mittelalters ist Gregors Einfluß nicht mit gleicher Deutlichkeit sichtbar, dennoch wird man daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß seine Wirkung sich erschöpft habe. Immer wieder taucht bei einzelnen Autoren eine Orientierung an seinen Werken auf, die beweist, daß die Verehrung für den vierten Kirchenlehrer des Abendlandes nicht nachgelassen hat. Bernhard von Clairvaux ist einer der vornehmsten Zeugen für diese ungebrochene Wertschätzung. Sein Buch über die Betrachtung, das er für Papst Eugen II. geschrieben hat, stellt diesem nicht nur Gregor als persönliches Vorbild hin, sondern zeigt auch den immer noch anhaltenden Einfluß der Regula pastoralis.²¹ Aszese und Mystik sind im 15. Jahrhundert noch tiefgreifend von Gregor beeinflusst.²² Auch die verhältnismäßig hohe Zahl von Frühdrucken der Regula und anderer Werke Gregors zeigt, daß seine Autorität keine Einbuße erlitten hatte.²³ Auch die Briefe Gregors sind durch das ganze Mittelalter hin in hohem Ansehen geblieben. In der Streitschriftenliteratur des Investiturstreites ist Gregor nach Augustin der weitaus am häufigsten zitierte Autor; 2/3 der Zitate entfallen dabei auf seine Briefe.²⁴ In das Corpus Iuris Canonici sind sie an ungefähr 180 Stellen eingegangen.²⁵ Die Herausgeber des Registers in den Monumenten konnten ihre Edition auf ca. 120 Handschriften stützen, die vom 8. bis ins 15. Jahrhundert reichen,²⁶ ungefähr dreißig weitere haben sie übersehen.²⁷ Der Buchdruck hat sich der Briefe bereits 1472 angenommen.

Die Bedeutung der Regula pastoralis und der Briefe Gregors für das geistige Leben des Mittelalters, insbesondere ihre zentrale Stellung in den karolingischen Reformbestrebungen, rechtfertigt es, die darin enthaltene Vorstellung vom Leben und Wirken des Bischofs zu untersuchen. Dies ist von umso größe-

Norberg, In *Registrum Gregorii Magni studia critica* I. II. (Uppsala Universitets Årsskrift. Recueil des travaux publ. par l'université d'Uppsala 1938, 4 und 1939, 7).

²⁰ De ecclesiis et capellis. Z. f. KG 10 (1889) S. 138.

²¹ De consideratione lib. 1 c. 9. MPL 182, Sp. 739. Basilius Hänsler, Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Bücher Bernhards über die Betrachtung. Cistercienser-Chronik 16 (Bregenz 1904) H. 183, S. 148 ff.

²² Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 1 (München 1926) S. 518.

²³ Vgl. Ludovicus Hain, Repertorium Bibliographicum (Mailand 1948) Nr. 7980-7990 und W. A. Copinger, Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum 1 (Mailand 1950) S. 283.

²⁴ Nach dem Index auctoritatum der 3 Bde. Libelli de Lite in den MG wird Gregor dort 373 mal zitiert (ohne die Vita), von diesen Zitaten entfallen 251 auf die Briefe. Augustin wird insgesamt 528 mal zitiert, Leo I. 150 mal, Gelasius I. 140 mal und Hieronymus 127 mal.

²⁵ Joseph Funk, Zwölf Briefe Gregors des Großen, Einleitung (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, 4. Bd. München 1933) S. 271.

²⁶ Vgl. die Einleitung zur Edition in den MG S. VIII ff.

²⁷ Norberg II S. 86 und 243.

rem Interesse, als versucht worden ist, die Entwicklung des mittelalterlichen Episkopates zum geistlichen Fürstentum mit dem bischöflichen Amtsideal Gregors theologisch zu begründen. Das von Gregor verlangte „Gleichmaß der cura interiorum und der cura exteriorum“ habe es ermöglicht, die politischen Funktionen als „Ausfluß der geistlichen Pflichten“ zu begreifen. „Die Proportionen der polaren Amtselemente“ des bischöflichen Fürsten seien hier „beispielhaft vorgegeben“; hier liege „das Fundament für das geistliche Fürstentum“.²⁸

Der Titel der *Regula pastoralis*, der auf Gregor selbst zurückgeht, könnte den Eindruck erwecken, als ob es sich um eine umfassende und detaillierte Anweisung zur Führung des bischöflichen Amtes und zur Lebensgestaltung seines Inhabers handle. Der beliebte Vergleich mit der *Regula Benedicti*, die tatsächlich das Leben der Klostergemeinde nicht nur in grundsätzlichen Fragen der Verfassung und der Spiritualität, sondern auch in vielen Einzelheiten des klösterlichen Alltags regelt, kommt diesem Mißverständnis entgegen. Der Lehrer, der mit der Erwartung an die Lektüre herantritt, konkrete Einzelanweisungen an den Bischof zu finden, aus denen sich ein lebendiges Bild vom Episkopat der Zeit gewinnen ließe, wird enttäuscht. Die vier Bücher der *Regula*, von denen das vierte nur aus einem Kapitel besteht, behandeln drei Themen. Das erste erörtert, „auf welche Weise jemand zum Hirtenamt gelangt“; Gregor will hier „die ganze Größe der Last des Hirtenamtes“ zeigen und schildert darum die Gefahren, denen der Träger dieses Amtes ausgesetzt ist; er untersucht die Erlaubtheit, das Bischofsamt anzustreben oder abzulehnen, und geht erst am Schluß auf die vom Bischof erwartete persönliche Qualifikation ein, die dann im zweiten Buch ausführlich dargestellt wird. Das dritte und umfangreichste Buch der *Regula* beschäftigt sich mit der vornehmsten bischöflichen Amtspflicht, der Predigt. Gregor bietet hier eine Fülle von Einzelanweisungen, um die Predigt, die er vornehmlich als moralische Ermahnung versteht, der Situation des einzelnen, seinem Stand in Kirche und Welt, seiner persönlichen Lebenslage und seinen konkreten Verfehlungen entsprechen zu lassen. Durch die z. T. sehr weitgehende Differenzierung, die sehr bestimmte Erfassung des jeweiligen Ansatzpunktes und die leicht zu verwirklichenden Hinweise über den Inhalt der Predigten bilden die vierzig Kapitel dieses Buches eine nützliche Handreichung für die praktische *Seelsorge*, – für unsere Kenntnis von Gregors Bischofsideal tragen sie freilich nicht viel aus. Das vierte Buch endlich, das nicht viel mehr ist als ein Schlußwort, ermahnt den Bischof, in ständiger Betrachtung der eigenen Schwäche zu leben. Sieht man vom dritten Buch ab, das unmittelbar praktische Anwendungen erlaubt

²⁸ Oskar Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. u. 12. Jahrhunderts* (Abh. z. mittleren u. neueren Geschichte Heft 77, Berlin 1935), S. 10 und Von Karl dem Großen zu Adolf Hitler? Wort und Wahrheit 7 (1952) S. 301. Von Köhlers Diss. ist offensichtlich beeinflusst: Friedrich Heer, *Die Tragödie des Hl. Reiches* (Stuttgart o. J.) S. 9: „welche innerste Einheit verbindet diese geistlich-weltliche Herrschicht, deren Aufgabe es war, die Cura interiorum im Ebenmaß mit der Cura exteriorum zu verbinden, wie es bereits Gregor der Große forderte . . .“ Gegen Köhler: Theodor Mayer, *Größe und Untergang des Heiligen Reiches. Hist. Zeitschrift* 178 (1954) S. 477.

und wohl auch erstrebt hat, so erscheint die Regula für unsere Vorstellungen auf den ersten Blick unbefriedigend. Die Sprache, die bei aller Ablehnung der Rhetorik durch Gregor von Resten literarischer Kunsttradition nicht frei ist – etwa in ihrer Vorliebe für antithetische Darstellungen –, bemüht sich um einen erbaulichen Ton, der durch seine Höhenlage auf das Allgemeine gerichtet bleibt und die Erörterung allzu konkreter Einzelheiten ausschließt. Der Fluß der Gedanken ist für den modernen Leser durch die ihm weitschweifig und wenig aufschlußreich erscheinenden allegorischen Bibelexegesen belastet. Man wird darum Gregor keinen Mangel an Klarheit in der Auffassung vorwerfen dürfen. Manche Schilderungen, wie die der vielgeschäftigen Bischöfe in II 7, lassen an Schärfe der Charakterisierung nichts zu wünschen übrig, und Caspar hat mit Recht hervorgehoben, daß die Regula „eine beträchtliche Summe angeborenen gesunden Menschenverstandes und praktischer Schulung im Regiment“ erkennen läßt.²⁹

Gregor beabsichtigte mit seiner Regel nicht, den Bischöfen Vorschriften für die Einzelheiten ihres Tuns zu machen; vielmehr ging es ihm darum, eine Gesinnung zu verbreiten, die nach seiner Auffassung für die Übernahme und Führung des Bischofsamtes unerläßlich ist. So sehr der Historiker bedauern mag, daß dieser auf das Grundsätzliche und Gesinnungsmäßige gerichtete Grundzug des Buches die Erörterung der Details der Amts- und Lebensführung ausschließt, – die langdauernde Wirkung der Regula beruht eben darauf, daß hier keine Vorschriften für Einzelheiten gegeben wurden, die in ihrer Zeitbedingtheit notwendig hätten veralten müssen, sondern eine über alle Wechselfälle der Zeit erhabene geistige Haltung überzeugend vorgestellt worden ist. Die Auffassung Gregors gewinnt größere Plastizität, wenn man die Briefe liest, die er in den vierzehn Jahren seines Pontifikates an Bischöfe oder ihre Wähler geschrieben hat. Der Eigenart des Adressaten oder dem Gegenstand der Korrespondenz entsprechend treten hier einzelne Züge seiner Auffassung stärker hervor, sie werden mit wechselnden Situationen konfrontiert und gewinnen dadurch ein volleres und reicheres Leben.

Das bischöfliche Amtsideal Gregors³⁰ ist naturgemäß durch das Verhältnis zu seinem eigenen Amt und Schicksal geprägt. Die Briefe aus der ersten Zeit

²⁹ Caspar 2, S. 383.

³⁰ Die Frage, wie weit Gregor darin original ist, kann außer Betracht bleiben, da der objektive Gehalt seiner Lehre dadurch nicht berührt ist. Für die Regula pastoralis sind als literarische Vorbilder gekennzeichnet worden: Gregor von Nazianz, *Apologeticus de fuga*, und Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* (J. Funk, *Gregors des Großen Buch von der Pastoralregel*. Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe, 4. Bd. München 1933, S. 60). In den Briefen wird gelegentlich die Beteiligung von *consilarii* (ep. VI 63) und die Benutzung von Formelbüchern (ep. IX 166; XII 18 u. ö.) sichtbar. (Die Frage nach dem Zusammenhang dieser Formelbücher mit dem *Liber Diurnus* kann hier auf sich beruhen bleiben. Dazu: Wilhelm Peitz, *Liber Diurnus*. Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor dem Großen. SB d. Kais. Ak. d. Wiss. Wien 185. Bd., 4. Abh. 1919 und Leo Santifaller, *Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste von den Anfängen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*. Mitt. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung 49. 1935. S. 225 ff.). Aber auch hier ist „die Grenze des geistigen Eigentums weiter zu ziehen als die nachweisbare Mitwirkung des Papstes bei der Abfassung der Texte“ (Erich Caspar, *Gregor VII.* in

nach seiner Wahl zum Papst bezeugen eindeutig, daß Gregor nicht nur wie viele vor ihm und nach ihm vor der Größe der Verantwortung zurückgeschreckt ist, sondern auch innerlich sein Amt nur sehr schwer bejahren konnte. In den Antworten auf die Gratulationen zu seiner Erhebung spricht sich sein Schmerz ungehemmt aus. Das Amt läuft seinem innersten Streben zuwider, den Genuß des durch die frühere Abkehr von der Welt erreichten Friedens aufzugeben.³¹ „Sub colore episcopatus“, so schreibt er an Theoctista, die Schwester des Kaisers, sei er zur Welt zurückgekehrt. Jetzt habe er mehr mit weltlichen Geschäften zu tun als je zuvor in seinem Leben.³² Von der Fülle der Geschäfte fühlt er sich so bedrängt, daß er glaubt, mit dem Psalmisten sprechen zu können: „Ich bin auf die hohe See hinausgefahren, und der Sturm verschlingt mich“ (Ps. 68, 3). Er sei einfach nicht imstande auszudrücken, wie stark er in Anspruch genommen sei; der Adressat möge dies aus der Kürze seines Schreibens ersehen.³³ In seiner Synodica an die Patriarchen des Ostens klagt er darüber, daß er derartig mit weltlichen Geschäften überhäuft sei, daß er manchmal nicht wisse, ob er das Amt eines Seelsorgers oder eines weltlichen Beamten ausübe.³⁴

Die Last der Geschäfte blieb kein erster Eindruck. Der Hinweis auf seine Arbeitsüberlastung, die ihn zwingt, seinem besten Freunde nur in aller Kürze zu schreiben, kehrt auch in späteren Jahren wieder.³⁵ Noch im Jahre 601 spricht er von den „onera episcopatus“, durch die er Knecht aller geworden sei.³⁶ Um die Ernsthaftigkeit dieser Klagen zu verstehen, wird man sich die Stellung vergegenwärtigen müssen, die der Bischof im sozialen Gefüge der spätantiken Welt einnahm.³⁷

Die Kirche war seit Konstantin in eine privilegierte Stellung im Staat aufgerückt, die mit der Freistellung des Klerus von allen persönlichen Lasten und Abgaben einsetzte. Entsprach diese Vergünstigung mehr einer Gleichstellung des Christentums mit den anderen Kulturen, deren Priester dieses Vorrecht zu-

seinen Briefen. Hist. Zeitschr. 130. 1924. S. 3 bezügl. Gregors VII.). Für die unmittelbaren Adressaten und die späteren Leser ist auch das, was Gregor vielleicht fremden Quellen entnommen hat, zu seinem eigenen autoritativen Wort geworden.

³¹ ep. I 3 (MG Ep. 1, S. 4).

³² ep. I 5 (ebd. S. 5 ff.).

³³ ep. I 7 (ebd. S. 9).

³⁴ ep. I 24 (ebd. S. 35).

³⁵ ep. V 53; IX 227 (ebd. S. 353; 2, S. 220).

³⁶ ep. XI 26 (MG Ep. 2, S. 287).

³⁷ Für eine umfassende Darstellung muß auf die Spezialliteratur verwiesen werden. Für eine Orientierung kommen in Betracht: Hans-Erich Feine, Kirchl. Rechtsgeschichte 1 (Weimar 1954); Edgar Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 1 (Straßburg 1878); Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 4 Bde. (4. bzw. 2. Aufl. Berlin 1920/21); Ernst Stein, Geschichte des spätromischen Reiches (1. Bd. Wien 1928, 2. Bd. Paris-Brüssel-Amsterdam 1948); Karl Voigt, Staat und Kirche von Konstantin bis zum Ende der Karolingerzeit (Stuttgart 1936); Heinz Kraft, Konstantin und das Bischofsamt. Saeculum 8 (1957) S. 32 ff.; Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 3. F. Nr. 34. Göttingen 1954); Kurt Aland, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins (Studia Patristica 1 = Texte und Untersuchungen z. Geschichte d. altchristlichen Literatur. 63. Bd. V. Reihe Bd. 8. Berlin 1957. Wiederabdruck: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh o. J.).

mindest teilweise besaßen,³⁸ so führte die Anerkennung der bischöflichen Gerichtsbarkeit bereits zur Übertragung staatlicher Souveränitätsrechte an die Kirche.³⁹ Wichtiger war es noch, daß die Kirche schon unter Konstantin die Möglichkeit erhielt, Erbschaften anzunehmen, wodurch sie in den Stand versetzt wurde, caritative Aufgaben großen Stils zu erfüllen. Sie galt schon bald als die berufene Fürsorgerin der Armen und Schwachen, daß sich der Staat fast völlig aus diesem Bereich zurückzog.⁴⁰

Das Gesetzbuch Justinians hat das System der öffentlichen Wirksamkeit der Bischöfe in großem Umfang rechtlich geregelt und zu einem gewissen Abschluß gebracht.⁴¹ Hierdurch wurde nicht allein die bischöfliche Rechtsprechung stärker mit der staatlichen verknüpft,⁴² die Bischöfe erhielten auch zahlreiche Funktionen in der öffentlichen Verwaltung zugewiesen. Justinian ordnete nicht nur die ihnen bereits von früheren Kaisern auferlegte Pflicht, regelmäßig die Behandlung der Strafgefangenen zu kontrollieren,⁴³ er gab den Bischöfen auch ein indirektes, aber umfassendes Kontrollrecht über die gesamte Lokalverwaltung, indem er sie aufforderte, Übergriffe der kaiserlichen Beamten anzuzeigen und Beschwerden der Bevölkerung dem Kaiser vorzutragen.⁴⁴ Der Bischof soll auch den Gläubigern helfen, zu ihrem Recht zu kommen, insbesondere gegen die schwer zu belangenden kaiserlichen Beamten,⁴⁵ sich um Geistesranke, Waisen und Findelkinder kümmern,⁴⁶ aber auch gegen die Spieleidenschaft der Bevölkerung angehen⁴⁷ und dafür sorgen, daß die Bestimmung der Zivilbevölkerung durchgeführt werden.⁴⁸ Die städtischen Ausgaben, die Naturallieferungen an die Truppen, die öffentlichen Bauvorhaben, die Sicherheit der Straßen und Plätze, die Wasserversorgung, alles wird der Aufmerksamkeit und der Kontrolle des Bischofs empfohlen.⁴⁹ Aber auch die kaiserlichen Beamten, an deren Bestellung der Bischof oft beteiligt ist, sind seiner Wachsamkeit unterworfen.⁵⁰

Gregor hat die mit seinem Amt verbundene Arbeitslast in den ersten Monaten seines Pontifikates hart genug erfahren; die fast gleichzeitig mit seinem Amtsantritt wieder einsetzenden Angriffsoperationen der Langobarden gegen das unzureichend geschützte Rom machten die Aufgaben des Bischofs dieser Stadt noch verantwortungsvoller. Was aber Gregor sein Amt so unerträglich scheinen ließ, war nicht die Schwierigkeit der Amtsgeschäfte, die ihn wohl vor

³⁸ Stein 1, S. 149.

³⁹ s. unten S. 20 f.

⁴⁰ Cod. Theod. XVI 2, 4 vgl. Stein 1, S. 149.

⁴¹ Stein 1, S. 345. Einen Überblick bietet Gustav Pfannmüller, *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians*, hauptsächlich auf Grund der Novellen. Berlin 1902.

⁴² Nov. 79. 83. 123 c. 21.

⁴³ Cod. Theod. IX 3, 7; Const. Sirmond. 13; Cod. Iust. I 4; De episcopali audientia c. 22.

⁴⁴ Cod. Iust. I 4, 26 §§ 4–8; Nov. 86 c. 9; 134 c. 3.

⁴⁵ Cod. Iust. I 4, 21.

⁴⁶ Cod. Iust. I 4, 27. 28; 24; 30; 31.

⁴⁷ Cod. Iust. I 4, 25.

⁴⁸ Cod. Iust. I 4, 18. 26 § 16; vgl. Voigt S. 62 Anm. 57.

⁴⁹ Cod. Iust. I 4, 17. 18. 26 praef. § 9.

⁵⁰ Cod. Iust. I 55, 8; Const. Pragm. c. 12 (Nov. App. VII); Nov. 86 c. 1. 2. 4.

kein Problem stellten, dem er nicht gewachsen gewesen wäre. Der Satz aus der *Regula pastoralis*: „Wenn die Geschäfte sich häufen und sich glücklich erledigen lassen, und wenn dann die Untergebenen über die Erledigung in Staunen geraten, erhebt sich die Seele gern in ihren Gedanken . . .“,⁵¹ der Gregors eigene seelische Erfahrung zu Beginn seiner Amtszeit widerzuspiegeln scheint, spricht dafür. Schwer wurde ihm vielmehr der Verzicht auf das kontemplative Leben. Er habe es geliebt, schreibt er an Theoctista, wie Rachel, die zwar „unfruchtbar, aber schön und sehend war und in ihrer Ruhe zwar nicht gebar, aber das Licht umso klarer erschaute“; in der Nacht sei ihm aber Lea unterschoben worden, das aktive Leben, das nichts erkenne, aber viel gebäre. Die Fruchtbarkeit der Lea ist ihm kein Trost. Wie Maria habe er zu den Füßen des Meisters sitzen und dessen Worte hören wollen; jetzt sei er aber gezwungen, wie Martha in äußeren Dingen zu wirken und sich um vielerlei zu kümmern. Wie könne er bei der Fülle seiner weltlichen Aufgaben noch die Großtaten Gottes verkünden, wenn es ihm schon schwer werde, sich ihrer nur zu erinnern?⁵²

So ist es nicht allein der Schmerz um die verlorene Betrachtung, mehr noch die Sorge um das eigene Heil und das der anvertrauten Herde, die ihm seine Aufgabe so unerträglich erscheinen läßt. Was er in seiner neuen Stellung an äußerem Glanz gewonnen habe, sagt er dem Comes Narses, das habe er innerlich verloren, denn durch die weltlichen Sorgen sei er der „*recta opera*“ verlustig gegangen.⁵³ „*Tantae hic huius mundi occupationes, uti per episcopatus ordinem pene ab amore dei me videam esse separatum*“, heißt es einige Monate später.⁵⁴ Einen vornehmen Freund mahnt er, sich von der Beschäftigung mit dieser Welt abzuwenden, denn jeder, der in ihr vorankomme, entferne sich im gleichen Maß von der Liebe Gottes, – „*ut video*“.⁵⁵ Diese Trauer hat Gregor nie verlassen. In einem Schreiben an seinen Freund Leander von Sevilla aus dem Jahre 598 vergleicht er sich wie schon zu Anfang seines Pontifikates mit der biblischen Noemi: „Nennt mich nicht Noemi, das heißt die Schöne, sondern Mara, weil ich voll Bitternis bin“ (Ruth 1, 20) und fährt fort: „Ich bin nicht mehr der, den Du gekannt hast, mein Lieber; während ich äußerlich weitergekommen bin, bin ich innerlich heruntergekommen, und ich fürchte, zur Zahl derer zu gehören, von denen geschrieben steht: ‚Du stürzest sie herab, da sie erhoben werden‘“ (Ps. 72, 18).⁵⁶ Angesichts dieser Äußerungen ist es absurd zu behaupten, daß sein anfängliches Widerstreben gegen die Würde des Papsttums „wohl mehr der christlichen Forderung der Demut und der damaligen Sitte als den innersten Anschauungen Gregors“ entsprochen habe.⁵⁷

⁵¹ Reg. past. I 4 (Funk S. 70).

⁵² ep. I 5 (MG Ep. 1, S. 6). Vgl. *Dialogi I praef.* (MPL 76, Sp. 1491).

⁵³ ep. I 6 (MG Ep. 1, S. 8).

⁵⁴ ep. I 29 (ebd. S. 42).

⁵⁵ ep. I 30 (ebd. S. 43).

⁵⁶ ep. IX 227 (MG Ep. 2, S. 219). Vgl. I 6. 7 (ebd. 1, S. 8. 9).

⁵⁷ Walter Stuhlfath, *Gregor der Große. Sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papste* (Heidelberger Abhandlungen z. mittl. u. neueren Geschichte H. 39. Heidelberg 1919) S. 61. Im gleichen Sinne: Ludwig Moritz Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter* 2, 1 (Leipzig 1900) S. 96 f. Die vermeintliche Demuthaltung Gregors kann nicht einmal als unvermeidlicher „*topos*“ verstanden werden. Leo I. hatte die Predigt am Tage

In all den Konfessionen Gregors über die persönliche Verfassung, in der er sein Amt in den ersten Monaten führte, findet sich keinerlei Anzeichen für ein Gefühl des Glückes über die ihm zuteil gewordene Berufung. Dankbarkeit für die Auserwählung zu einem vorzüglichen Dienst, in der Kirche scheint ihm fremd geblieben zu sein, und wäre ihm wohl gar als unangemessen erschienen. Es fehlt in unseren Zeugnissen aber auch jeder Hinweis, daß er sich aus eigenem Antrieb gedrängt gefühlt hätte, durch sein Wort Seelen zu gewinnen. Es ist ihm viel lieber und wohl auch für ihn selbst heilsamer erschienen, in der Stille sich in das Wort Gottes zu versenken, als es anderen zu verkünden. Gleichwohl hat er diese Aufgaben als Papst in einer Weise erfüllt, die den Späteren musterhaft erschien; aber innerlich drängte ihn nichts dazu. Die Energie, mit der er den Pflichten seines Amtes nachgekommen ist, stammt nicht aus spontanem „Seeleneifer“, sondern aus Pflichtgefühl.

In diesem Zusammenhang ist auch sein Verhältnis zu den „exteriora“ seines Amtes aufschlußreich. Die Fülle der Geschäfte, die den Bischöfen durch die kaiserliche Gesetzgebung auferlegt worden war, sollte nicht allein und nicht in erster Linie aus der Kirche „un organe exécutif de la volonté imperiale“ machen,⁵⁸ sondern die den Bischöfen übergebenen Bereiche sollten dem christlichen Einfluß stärker und nachhaltiger geöffnet werden als dies bei einer Verwaltung durch Laien möglich schien. Die Tätigkeit des Bischofs sollte die Garantie dafür bieten, daß der Geist des Christentums den von ihm geführten oder kontrollierten Bereich des öffentlichen Lebens durchdrang. Die Wahrnehmung dieser Aufgaben bedeutete zweifellos eine erhebliche Belastung und eine Minderung von Zeit und Kraft für die eigentliche bischöfliche Amtsführung. So wissen wir, daß Augustinus manchmal am Umgang mit Ambrosius gehindert war durch die Scharen von Bittstellern, denen Ambrosius behilflich sein mußte,⁵⁹ und er selbst hat verschiedentlich über die Fülle weltlicher Geschäfte geklagt, die ihm selbst im kleinen Hippo die Muße für Gebet und Kontemplation raubten.⁶⁰ Trotzdem ist uns nichts davon bekannt, daß die Bischöfe, auch so unabhängige Persönlichkeiten wie Ambrosius und so sehr der Betrachtung ergebene Geister wie Augustin, versucht hätten, sich diesen Aufgaben zu entziehen.⁶¹ Denn in der Wahrnehmung der öffentlichen Aufgaben mußten sich die Bischöfe, trotz mancher Belastung und Unzuträglichkeit im Einzelfall,

seiner Ordination unter das Motto gestellt: „*laudem domini loquatur os meum*“ (Ps. 144, 21) und gesagt: „*quia non verecundiae, sed ingratae mentis indicium est, beneficia tacere divina, et satis dignum est a sacrificiis dominicae laudis obsequium consecrati pontificis inchoare*“ (Sermo 1. MPL 54, Sp. 141). Von solcher Haltung war Gregor weit entfernt.

⁵⁸ Stein 2, S. 395.

⁵⁹ Augustinus, Confessiones VI, 3: „Non enim quaerere ab eo (Ambrosio) poteram, quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat“. CSEL 33, S. 116. Ich verdanke den Hinweis auf diese wie auf einige andere im Folgenden angezogene Stellen Mochi Onorys materialreichem Werk *Vescovi e Città* (s. Anm. 112).

⁶⁰ Vgl. De opere monachorum c. 29 n. 37. CSEL 41, S. 586 f.; ep. 33 n. 5 ad Procleianum. CSEL 34 (2), S. 22; ep. 48 n. 1 ad Eudoxium, ebd. S. 137.

⁶¹ Giulio Vismara, *Episcopalis Audientia* (Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. II. vol. 54. Mailand 1937) S. 69.

der einen solchen Zusammenhang nicht mehr erkennen ließ, in ihrer eigentlich bischöflichen Amtspflicht angesprochen fühlen. Für die in der Verwaltung der weltlichen Dinge liegenden Möglichkeiten, einen Lebensbereich christlich zu durchformen, hat aber Gregor offenbar kein Verständnis gezeigt. Die Bejahung der „exteriora“, die ihm dann doch, aber aus anderen Motiven gelang, ist ihm schwer genug geworden.

In den vor seinem Amtsantritt geschriebenen *Moralia* hatte Gregor die Meinung vertreten, Gott habe in wunderbarer Ordnung dafür gesorgt, daß die zarteren, auf das Geistliche gerichteten Geister von den weltlichen Sorgen frei seien, da er die Last der Herrschaft und der weltlichen Sorgen den härteren und widerstandsfähigeren Herzen auferlege.⁶² Dieser Traum hat der Wirklichkeit nicht standgehalten. Gregor mußte einen Weg finden, die ihm einander unverträglich erscheinenden Forderungen seines Amtes zu vereinen.

Die *Regula pastoralis* ist noch ganz von den Eindrücken Gregors in den ersten Wochen nach seiner Wahl bestimmt. Das erklärte Ziel des Buches ist es, die Schwere des Hirtenamtes zu beschreiben, damit „diese Last niemandem gering erscheine“.⁶³ Das ist der Grundakkord, der sich durch Gregors Auffassung vom kirchlichen Amt hindurchzieht: „grandis honor, sed grave pondus.“⁶⁴ Der Bischof hat sein Amt nicht um auszuruhen, sondern um zu arbeiten.⁶⁵ Nicht die Erhabenheit des Amtes und die Würde der Berufung stehen im Vordergrund, sondern Last und Gefahr der Verantwortung, die niemand leichtsinnig erstreben darf. So schreibt Gregor die *Regula*, „damit wer noch frei ist, nicht unbedacht darnach verlange, und derjenige, der unbedacht darnach gestrebt hat, sich darob fürchte, daß sein Wunsch in Erfüllung gegangen ist“. Das Bischofsamt ist nicht ohne Gefahr für seinen Inhaber. Hochmut und Stolz bedrohen den Erfolgreichen, wer aber seine Aufgabe versäumt, hat den göttlichen Zorn zu erwarten. „Wer seinem Amt gemäß als heilig erscheinen sollte, durch sein Wort und Beispiel aber die anderen zugrunderichtet, dem wäre es sicher besser, daß ihn in einem weltlichen Stande irdische Verfehlungen dem Tode überlieferten, als daß sein heiliges Amt ihn anderen als Vorbild der Sünde vor Augen stellte; denn es würde ihn immerhin noch eine erträglichere Strafe im Jenseits treffen, wenn er allein für sich gefallen wäre“.⁶⁶ Die Last des Amtes besteht nicht allein subjektiv für Gregor persönlich, sondern objektiv in der Spannung, in der Kontemplation zu leben, das in der Betrachtung Erkannte in seinem Leben zu verwirklichen und andererseits eine Fülle praktischer Geschäfte erledigen zu müssen, die ein kontemplatives Leben fast unmöglich machen. Dies ist nicht nur Gregors eigene Erfahrung in den ersten Wochen seines Pontifikates, sondern seine Erkenntnis von den „polaren Amtselementen“ des Bischofs.

⁶² *Moralia* lib. 25. c. 16 n. 38 (MPL 76, Sp. 346).

⁶³ *Reg. past.* I praef. (Funk S. 63). Wo die Darstellung dem Zusammenhang der *Regula* folgt, ist auf Einzelnachweise verzichtet worden.

⁶⁴ *Hom.* in Ev. 26 n. 5 (MPL 76, Sp. 1200).

⁶⁵ *ep.* V 16 (MG Ep. 1, S. 297). Eine ähnliche Formulierung auch in *Liber Diurnus* f. 46. Vgl. auch *ep.* V 15; IX 223 (MG Ep. 1, S. 296; 2, S. 215).

⁶⁶ *Reg. past.* I 2 (Funk S. 67 f.).

Für Gregor besteht der wesentliche Inhalt des Bischofsamtes in der Verkündigung, der Predigt. Denn der Bischof ist in erster Linie Seelsorger, der sein Amt in unmittelbarem Kontakt mit seinen Gläubigen versieht. In der *Regula pastoralis* verlangt er an erster Stelle von dem Kandidaten, daß er nicht unerfahren sei in der Kunst der Seelenführung, der „ars artium“. Niemand maße sich an, eine Kunst zu lehren, die er selber zuvor nicht hinreichend gelernt habe. Die Kunst der Seelenleitung ist für ihn jedoch keine Kunstfertigkeit, die sich erlernen ließe, sondern die Kenntnis der göttlichen Wahrheit. Der Bischof muß sie ständig vor Augen haben, denn ein Blinder kann keinen Blinden führen und die Unwissenheit des Hirten gereicht der ganzen Herde zum Schaden.⁶⁷ Der Bischof muß darum predigen. So wie der Priester des Alten Bundes das Allerheiligste nicht betreten durfte, ohne daß die Glöckchen an seinem Gewand klingelten, wenn er nicht sterben sollte, so muß der Bischof das Wort Gottes verkündigen, wenn er den himmlischen Vater nicht beleidigen will; – eine Aufgabe, die er mit aller Sorgfalt versehen muß.⁶⁸ Der Bischof muß durch seine Predigt verhindern, daß die Herde aus Unwissenheit falsche Wege geht,⁶⁹ seine Stimme soll ihr den rechten Weg weisen, von ihm muß sie lernen, was sie zu fürchten, und was sie zu lieben hat.⁷⁰ Darum ist die wichtigste Anforderung an einen Kandidaten für das Bischofsamt die Kenntnis der Heiligen Schrift.⁷¹ Unkenntnis der Psalmen ist für Gregor Grund genug, einen Anwärter zurückzuweisen.⁷² Deutlicher noch als in solchen Einzelziten zeigt sich die zentrale Stellung der Predigt in Gregors Amtsauffassung darin, daß er in der *Regula pastoralis* keine der vielfältigen bischöflichen Tätigkeiten im einzelnen beschreibt, auch die dem Bischof zur Spendung vorbehaltenen Sakramente der Firmung und der Priesterweihe mit keinem Wort erwähnt, aber der Predigt ein ganzes Buch widmet. Die Predigt setzt aber voraus, daß der Prediger, das, was er sagt, aus eigener Betrachtung erkannt, nicht anderswoher übernommen hat. Eigene stille Betrachtung ist darum Grundvoraussetzung der Predigt. Gerade sie aber wird durch die mit dem Amt des Bischofs untrennbar verbundenen „äußeren Dinge“ allzu leicht in Gefahr gebracht, wie Gregor in der bitteren Erfahrung seiner ersten Amtszeit erkannte.

In der *Regula* mußte sich Gregor die Frage vorlegen, ob man das Bischofsamt, das man nicht erstrebt hat, ablehnen darf. Viele entziehen sich ihm, die geeignet sind, andere zu lehren, nur um der eigenen Muße und Betrachtung zu leben. Sie denken aber nur an ihren Vorteil. Petrus ist vom Herrn gefragt worden, ob er ihn liebe, und als er bejahte, wurde ihm zur Antwort: „Weide meine Lämmer!“ Die Seelsorge ist Zeugnis der Liebe. Wer sie um seiner Ruhe und Muße willen verweigert, beweist, daß er den obersten Hirten nicht liebt, und Gott wird ihn strafen, weil er die Verantwortung trägt für die, denen er hätte helfen können. Mit welchem Recht, fragt Gregor, hält man sich in friedlicher Stille zurück, wenn der Eingeborene vom Vater die himmlische Herrlichkeit verließ und zu unserem Heil in unsere Mitte trat?⁷³ Wer in Demut

⁶⁷ Reg. past. I 1 (ebd. S. 64 ff.).

⁶⁸ ep. IX 156 (MG Ep. 2, S. 157).

⁷¹ ep. XIII 14 (ebd. S. 382).

⁷³ Reg. past. I 5 (Funk S. 72 ff.).

⁶⁸ Reg. past. II 4 (ebd. S. 95).

⁷⁰ ep. IX 222 (ebd. S. 214).

⁷² ep. XIV 11 (ebd. S. 430).

das Hirtenamt flieht, erweist sich als wahrhaft demütig, wenn er sich dem Urteil Gottes nicht widersetzt, das ihn zum Bischof beruft.⁷⁴

Es kann aber auch ein berechtigtes Streben nach dem Bischofsamt geben, so wie Isaias aus Nächstenliebe das Amt des Propheten freiwillig übernahm, während Jeremias sich gegen dieses Amt sträubte, weil er aus Liebe zu Gott in der Betrachtung leben wollte. Beide haben gleich lobenswert gehandelt, aber Jeremias hat nicht auf seiner Weigerung bestanden und Isaias wurde von einem Engel mit glühender Kohle gereinigt, weil kein Unreiner dem Dienste Gottes nahen darf. „Da es aber eine sehr schwierige Sache ist, sich selbst als gereinigt zu erkennen, ist es sicherer, dem Predigtamt auszuweichen.“⁷⁵ Von solchen Vorstellungen ausgehend hat Gregor es naturgemäß schwer, den paulinischen Satz: „Wer das Bischofsamt anstrebt, erstrebt ein gutes Werk“ (1. Tim. 3, 1) zu verstehen. Er meint, wer sich gegen seine Auffassung auf dieses Apostelwort berufe, möge bedenken, daß der Apostel zwar das Verlangen als solches lobe, aber zugleich durch seine Forderung: Der Bischof muß untadelig sein, davon abschrecken wolle. Außerdem müsse berücksichtigt werden, daß dieses Wort zu einer Zeit gesprochen sei, da der Bischof als erster zum Martyrium geführt wurde, und das Streben nach dem Bischofsamt das Streben nach einem besonders schweren Martyrium bedeuten habe.⁷⁶ – Gerade das Unbefriedigende dieser Interpretationsversuche verdeutlicht das tiefgehende Widerstreben Gregors gegen das Bischofsamt, das Überwiegen der Last und der Gefahr in seinen Augen vor der Würde und dem Glück der Berufung, seelsorglich zu wirken. Nichtsdestoweniger hat Gregor, nachdem er einmal in diesem Kapitel der *Regula* den Weg zur Bejahung seines Amtes gefunden hatte, entschlossen versucht, den vollen Umfang seines Pflichtenkreises zu erfüllen und die seiner Führung anvertrauten Bischöfe gelehrt, ein Gleiches zu tun.

Der Bischof darf sich nicht darauf beschränken, die Gläubigen nur durch sein Wort leiten zu wollen. „Non solum loquendo, sed etiam vivendo“ muß der Bischof den rechten Weg weisen.⁷⁷ Das Beispiel des eigenen Lebens steht gleich wirkungsvoll neben dem Wort seiner Lehre.⁷⁸

In der *Regula pastoralis* hat Gregor die sittliche Qualifikation des Bischofs breit behandelt und dieser Frage das ganze zweite Buch gewidmet. Das Ergebnis seiner Ausführungen bleibt aber wegen seiner Vorliebe für ausladende allegorische Schilderungen eigentümlich unscharf. Auch führt sein Eifer ihn dazu, eine solche Fülle von Vollkommenheiten zu verlangen, daß sie sich nur als Vollkommenheit in allem und jedem zusammenfassen läßt und wegen der Allseitigkeit der Forderungen unspezifisch bleibt. Nur wenig klarer ist das Gegenbild, das Gregor im Anschluß an Lev. 21, 17 ff. und 1. Kön. 2, 9 von den Fehlern entwirft, die vom Bischofsamt ausschließen. Gregor, der die hier bezeichneten körperlichen Defekte allegorisch als sittliche Fehlhaltungen deutet, nennt hier nicht nur allgemeine Schwächen wie Mangel an guten Werken,

⁷⁴ Reg. past. I 6 (ebd. S. 74).

⁷⁵ Reg. past. I 7 (ebd. S. 76).

⁷⁷ ep. III 29 (MG Ep. I S. 189).

⁷⁸ ep. IX 222 (MG Ep. 2 S. 214) in Ähnlichkeit mit Liber Diurnus f. 46.

⁷⁶ Reg. past. I 8 (ebd. S. 77).

Stolz auf die eigene Weisheit, Unkeuschheit, Geiz, sondern verlangt auch daß der Bischof „das Licht der Betrachtung der göttlichen Dinge“ kenne, dem einmal Erkannten unverbrüchlich nachlebe, die Unterscheidung der Geister besitze, aber wiederum nicht durch übertriebene Genauigkeit in Skrupel und Irrtum falle und sich durch die Last der irdischen Sorgen nicht niederdrücken lasse, sodaß er die himmlischen Dinge ganz aus den Augen verliert.⁷⁹

Das zweite Buch führt diese Fragestellung weiter: der Bischof „muß lauter sein in seinen Gedanken, musterhaft im Wandel, taktvoll im Schweigen, tüchtig im Reden, gegen jedermann voll Teilnahme, mehr als alle der Betrachtung ergeben, den Guten ein demütiger Genosse, den Fehlritten der Sünder gegenüber ein Eiferer für die Gerechtigkeit; er darf bei aller Beschäftigung mit den äußeren Dingen die Sorge für das Innere nicht vergessen und bei allem Eifer für das Innere die Sorge um das Äußere nicht vermissen lassen“.⁸⁰ Obwohl Gregor jeder dieser Forderungen ein ganzes Kapitel widmet, bleibt das Bild von seinen Forderungen an die menschlichen Qualifikationen blaß und unscharf.

Sehr viel plastischer treten Gregors Vorstellungen über die vom Bischof erwartete innere Haltung in seinen zahlreichen Briefen hervor. Die Beispielhaftigkeit, die Gregor vom Bischof verlangt, muß sich zunächst in seiner Demut zeigen, denn der Hochmut, die *superbia*, ist die Wurzel aller Laster,⁸¹ während die Demut die Tugend der Mächtigen ist.⁸² Über keine Tugend spricht Gregor so häufig. Besonders gern ermahnt er zur „*humilitas*“, wenn er einem Bischof das Pallium übersendet. Er weigert sich, in diesem Ehrenzeichen eine weltliche Auszeichnung zu sehen. Gerade das Gegenteil gilt: „*huius enim indumenti honor humilitas atque iustitia est*“.⁸³ Einen Bischof, dem er das Pallium verleiht, ermahnt er, diese Ehrung durch seine Demut zu rechtfertigen.⁸⁴ Besonders eindrucksvoll zeigt sich sein Eifer für die bischöfliche „*humilitas*“ in der Auseinandersetzung mit dem Patriarchen von Konstantinopel um dessen Titel „*episcopus universalis*“. Er klagt ihn an, daß er nicht demütig sei und darum auch nicht andere zur Demut führen könne, wozu er doch als Bischof bestellt sei. Diese Tugend ist für den Bischof so wichtig, weil er seinen ehrenvollen Platz durch die Demut des Erlösers erhalten hat. Wenn unser Schöpfer aus seiner Glorie herabgestiegen ist, um das Menschengeschlecht wieder zur Glorie zu bringen, was dürfen wir uns dann unserer Erhöhung über die Brüder rühmen? Dem Bischof steht es nicht an, sich über seine Brüder zu erheben.⁸⁵ Auch der Bischof von Ravenna, der das Pallium häufiger trug als Gregor glaubte billigen zu können und der sich gegen Gregors Kritik verwahrt hatte, wird ermahnt, dieses Ehrenzeichen nicht wie eine weltliche Würde zu verteidigen, damit nicht die Zierde des Palliums seinen Sitten zur Unzier

⁷⁹ Reg. past. I 10. 11 (Funk S. 80 ff.).

⁸⁰ Reg. past. II 1 (Funk 87).

⁸¹ *Moralia lib. 31 c. 45 n. 87* (MPL 76, Sp. 621).

⁸² *Moralia lib. 21 c. 15 n. 22* (MPL 76, Sp. 203).

⁸³ ep. IX 234 (MG Ep. 2, S. 229).

⁸⁴ ep. IV 1 (MG Ep. 1, S. 233).

⁸⁵ ep. V 44 (MG Ep. 1, S. 341 f.).

gereiche, denn „nichts leuchtet strahlender auf dem Nacken des Priesters als die Demut“.⁸⁶ Die Forderung nach Demut ist bei Gregor nicht allein durch das Beispiel Christi begründet, sondern auch durch die Struktur des Bischofsamtes wie aller Obrigkeit.⁸⁷ Von Natur sind alle Menschen gleich, und nur die Tiere sind der menschlichen Herrschaft unterworfen. Die Sünde hat jedoch diese ursprüngliche Ordnung gestört, und Gott hat „variante meritum ordine“ die Herrschaft von Menschen über Menschen geschaffen, um die Sünder von ihrem bösen Tun abzuhalten. Da sie ausschließlich gegen die Sünder gerichtet ist, wird die Herrschaft Gerechten gegenüber bedeutungslos und tritt hier die ursprüngliche Gleichheit aller wieder in ihre Rechte. Es ist darum

⁸⁶ ep. III 54 (ebd. S. 212).

⁸⁷ Gregors Lehre von der natürlichen Gleichheit aller: *Moralia*, lib. 21 c. 15 n. 22–24; lib. 26 c. 26 n. 44–48 (MPL 76, Sp. 203 f. u. 374 f.), daraus übernommen in *Reg. past.* II 6 (Funk S. 101 f.). Eine Zusammenfassung bietet: Otto Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (Paderborn 1914) S. 206 ff. sowie R. W. and A. J. Carlyle, *A History of mediaeval political thought in the West* (Edinburgh and London⁴ 1950) 1, S. 114 ff. Gegen Schilling (S. 206) ist jedoch zu betonen, daß Gregors Anschluß an Augustin kein vollständiger ist. Die *Quaest.* in *Hept.* lib. 1 c. 153 geäußerte Meinung Augustins: „quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio serviat fortiori, haec igitur in dominationibus et servitutibus clara iustitia est, ut qui excellant ratione, excellant dominatione“ (CSEL 28 II, S. 80) teilt Gregor durchaus nicht. – In ep. V 59 (MG Ep. 1, S. 371) hat Gregor eine andere Auffassung vorgetragen, die von dieser erheblich abweicht. In diesem Brief an die Bischöfe des Frankenreiches vom 12. August 595, der sie von der Bestellung des Bischofs von Arles zum päpstlichen Vikar unterrichtet, schreibt Gregor, daß die göttliche Vorsehung die Unterschiede unter den Menschen eingerichtet habe, damit durch die Ehrfurcht vor den Höheren und die Liebe zu den Niederen ein einigendes Band entstehe und die rechte Verwaltung der Ämter gesichert werde. Die „universitas“ könne auf keine andere Weise Bestand haben, als daß der „magnus differentiae ordo“ sie bewahre; denn die Kreatur könne nicht in absoluter Gleichheit, „in una eademque aequalitate“ geleitet werden und bestehen. Dies lehre das Beispiel der Engel, die nicht gleich, sondern „potestate et ordine“ verschieden seien. – Hier liegt ganz ohne Zweifel ein Bruch mit Gregors früheren Auffassungen vor. Die Vorstellung von einer ursprünglichen und nur durch die Sünde aufgehobenen Gleichheit aller Menschen ist mit dem Gedanken einer natürlichen Stufung, wie sie hier vorgetragen wird, nicht zu vereinbaren. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, diese Briefstelle mit der Autoritätsauffassung der *Moralia* und *Regula pastoralis* in Einklang zu bringen. So meinen Carlyle (1, S. 127 f.), Gregor habe auch für den Urzustand eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft vorausgesetzt, als er mit Seneca und Poseidonios angenommen habe, die Menschen hätten in der Zeit, da es noch keine organisierte Zwangsgewalt gab, freiwillig den Weisen gehorcht. Schilling hat S. 206 behauptet, Gregor bestreite nicht „jegliche Oberleitung als ursprünglich“, sondern nur ihren schreckenden Charakter. Caspar hat schließlich die von Gregor als natürlich bezeichnete Stufung auf die kirchliche Ordnung beschränken wollen (2, S. 494 Anm. 3). Die in Frage kommenden Texte Gregors bieten diesen Erklärungsversuchen jedoch keine Stütze. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als einfachhin festzustellen, daß Gregors Anschauungen sich unter dem Einfluß von Pseudodionys geändert haben. Die Kenntnis von dessen Schriften bezeugt er erstmalig in der am 3. Sonntag nach Pfingsten 591 gehaltenen Predigt (Hom. in Ev. 34 n. 12. MPL 76, S. 1254). Da die *Regula pastoralis* vor Februar 591 geschrieben ist und die erst 595 endgültig veröffentlichten *Moralia* darin zitiert werden, ist es wohl möglich, daß Gregor Pseudodionys erst nach deren Vollendung kennen lernte. Einen Einfluß auf seine Forderung nach „humilitas“ als vornehmste Tugend des Bischofs hat diese Kenntnis nicht ausgeübt, wie aus ep. III 54; V 441; IX 234 u. a. hervorgeht.

widernatürlicher Hochmut, wenn jemand von seinesgleichen gefürchtet werden will. Auch die „*potestas ecclesiastica*“ ist nur Sündern gegenüber Obrigkeit und Herrschaft. Darum ist auch für die sachgemäße Führung des kirchlichen Amtes erforderlich zu wissen, daß der Vorgesetzte über die Sünder gesetzt ist und mit allen auf der Basis der ursprünglichen Gleichheit steht. Sehr schön drückt sich dieser Gedankengang in der Instruktion für den nach Sizilien abgehenden Subdiakon Petrus aus. Gregor ermahnt ihn, sich so zu verhalten, daß die Vornehmen und der Prätor ihn wegen seiner Demut lieben lernen, doch solle er alle Demut ablegen und seine Autorität hervorkehren – „*humilitatem protinus in erectionem verte*“ –, sobald er einen dieser hohen Herren Unrecht tun sieht. Denn den Guten soll er ein Untergebener, den Bösen aber ein Widersacher sein.⁸⁸

Verwandt mit der Forderung nach „*humilitas*“ ist die, daß der Bischof sich den Seinen gegenüber sanftmütig erweise, daß sie ihn mehr lieben als fürchten. Auch dort, wo der Bischof strafen muß, darf er seine väterliche Liebe niemals aufgeben.⁸⁹ Väterlichkeit ist die natürliche Ausdrucksform der Demut des Bischofs im Verkehr mit seinen Untergebenen.

Es ist des Bischofs vornehmste Pflicht, für die Seelen der Brüder zu sorgen; um ihretwillen ist er ihnen vorgestellt. Drastisch genug hat Gregor einem allzu geschäftstüchtigen Bischof gesagt, Christus erwarte nicht Gold von ihm, sondern Seelen.⁹⁰ Diese unmittelbare Sorge für die Seelen spricht Gregor besonders in den Ermahnungen aus, die er den Bischöfen bei ihrer Wahl oder bei der Übersendung des Palliums zukommen ließ. In diesen Weisungen, die unter allen seinen brieflichen Äußerungen am stärksten die wesentlichen Züge seiner Vorstellungen zusammenfassen, ist vor allem anderen, was zur Aufgabe des Bischofs gehört, die Rede von den unmittelbaren Seelsorgsaufgaben und der inneren Haltung, in der der Bischof sie erfüllen soll. „Es gehört sich für Euch, in priesterlicher Güte den Sitten (der Untergebenen) in allem zu entsprechen und ihren Nöten in frommem Mitleid zu begegnen“, schreibt er an den neugewählten Bischof von Mailand.⁹¹ Diese Forderung, allen alles zu werden, hat er in einem anderen Brief weiter ausgeführt: „Niemanden wahrheitswidrig fördern, niemanden, der die Wahrheit spricht, bedrängen, den Werken der Barmherzigkeit nach der Maßgabe des Vermögens obliegen und dennoch begierig sein, über das Vermögen hinaus zu wirken, mit den Kranken mitleiden, mit den Wohlwollenden sich freuen, fremde Verluste als die eigenen ansehen, über fremde Freuden wie über eigene jubeln, in der Verbesserung der Fehler unerbittlich, in der Hegung der Tugenden bei den Zuhörern zartfühlend sein, im Zorn ohne Zorn Gerichte halten, in der Ruhe die Härte seiner Haltung nicht verlieren, das ist, geliebtester Bruder, die „*ratio*“ des (von Dir) angenommenen Palliums“.⁹²

⁸⁸ ep. I 39 a (MG Ep. 1, S. 54).

⁸⁹ ep. V 16 (ebd. S. 297).

⁹⁰ ep. VI 28 (ebd. S. 407).

⁹¹ ep. IV 1 (ebd. S. 234).

⁹² ep. IX 234 (MG Ep. 2, S. 229).

Neben der auch hier immer wieder eingeschränkten Pflicht zu Predigt und Beispiel – „sit fraternitatis vestrae doctrina gratus coercionis stimulus et vita imitationis exemplum“⁹³ – treten Mahnungen zu Sorgfalt und Eifer hervor. „Seid in der Hut der anvertrauten Herde wachsam und aufmerksam, scharf im Eifer für die Zucht, daß der hinterhältige Wolf weder den Schafstall des Herrn zu verwirren noch den Schafen aus irgendeiner Gelegenheit zum Betrug zu schaden vermag“.⁹⁴ Die Mahnung zur sollicitudo kehrt in vielen Briefen wieder. „Vigilans et sollicitus“ soll der Bischof sein, um sein Amt recht versehen zu können, schärft er einmal den Wählern ein.⁹⁵

Dieses eifrige Besorgtsein schließt auch die Sorge um die weltlichen Dinge ein; denn der Bischof muß auch die leiblichen Nöte seiner Gläubigen kennen und ihnen, soweit es in seinen Kräften steht, zu Hilfe kommen.⁹⁶ Manche Bischöfe „übernehmen zwar das Seelsorgeramt über eine Herde, wollen dabei aber so viele Zeit für ihre eigenen geistigen Bedürfnisse frei haben, daß für die äußeren Geschäfte gar nichts mehr übrig bleibt. Da sie nun die Sorge für das Leibliche ganz beiseitesetzen, werden sie den Bedürfnissen der Untergebenen in keiner Weise gerecht. Ihre Predigt läßt in den meisten Fällen vollständig kalt; denn da sie immer gegen die Werke der Sünder losziehen, ihnen aber das zum Leben Notwendige nicht verschaffen, hört man sie nicht gerne. Eine weise Lehre findet bei einem Bedürftigen keinen Zugang, wenn nicht eine barmherzige Hand sie seinem Herzen genehm macht“.⁹⁷ Das ist die entscheidende Erkenntnis, die Gregor in der Regula pastoralis dazu führt, in seinen weltlichen Verpflichtungen einen legitimen Bestandteil der bischöflichen Amtspflichten anzuerkennen. Es überrascht darum nicht, daß sich in seinen späteren Briefen immer wieder Ermahnungen an die Bischöfe finden, angesichts der ihnen begegnenden Not nicht die Hände in den Schoß zu legen. Darum verlangt er auch gelegentlich von den Kandidaten für einen Bischofsstuhl, daß sie der Sorge für die weltlichen Dinge gewachsen sind. Ein einfältiger Anwärter ist von ihm einmal mit dieser Begründung abgelehnt worden.⁹⁸ Die Sorge um die „necessitates“ der Herde verlangt vom Bischof als erstes tätige Nächstenliebe. Als Maximian von Ravenna bettelnde Greise fortgeschickt hatte mit dem Bemerken, er habe nichts, was er ihnen geben könne, meinte Gregor, er sei wohl eingeschlafen, und ließ ihm vorstellen, es sei keineswegs genug, Lesung und Gebet zu pflegen; wenn er den Namen eines Bischofs nicht umsonst tragen wolle, müsse er eine offene Hand haben.⁹⁹ Häufig wird auch in seinen Briefen die Pflicht des Seelsorgers betont, Witwen und Waisen zu helfen; die Besorgung ihrer Angelegenheiten erfordert noch größere Aufmerksamkeit als andere Amtspflichten.¹⁰⁰ Gregor läßt es sich besonders angelegen

⁹³ ep. V 16 (MG Ep. 1, S. 297).

⁹⁴ ebd. (ähnlich Liber Diurnus f. 45).

⁹⁵ ep. XIII 14 (MG Ep. 2, S. 382); vgl. IX 219 (ebd. S. 211).

⁹⁶ ep. I 47; VII 5 (MG Ep. 1, S. 73 u. 447).

⁹⁷ Reg. past. II 7 (Funk 113).

⁹⁸ ep. X 19 (MG Ep. 2, S. 254).

⁹⁹ ep. VI 63 (MG Ep. 1, S. 439 f.).

¹⁰⁰ ebd. S. 84).

sein, die öffentliche Schutzfunktion des Bischofs für sie in Erinnerung zu rufen. Die „*sacerdotalis tuitio*“ soll ihnen den Schutz gewähren, den sie durch den Tod ihrer Männer und Väter verloren haben;¹⁰¹ in vielen Einzelfällen hat Gregor die Bischöfe zu „*defensio*“ und „*tuitio*“ aller Bedrängten aufgerufen,¹⁰² denn die Hilfspflicht des Bischofs erstreckt sich auf alle, die in Not sind.¹⁰³ Die Bischöfe Campaniens, die in der „*defensio pauperum*“ sich nachlässig gezeigt haben, sollen durch den päpstlichen Rektor ermahnt werden;¹⁰⁴ der Schutz der Bischöfe, heißt es an anderer Stelle, soll den Armen zeigen, daß sie nicht schutzlos sind, aber auch die Bedrücker sollen keinen Anlaß erhalten, das Eingreifen der Bischöfe zurückzuweisen.¹⁰⁵

Als Beweis praktischer Nächstenliebe und als Zeugnis für die Gültigkeit der Predigt haben die „*exteriora*“ ihren Platz im Pflichtenkreis des Bischofs. Daraus ergibt sich die doppelte Verpflichtung, die Gregor im Anfang seines Pontifikates als echte Aporie empfand; aus ihr erwächst die Problematik des bischöflichen Amtes, die auch Gregor nicht gelöst, aber beispielhaft getragen hat. Entscheidend für sein Amtsverständnis ist darum das siebente Kapitel des zweiten Buches der *Regula pastoralis*, in dem er von jenem „Gleichmaß“ der inneren und äußeren Sorgen spricht, das nach Köhler und Heer die Gestaltung des geistlichen Fürstentums der deutschen Bischöfe beeinflusst haben soll. „*Sit rector internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens; ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat aut solis interioribus occupatus quae foris debet proximis non impendat.*“ – Hier ist nun trotz der Parallelität des Satzbaus keineswegs eine Gleichstellung der Verpflichtungen für das Innere und das Äußere ausgesprochen, sondern nur ihre gegenseitige Unvertretbarkeit: keine darf der anderen wegen vernachlässigt werden. Dies ergibt sich schon aus dem, was Gregor unmittelbar an diesen Satz anschließt: „Manchmal hat es nämlich den Anschein, als würden die Seelenhirten ganz darauf vergessen, daß sie um der Seelen der Brüder willen zu Vorstehern gemacht wurden, so sehr hängen sie ihr Herz an die zeitlichen Geschäfte; gibt es gerade solche Geschäfte, so erledigen sie solche mit Wonne; gibt es keine, so suchen sie solche und grübeln Tag und Nacht in aufgeregten Gedanken darüber nach. Müssen sie einmal, weil die Gelegenheit fehlt, in dieser Beziehung sich ruhig verhalten, so werden sie durch die Ruhe ganz müde und matt. Denn es ist ihnen eine Lust, von den Geschäften schier erdrückt zu werden, und sie halten es für eine Last, wenn sie mit zeitlichen Geschäften nichts zu tun haben“. – Die Kennzeichnung geistlichen Managertums könnte nicht treffender sein. In der totalen Hinwendung des Bischofs an seine weltlichen Geschäfte sieht Gregor die Gefahr, daß sich der Sinn des Amtes in sein Gegenteil verkehrt: „vor lau-

¹⁰¹ ep. I 13 (ebd. S. 13).

¹⁰² Vgl. ep. I 61. 62; IV 8; VI 35. 36; VIII 20. 30 IX 39. 86. 113. 171. 193. S. auch IX 203; XIII 31 (MG Ep. 1, S. 83 f. 84. 240. 413. 414. Ep. 2, S. 22. 32. 68. 88. 118 f. 168. 181. 190 f. 395).

¹⁰³ ep. IV 28 (MG Ep. 1, S. 262).

¹⁰⁴ ep. XIII 31 (MG Ep. 2, S. 395).

¹⁰⁵ ep. X 15 (ebd. 250).

ter Freude am Geräusch des Weltlärms wissen sie nichts vom inneren Leben, das sie doch andere lehren sollten“ und „wenn der Seelsorger nur mehr ein weltlicher Beamter ist, ist von Seelsorge keine Rede mehr“. Gregor gibt sich große Mühe, seinen Lesern die Verkehrtheit solcher Verhältnisse klar zu machen. Er vergleicht den an die Welthändler verlorenen Bischof mit einem kranken Haupt, einem Feldherrn, der das Heer den falschen Weg führt, er bezieht sich auf die Herrenworte: „Hütet euch, daß eure Herzen belastet werden mit . . . den Sorgen dieses Lebens“ und „niemand kann zwei Herren dienen“ (Lk. 21, 34 u. 16, 34). In diesem Zusammenhang zeigt sich wiederum seine eigentümliche Zurückhaltung, die weltliche Einflußsphäre des Bischofs zu bejahen, wo ihm dies nicht als unmittelbarer Ausfluß seiner väterlichen Fürsorge erscheint.

Das 1. Kor. 6, 1 ff. ausgesprochene Verbot für die Christen, ihre Streitigkeiten vor heidnischen Richtern auszutragen, hatte zur Ausbildung einer bischöflichen Gerichtsbarkeit geführt, die vom Staat aus gesehen nichts anderes als ein privates Schiedsgericht und ohne jeden öffentlichen Belang gewesen war. Diese „*audientia episcopalis*“ hatte durch Konstantin, was Justinian später mit gewissen Modifikationen bestätigte, für die Zivilsachen den Charakter eines öffentlichen Gerichtes erhalten, das mit der weltlichen Gerichtsbarkeit konkurrierte. Der Bischof galt als außerordentlicher kaiserlicher Richter, dessen Urteile inappellabel und durch die weltliche Obrigkeit zu vollstrecken waren.¹⁰⁶ Die Anerkennung der „*audientia episcopalis*“ durch Konstantin war eines der sichtbarsten Zeichen des christlich gewordenen Staates gewesen, durch die Heranziehung der Bischöfe bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens dem Geist des Christentums Eingang in alle Lebensbereiche zu verschaffen. Es wurde ja nicht der Bischof in einen weltlichen Richter verwandelt, sondern in seiner geistlichen Eigenschaft mit kaiserlicher Autorität ausgestattet, und nicht das kaiserliche Recht war die Entscheidungsgrundlage, sondern das im Bischof verkörperte Gesetz Christi.¹⁰⁷ „*Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas*“.¹⁰⁸ In der Meinung, daß die bischöfliche Rechtsprechung der weltlichen wegen des geistlichen Charakters ihrer Richter überlegen sei, stimmte Konstantin mit der Kirche seiner Zeit überein. Der Kommentar des Ambrosiaster zu 1. Kor. 6, 1 ff. bemerkt in aller Einfachheit: „ . . . quia in ecclesia magis lex est, ubi dominus legis timetur, melius dicit (scil. Paulus) apud dei ministros agere causam. facilius enim de dei timore sententiam legis veram promunt“.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Vismara (s. Anm. 61); dazu: Vratislav Bušek, Zeitschr. d. Sav. Stift. f. Rechtsgesch. Kan Abt. 28 (1938) S. 453 ff. Arthur Steinwenter, *Audientia episcopalis*. Reallex. f. Antike u. Christentum 1 (1950) Sp. 915 ff.

¹⁰⁷ Biondo Biondi, *Il Diritto Romano Cristiano* 1 (Mailand 1952) S. 461.

¹⁰⁸ Const. Sirmond. I ad Ablabium. Zur Echtheitsfrage Vismara S. 24.

¹⁰⁹ Comment. in ep. I ad Corinth. c. 6. MPL 17 Sp. 222. Der Ambrosiaster hält es gar für eine Schande, wenn unter denen, die durch das Evangelium Gott erkannt haben, sich niemand findet, der einen Streit „*iuxta ius evangelicum*“ entscheiden kann. Darum konnte auch Bischof Leo von Bourges im 5. Jahrhundert die Anerkennung der

Gregor meint nun genau umgekehrt, der Apostel habe den kirchlichen Vorstehern befohlen, „nach innerer Ruhe zu streben“ und ihnen in 1. Kor. 6, 1 ff. das Mittel gezeigt, sie sich zu bewahren: „Wenn ihr Rechtshändel habt, so setzt die Unansehnlichen, die in der Gemeinde sind, zu Richtern“. Jene nämlich, meint er (Paulus), sollen sich der irdischen Angelegenheiten annehmen, die nicht mit den Gaben des Hl. Geistes geziert sind, und will damit gleichsam sagen: Weil sie in das innere Heiligtum nicht eintreten können, sollen sie die äußeren Bedürfnisse besorgen“.¹¹⁰

Wenn man auch aus dieser Stelle keine grundsätzliche Ablehnung der „*audientia episcopalis*“ herauslesen kann, die zu Gregors Zeiten bereits ihre Bedeutung verloren hatte, so erscheint es doch für Gregors Verhältnis zur weltlichen Aktion der Bischöfe symptomatisch, daß er sich in wörtlicherem Bibelverständnis von der älteren kirchlichen Beurteilung dieser Institution so weit entfernen konnte. Der Ambrosiaster hatte die Anordnung des Apostels, einen aus den Brüdern zum Richter zu setzen, damit erklärt, daß es damals eben noch keinen Bischof in Korinth gegeben habe, der einen Streit hätte schlichten können. Er verstand die richterliche Tätigkeit der Bischöfe als ein Richten „*iuxta ius evangelicum*“, das darum dem Bischof wohl ansteht, während Gregor offensichtlich keinen geistlich zu rechtfertigenden Grund für solches Tun gesehen hat. Gregor kann auch in diesem Kapitel, das doch gerade die gegenseitige Unvertretbarkeit von geistlicher und weltlicher Sorge dartun will, sich nicht genug tun, vor einer allzu intensiven Hingabe an die weltlichen Tätigkeiten zu warnen. Er wendet die Beschreibung des Jeremias von der Zerstörung des Tempels auf die Bischöfe an, die weltlichen Tätigkeiten den Vorrang geben: „Wie ist verdunkelt das Gold, verändert die schönste Farbe! Zerstreut liegen die Steine des Heiligtums an allen Straßenecken“. Die Allegorese dieser Bilder führt ihn dann zu dem abschließenden Urteil: „Man muß sich also zwar zuweilen aus Mitleid zeitlichen Geschäften unterziehen, niemals aber darf man sie aus Neigung suchen, weil sie sonst das Herz, das eine Vorliebe für sie hat, beschweren, es mit ihrem Gewicht erdrücken und von den himmlischen Dingen weg ganz in den Abgrund hinabziehen“. Gregor verliert zwar auch hier das andere Extrem des allein auf das Geistliche gerichteten Bischofs nicht aus den Augen, aber trotz des Nachdrucks, mit dem er auch hier auf die Pflicht des Bischofs zur Sorge für das Leibliche hinweist, ist nicht zu verkennen, daß Gregor, wenigstens zur Zeit als er die *Regula* schrieb, die Gefahr, daß die Bischöfe sich ganz ihren weltlichen Aufgaben zuwenden, für größer und näherliegend gehalten hat als die umgekehrte. Aus diesen beiden Stellen ergibt sich aber auch eindeutig, daß von einer Gleichordnung der beiden Aufgabenbereiche nicht gesprochen werden kann. Die den weltlichen Tätigkeiten völlig hingegebenen Bischöfe vergessen, daß sie „um der Seelen willen“ zu Bischöfen gemacht worden sind, sie vergessen also ihre eigentliche Berufung, während die anderen, die solche Arbeiten hintansetzen, ihre Predigt wirkungslos machen und die Pflicht, Zeugnis zu geben, verletzen; ihr Fehler liegt

audientia episcopalis durch die weltliche Gewalt als ein Zeugnis ihrer Hochachtung für das Priestertum ansehen (Mansi 7, Sp. 905 f.).

¹¹⁰ Reg. past. II 7 (Funk S. 110 f.).

also mehr in der Ausführung ihres an sich richtigen Tuns. Von einem „Gleichmaß“ dieser beiden Aufgabenbereiche kann also nur in dem Sinne gesprochen werden, daß der Bischof sich beiden widmen muß, weil beide unerläßlich sind, nicht aber im Sinne einer Gleichrangigkeit, daß also dem Bischof das Leibliche in gleicher Weise anvertraut sei wie das Heil der Seelen. Was die Bischöfe in ihr Amt beruft, ist die Seelsorge, „*fratribus animarum causa praelati sunt*“, die Sorge für das Leibliche gehört nur zu ihrem Amt, soweit die Sorge für die Seelen dies erfordert.

Mit der Auffassung, daß die weltliche Tätigkeit des Bischofs um der Seelen willen, als Zeugnis christlicher Liebe, das die Herzen der Hörer für seine Predigt öffnet, notwendig ist, gewinnt Gregor auch das Verständnis für die weltlichen Funktionen, die der Bischof im oströmischen Reich auszuüben hatte. Diese Funktionen waren den Bischöfen nicht einfach aus kaiserlicher Machtvollkommenheit auferlegt worden; die diesbezüglichen Verordnungen der Kaiser entsprachen auch einer Entwicklung, die von den Bischöfen mit dem Verständnis ihres Amtes selber ausgegangen war. So hat die Papyrusforschung für das byzantinische Ägypten gezeigt, daß die Bischöfe in ihren weltlichen Tätigkeiten, „soweit sie überhaupt im Rahmen der Rechtsordnung tätig werden und sich nicht auf bloß faktische Eingriffe beschränken“, dies tun „zufolge einer gewohnheitsrechtlichen Bildung, die sich aus den Grundlagen ihres kirchlichen Amtes, vor allem der Schutzfunktion ihrer Diözesanen, aber auch aus den christlichen Ideen von selbst ergibt. Der Anstoß zu ihrem Tätigwerden kommt also nicht von einem staatlichen Befehl oder einer staatlichen Ermächtigung, sondern von innen, aus der christlichen Einstellung zum sozialen Leben“.¹¹¹

Die innere Folgerichtigkeit des Übergreifens der Bischöfe in den weltlichen Bereich von der Auffassung ihres Amtes her ergibt sich auch aus den Untersuchungen, die Mochi Onory über das Verhältnis von Bischof und Stadt jener Zeit angestellt hat.¹¹²

Als Ausgangspunkt der Entwicklung, die den Bischof fast überall während des 5. Jahrhunderts zum Herrn der Stadt machte, sieht Mochi Onory einmal die Privilegierung des Klerus und des kirchlichen Besitzes an, die diesen vor manchen Auswirkungen der wirtschaftlichen Misere der Zeit schützte und darum die Grundlage weitgespannter caritativer Hilfswerke werden konnte. Die den Bischöfen nach allgemeinem Verständnis ihrer Amtspflichten obliegende Sorge für die Armen nahm mit der wachsenden Not der Bevölkerung Formen an, die in weite Räume überspannenden Hilfsorganisationen – etwa zur Sicherung der Lebensmittelzufuhren oder der Befreiung und Rehabilitation der Gefangenen – den Charakter privater Nächstenliebe weit hinter sich ließen. Durch die Beteiligung aller Schichten an seiner Wahl war der Bischof dem Volk seiner Stadt in seiner Gesamtheit verbunden, das darum in ihm auch

¹¹¹ Arthur Steinwenter, Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens (Studi in Honore di P. Francisci 1. Mailand 1954) S. 95.

¹¹² Sergio Mochi Onory, *Vescovi e Città* (sec. IV–VI). Rivista di Storia del Diritto Italiano 4–6 (Bologna 1931–33). Die Buchausgabe, Rom 1933, war mir nicht zugänglich. Vgl. insbes. Rivista 4, S. 250. 269 ff. Rivista 4, S. 99 ff.

eher seinen Repräsentanten zu sehen vermochte als in den Zwangsmitgliedern der städtischen collegia. Der Niedergang der ordentlichen Verfassung konnte dann dazu führen, daß in den kriegerischen Wirren der Germaneneinfälle die Bischöfe als die eigentlichen Vertreter ihrer Städte erschienen.¹¹³ Häufig treten sie sogar als Leiter der militärischen Verteidigung hervor, manche fallen der Rache des Siegers zum Opfer.¹¹⁴ Aber auch bei solch ungeistlichen Tätigkeiten bleiben die Bischöfe im Rahmen ihrer freilich weitgespannten Fürsorgepflicht tätig und gehen darum nicht völlig in ihren weltlichen Funktionen auf. Wenn den Bischöfen auch die verschiedensten Kompetenzen zuwuchsen, so ist es doch nie zu einer Absorbierung des weltlichen Amtes durch das geistliche gekommen. Auch bei der Übernahme öffentlicher Ämter blieb der Bischof seinem Wesen und seinen geistlichen Aufgaben treu, da er eben diese Tätigkeiten unter den gegebenen Umständen als Bestandteil seiner bischöflichen Pflicht ansah.¹¹⁵ Die Grundlage für eine so weit gespannte Tätigkeit, die von der leiblichen Unterstützung der Hungernden bis zur militärischen Operation reichen konnte, bildete das Prinzip der umfassenden Fürsorge des Bischofs für die ihm anvertraute Herde, wie sie in der Bezeichnung des Bischofs als Vater zum Ausdruck kommt: „patres se sciant esse, non dominos“.¹¹⁶ Der Bischof ist nicht nur „pater pauperum“, sondern auch „pater populi“ und damit „pater urbis“ und „pater patriae“.¹¹⁷ Mögen solche Bezeichnungen auch in vielen

¹¹³ Mochi Onory, Rivista 5, S. 291 ff.

¹¹⁴ Mochi Onory, Rivista 4, S. 581 ff. Die Bischöfe führen wohl auch persönlich im Felde. Sie greifen dabei aber nicht selbst zur Waffe: „Sed et bellum Saxonum Pictorumque adversus Britones eo temporibus iunctis viribus susceptum, divina virtute retundunt; cum Germanus ipse (scil. episcopus Autisiodorensis), dux belli factus, non tubae clangore, sed clamore alleluiae totius exercitus voce ad sidera levato hostes in fugam vertit immanes“ (Beda Ven., De temporum ratione c. 66 ad an. 459. MG Auct. Ant. 13 = Chron. minora 3, S. 304). Mit eigener Hand kämpfende Bischöfe sind selbst dem an viele Untaten gewöhnten Gregor von Tours ein einzig dastehender Greuel (Hist. Francor. lib. 4 c. 42. MG SS rer. Merov. 1, S. 175).

¹¹⁵ Mochi Onory, Rivista 5, S. 311. Wenn die Synode von Sardica es verurteilt, daß die Bischöfe ohne Notwendigkeit zum Kaiser reisen und sich dort für die Erteilung von „dignitates saeculares et administrationes“ an ihre Freunde verwenden, anstatt sich auf die ihnen obliegende Fürsprache für Arme, Witwen und Waisen zu beschränken, so ist das Kritik an Auswüchsen, aber nicht am System (Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles 1, 2. Paris 1907. S. 782 ff.). Wegen ihrer Zurechnung zum bischöflichen Aufgabenbereich gerieten diese Betätigungen auch nicht in Konflikt mit dem von den Synoden immer wieder eingeschränkten Verbot: „nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus“ (2. Tim. 2, 4). Der gleiche Ambrosiaster, der negotia saecularia als der avaritia dienend für vereinbar mit den Pflichten eines Klerikers hielt, hat nachdrücklich die audientia episcopalis gerechtfertigt (Comment. in ep. II ad Tim. 2, 4. MPL 17, Sp. 516 und oben Anm. 110). Ein weiterer Beweis ergibt sich aus Cassiodors Variae. Wenn dort die Bischöfe zu bestimmten Diensten im öffentlichen Interesse aufgefördert werden, wird dabei oft zum Ausdruck gebracht, daß gerade sein geistlicher Charakter den Bischof zu diesem Geschäft geeignet und berufen erscheinen lasse („Quis melius ad aequitatis iura deligitur, quam qui sacerdotio decoratur?“ Variae II 8. Vgl. auch Variae III 7; IV 31; XII 27. MG Auct. Ant. 12, S. 50. 83. 127 f. 383).

¹¹⁶ Hieronymus, ep. 82 n. 11 ad Theophilum. CSEL 55, S. 119.

¹¹⁷ Agnellus Rav., Liber Pontificum Ecclesiae Ravennensis c. 21 (MG SS rer. Langobard. S. 288). Venantius Fortunatus, Carmina III 14; X 12; III 21; V 15; VIII 15 u. ö. (MG Auct. Ant. 4, S. 68. 246. 71. 120. 198).

Fällen, wo sie uns begegnen, schon formelhaft geworden sein, so zeigt doch die Selbstverständlichkeit, mit der sie gebraucht werden, daß man in der Väterlichkeit die innere Norm des Bischofsamtes sah. Die eigentümliche Stellung, die der Bischof am Ausgang der Antike einnimmt, hat darum ihre Wurzeln nicht so sehr in der kaiserlichen Gesetzgebung, sondern in dem Willen, die ihm auferlegte Sorgepflicht für seine Herde auch unter extremen Umständen zu erfüllen.

Gregor selbst ist im Laufe seines Pontifikates diesen Weg gegangen, rascher und weiter als die zurückhaltende Bejahung der „*exteriora*“ in der *Regula pastoralis* vermuten läßt und ihm selbst damals vielleicht bewußt war. Das Gefühl, für die „*necessitates*“ aller verantwortlich zu sein, hat ihn auch weit über das Maß dessen hinausgeführt, was er anderen als die Pflicht des Bischofs bezeichnet hat. Wir finden ihn nicht nur um die Getreideversorgung Roms bemüht,¹¹⁸ oder sich beim Kaiser über staatliche Beamte beschwerend,¹¹⁹ er hat auch einen militärischen Befehlshaber für Neapel ernannt,¹²⁰ die Bischöfe zur Befestigung und Bewachung ihrer Städte gemahnt,¹²¹ ja sogar den örtlichen Kommandeuren taktische Anweisungen gegeben¹²² und über den Kopf des Kaisers und seines Exarchen hinweg mit den Langobarden Verträge geschlossen.¹²³ Solche Tätigkeit waren ohne Beispiel für einen Papst; trotzdem wird man sich hüten müssen, in diesem eigenmächtigen Ausgreifen in den Bereich der staatlichen Führung System oder Absicht zu vermuten. Aus zahlreichen Zeugnissen spricht Gregors anhaltender Abscheu vor weltlichen Geschäften, und es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß er eine solche Ausweitung der päpstlichen Kompetenzen auch bei persönlichem Widerwillen als erstrebenswert angesehen hätte. In einer Predigt an die Bischöfe der römischen Provinz aus dem ersten Jahr seines Pontifikates hat er eindringlich geklagt, daß die Bischöfe zu weltlichen Tätigkeiten „herabgesunken“ seien, und von ihren eigentlichen Aufgaben abgezogen würden. „Es ist nicht richtig“, hatte er gesagt, „daß der, der das Amt des Predigers übernimmt“, was ja für Gregor der wichtigste Inhalt des Bischofsamtes war, „die Last weltlicher Geschäfte trägt“. Gregor hat auch sich selbst und seine eigene Tätigkeit in diese Klage eingeschlossen – „*quamvis barbarici temporis necessitate compulsus*“.¹²⁴ Die „*necessitas*“ einer barbarischen Zeit ist es also, durch die sich Gregor verpflichtet fühlt, Aufgaben wahrzunehmen, die über seine geistliche Berufung hinausgehen. Soweit diese Tätigkeiten der Not der anvertrauten Herde begegnen, entsprechen sie der traditionellen Auffassung, die vom Bischof eine umfassende Fürsorge verlangt. Mochi Onory hat darauf hingewiesen, daß die Mahnungen Gregors an die Bischöfe, Mauern zu bauen und einen Wachdienst zu organisieren, an sich zwar durchaus neu sind, aber doch aus dem konsequenten

¹¹⁸ ep. I 2; V 36 (MG Ep. 1, S. 3. 319 f.).

¹¹⁹ ep. V 38 (ebd. S. 324 ff.).

¹²⁰ ep. II 34 (ebd. S. 131).

¹²¹ VIII 19; IX 11. 195 (MG Ep. 2, S. 21. 48. 184).

¹²² ep. II 7 (MG Ep. 1, S. 106).

¹²³ ep. V 36 (ebd. S. 317 ff.); vgl. Caspar 2, S. 472 ff.

¹²⁴ Hom. in Ev. 17 n. 14 (MPL 76, Sp. 1146 f.); vgl. Hom. in Ez. lib. 1 hom. 11. n. 5 u. 6 (MPL 76, S. 907 f.).

Weitergehen in der durch die Tradition vorgezeichneten Spur erwachsen.¹²⁵ Gregor ist selbst, wenn auch unbeabsichtigt, dem Mißverständnis seiner Absichten entgegengetreten. Dem Bischof Januarius von Cagliari hat er in dem gleichen Brief, in dem er ihn zu Mauerbau und Wachdienst anregte, gemahnt, sich ständig vor Augen zu halten, daß er nicht zur Führung weltlicher Dinge, sondern zur Führung der Seelen berufen sei.¹²⁶ In einem anderen Fall hat er es ausdrücklich verurteilt, daß sich ein Bischof „contra veterem usum“ Befugnisse zuschrieb, durch die er in die Angelegenheiten der Laien eingriff, und ihn aufgefordert, Aquädukt und Tore, die er in Besitz genommen hatte, den staatlichen Beamten zurückzugeben.¹²⁷ Von einer Ausweitung der „cura exteriorum“ ins Politische als Normalfall kann also keine Rede sein.¹²⁸ Der mit der Tätigkeit im weltlichen Bereich drohenden Gefahr ist Gregor stets entgegengetreten. Den Bischof Paschasius von Neapel, der sich für teures Geld ein Schiff bauen ließ, anstatt sich um seine geistlichen Aufgaben zu kümmern; hat er durch den Rektor von Kampanien vor Priestern und vornehmen Laien an seine Pflichten erinnern lassen.¹²⁹ Ein anderer Bischof, der sich in unzuträglicher Weise mit Rechtshändeln beschäftigte und den Amtssitz des Prätors von Sizilien dieserhalb zu frequentieren pflegte, wurde in sein Bistum zurückbeordert.¹³⁰ Die Dienstanweisung für den päpstlichen Defensor auf Sizilien befiehlt an erster Stelle, dafür zu sorgen, daß sich die Bischöfe nicht in weltliche Angelegenheiten einmischen, – „nisi in quantum necessitas defendendorum pauperum cogit“.¹³¹

Nach alledem kann an Gregors Haltung gegenüber der weltlichen Stellung des Bischofs kein Zweifel mehr bestehen. Die Übernahme weltlicher Tätigkeiten ist ihm nicht nur zuwider gewesen, sondern auch für die eigentlichen Aufgaben des geistlichen Berufs abträglich erschienen. Nichtsdestoweniger hat er eine Fülle weltlicher, ja staatlicher Kompetenzen geübt und darin den durch Herkommen und rechtliche Ordnung bestimmten Rahmen überschritten. Diesem Ausgreifen lagen jedoch nicht Plan und Absicht zugrunde, sondern die Ausweitung der ursprünglich den Armen und Notleidenden geltenden Sorgspflicht des Bischofs auf die Gesamtheit des vom Unheil bedrohten Volkes. In seiner Lehre von den Pflichten des Bischofs bemüht sich Gregor, das Ausufern der aus dieser Verpflichtung entspringenden Tätigkeit hintanzuhalten. Seine Ausführungen über diesen Pflichtenkreis konzentrieren sich auf den ursprünglichen Kern der Armenfürsorge und bleiben somit unterhalb des damals für einen Bischof üblichen Maßes an Mitwirkung bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens.

Eine andere Auffassung der weltlichen Tätigkeit der Bischöfe war Gregor garnicht möglich. Er ist zutiefst durchdrungen von der Anschauung, daß die

¹²⁵ Mochi Onory, Rivista 5, S. 258.

¹²⁶ ep. IX 11 (MG Ep. 2, S. 48).

¹²⁷ ep. IX 53. 76. Vgl. ep. IX 121 (MG Ep. 2, S. 78. 93 f. 124).

¹²⁸ F. H. Dudden, Gregory the Great (London 1905) 2, S. 413.

¹²⁹ ep. XIII 29 (MG Ep. 2, S. 393 f.).

¹³⁰ ep. X 4 (ebd. S. 239).

¹³¹ ep. I 39 a (MG Ep. 1, S. 53).

Welt in den letzten Zügen liegt. In einem Brief an den vornehmen Herrn Andreas aus dem Jahre 597 wird diese Haltung besonders deutlich.¹³² Andreas hatte Gregor gebeten, sich für ihn beim Kaiser einzusetzen, daß er eine Verwendung finde, in der er nützlich sein könne. Gregor zeigte sich über dieses Ansinnen höchst betrübt. „Ich kenne viele, sagt er, „die sich im Staatsdienst heftig bedrängt fühlen, da es ihnen nicht möglich ist, frei zu sein und ihre Sünden zu beklagen, und Ihr seht Euch danach, ich weiß nicht warum, überlastet zu sein? Warum bedenkst Du nicht, großmächtigster Sohn, daß die Welt am Ende ist? Alles wird täglich vorangetrieben; wir werden dem ewigen und furchterregenden Richter zugeführt, um Rechenschaft zu geben. Woran sollen wir denken, wenn nicht an seine Ankunft?“

Der Dienst an der Welt, zu dem sich Andreas drängt, erscheint ihm nur als eine Abhaltung vom Eigentlichen, von dem, worauf alles ankommt. Wenn er aber nichts anderes ist als ein Hindernis in der Entfaltung des religiösen Lebens, so ist es nicht zu rechtfertigen, daß die Bischöfe sich ihm zuwenden, wenn sie nicht und soweit sie nicht durch die Not dazu gezwungen werden.

Der Versuch, die Entwicklung des Bischofsamtes zur weltlichen Machtstellung aus dem von Gregor vertretenen Bischofsideal abzuleiten, muß an dieser im Grunde weltverneinenden Haltung Gregors scheitern.

Wenn man aber die Entwicklung, die der Episkopat im Mittelalter genommen hat, nicht aus Gregors Amtsideal als solchem erklären kann, so bleibt doch zu fragen, ob denn seine Ansichten so mißverstanden worden sind, daß man in ihnen eine Rechtfertigung der Entwicklung erblickt hätte. Die Frage ist nicht leicht in einem allgemein gültigen Sinne zu beantworten; immerhin dürften einige Fingerzeige möglich sein. Zunächst ist festzustellen, daß auch Köhler kein Zeugnis aufführt, das eine theologische Begründung der weltlichen Herrschaftsstellung der Bischöfe durch Gregors Amtsauffassung belegen könnte. Unter dem von ihm herangezogenen Material findet sich zwar eine Stelle aus der Vita Meinwerchi, die mit offensichtlich gregorianischem Vokabular den Reichsdienst Meinwerks anspricht: „ut exteriorum providentiam pro subiectorum necessitatibus supplendis non negligeret, regni negotiis, ut compelleretur, inservire cepit“.¹³³ Man wird annehmen dürfen, daß der Verfasser der Vita hier bewußt gregorianische termini anklingen ließ, aber eine ausdrückliche Berufung auf Gregor hat er vermieden. Eine solche wäre sachlich, von Gregors eigenem Verständnis der bischöflichen Amtspflichten her, an dieser Stelle nicht unmöglich gewesen; denn der Vita geht es garnicht darum, den Reichsdienst Meinwerks als solchen zu rechtfertigen, sondern die Sorge Meinwerks für sein Bistum hervorzuheben, da der Dienst für den König ihm nur Mittel zum Zweck war, Erwerbungen für das arme Paderborn zu machen. Eine Rechtfertigung der politischen Tätigkeit Meinwerks ist hier garnicht versucht worden. Mit Recht hebt Köhler auch hervor: „Es ist einfach die alte Verpflichtung des Bischofs, auch für die exteriora der Gläubigen zu sorgen,

¹³² ep. VII 26 (ebd. 471 f.).

¹³³ c. 12 (SS. rer. Germ. in us. schol. S. 20). Köhler S. 60.

mit der hier die politische Tätigkeit des Bischofs begründet wird“.¹³⁴ Die Sorge für die „*exteriora*“ wird hier aber auch im ursprünglichen und begrenzten Sinn der Armenfürsorge verstanden; denn der Reichsdienst ist nicht die Erfüllung dieser Verpflichtung, er bietet nach der Auffassung des Vitenschreibers durch den dafür erzielten Lohn nur die Möglichkeit, dieser Pflicht besser nachzukommen.

Auch die wenigen Stellen, in denen bei der Schilderung bischöflichen Lebens und Wirkens ausdrücklich auf Gregor Bezug genommen wird, sprechen nicht für ein Mißverständnis von Gregors zentralen Ansichten. Wenn etwa Wazo von Lüttich in den *Gesta episcoporum Leodiensium* im Hinblick auf seine geistliche Tätigkeit mit Gregor, in Bezug auf seine weltlichen Leistungen aber mit Makkabaeus verglichen wird,¹³⁵ so zeigt dies doch deutlich genug, daß der Verfasser der *Gesta* eine Begründung der politischen Stellung Wazos aus dem Amtsideal Gregors für unmöglich hielt.

Es kann auch noch auf eine andere Anwendung von Vorstellungen Gregors auf die Lebenswirklichkeit des Episkopats verwiesen werden, die allerdings noch vor der Ausbildung des „Reichsepiskopats“ liegt. Hinkmar von Reims, für den Gregors Wirksamkeit durch seine rechtlichen Vorschriften noch unmittelbare Gegenwart war, berichtet in „*De ordine palatii*“,¹³⁶ daß früher das Amt des königlichen Apokrisiars oft von einem Bischof ausgeübt worden sei; jetzt aber halte sich kein Bischof mehr für längere Zeit am königlichen Hofe auf, die Geschäfte des Apokrisiars führe nach dem Willen des Königs und mit Zustimmung der Bischöfe ein Priester oder Diakon, denn Gregor habe es den Bischöfen verboten, die „*praetoria*“ zu besuchen, „*quae nunc regia et usitatim palatia nominantur*“. Hier ist ep. X 4 nicht nur als unmittelbar geltendes Recht angesehen, sondern auch in der ihr zugrundeliegenden Absicht, die Bischöfe nicht ohne zwingenden Grund in weltliche Geschäfte hineinziehen zu lassen, verstanden worden.

Man wird aus diesen wenigen Stellen keine allgemeinen Forderungen für das Verständnis Gregors im Mittelalter ziehen dürfen; immerhin dürften sie hinlänglich deutlich machen, daß sein „hierarchisches Amtsideal“ nicht allgemein als die theologische Begründung für die weltliche Tätigkeit der Bischöfe und ihre spätere landesherrliche Stellung gegolten hat. Wenn es eine solche überhaupt je gegeben hat, wird man sie anderswo suchen müssen als in der Auffassung Gregors von den Pflichten eines Bischofs.

¹³⁴ Köhler S. 60 Anm. 49.

¹³⁵ *Gesta episcoporum Leodiensium* c. 56 (MG SS 7, S. 223 f.) Köhler S. 54.

¹³⁶ c. 14–15 (MG Capit. 2, S. 522 f.).

Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Viktor

Von Julius Gross

Hugo von St. Viktor (um 1096 – 11. Febr. 1141), einer der größten Gelehrten des 12. Jahrhunderts, Dogmatiker, Moralist und Mystiker in einer Person, ist auch der bedeutendste und einflußreichste Vertreter des Augustinismus in der Frühscholastik, was ihm den Ehrennamen eines „zweiten Augustinus“ eintrug.¹

Wahrscheinlich aus Sachsen stammend,² verbrachte Hugo den größten Teil seines Lebens lehrend und schreibend in dem 1108 von Wilhelm von Champeaux gegründeten Augustinerchorherrenstift St. Viktor zu Paris.

Gemessen an der Kürze seines Lebens hat Hugo ein Schrifttum von erstaunlichem Umfang hinterlassen.³ Dabei ist er keineswegs ein nur rezeptiver Kompilator wie etwa sein Zeitgenosse Honorius Augustodunensis. Gewiß, er entlehnt die Grundlagen seines Denkens und die Wesenselemente seiner Theologie dem großen Augustinus, von dem er rühmend sagt, er übertreffe an Geisteskraft und Wissen (*ingenio vel scientia*) alle übrigen Väter.⁴ Auch von andern Kirchenlehrern übernimmt er vieles, namentlich von Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla, Ambrosius und Hieronymus, freilich ohne seine Anleihen in der Regel als solche zu kennzeichnen oder genauere Quellenangaben zu machen. Doch ist unser Scholastiker sichtlich bemüht, das übernommene biblisch-patristische Gedankengut sich persönlich anzueignen, dialektisch zu verarbeiten und in ein zusammenhängendes System zu bringen, wobei er ein für seine Zeit beachtliches Maß von Selbständigkeit des Denkens und Besonnenheit im Urteil an den Tag legt.

Diese Qualitäten treten in Hugos Ur- und Erbsündenlehre besonders deutlich hervor. Zwar erweist er sich auch auf diesem Teilgebiet der theologischen

¹ Vgl. *J. de Ghellinck*: *Le Mouvement théologique au XIIe siècle*, 2e éd., Bruges usw., 1948, S. 185. Neuere Bibliographien über Hugo bei: *Heinr. Köster*: *Die Heilslehre des Hugo von Sankt-Viktor* (Diss. theol. Münster i. W.), Emsdetten, 1940, S. X–XXV. *Dionys. Lasić*: *Hugonis de S. V. Theologia perfectiva* (Stud. Anton. 7), Rom, 1956, S. XV–XXXIV. *Roger Baron*: *Science et sagesse chez Hugues de S. V.* (Thèse lettres), Paris, 1957, S. 231–63.

² Siehe *Robert Javelet*: Art. *Les Origines de Hugues de S.-V.* in *Rev. des sciences relig.* XXXIV, 1960, S. 74–83. *L. Ott* in *LThK* V², 518–19.

³ Kritische Listen der Werke Hugos in den soeben erwähnten Schriften von *Köster* (S. 2–5), *Lasić* (S. 17–32) und *Baron* (S. XXIV–XXVII). Das meiste bei *Migne PL* CLXXV–CLXXVII (mit vielen z. T. sinnstörenden Druckfehlern).

⁴ *Eruditio didascalica* IV, 14; *PL* CLXXVI, 786 D. – Über Hugos Bewertung und Verwertung der Kirchenväter siehe die gediegene Studie von *Ludw. Ott*: *Hugo von St. V. und die Kirchenväter in Divus Thomas* 27, 1949, 180–200, 293–332.

Anthropologie im wesentlichen als ein getreuer Schüler des Lehrers von Hippo. Doch scheut er sich nicht, in einigen keineswegs unwichtigen Punkten von letzterem abzuweichen, Abweichungen, die für die Entwicklung des theologischen Denkens aufschlußreich sind.

Von Hugos Schriften kommen hier vornehmlich in Betracht: Sein dogmatisches Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei*,⁵ eine, wenn auch nicht erschöpfende, so doch einigermaßen vollständige und systematische, frühere Arbeiten zusammenfassende Darstellung der Glaubenslehre, eine erste „Summa“ der Theologie, „die erste Dogmatik großen Stiles, die das Abendland hervorgebracht hat“.⁶ Der Dialog *De sacramentis legis naturalis et scriptae*,⁷ ein Abriß der Theologie für Anfänger. Die Abhandlungen *De arca Noe morali*⁸ und *De arca Noe mystica*,⁹ allegorisch-mystische Deutungen des biblischen Berichtes über die Arche Noes. Die von Dom Odon Lottin veröffentlichten *Quaestiones*,¹⁰ die hier wohl zum ersten Male ausgewertet werden.

Im Vergleich mit diesen Hauptquellen werfen Hugos übrige Schriften nur einen geringen Ertrag für unser Thema ab, der jedoch in unserer Darstellung ebenfalls berücksichtigt ist.¹¹

I

Aus der Erkenntnis heraus, daß Sündenfall und Erlösung nur dann geziemend dargelegt werden können, wenn man zuvor den Urstand des Menschen (*primam institutionem hominis*) richtig erfaßt und erklärt hat, legt der Viktoriner großen Wert darauf zu zeigen, wie der Mensch erschaffen und auf den Weg der Gerechtigkeit und Zucht (in *via iustitiae et disciplinae*) gestellt worden ist.¹²

Der Mensch, um dessentwillen die Welt gemacht, und zu deren Besitzer und Gebieter er bestellt wurde, ist aus reiner Liebe für Gott erschaffen worden, um ihm zu dienen und durch Teilhabe an ihm selig zu werden.¹³ „Gott schuf den Menschen aus einer doppelten Substanz: den Leib als Materie nahm er von der Erde; die Seele aber machte er ohne Materie aus nichts.“ Die Geistseele – „der vorzügliche Teil des Menschen oder besser der Mensch selbst (vel

⁵ PL CLXXVI, 173–618. Hier zitiert: *De sacr.* I (Buch), 1 (Teil), 1 (Kap.); 187 (Migne-Spalte).

⁶ Reinhold Seeberg: *Lehrb. d. Dogmengesch.* III⁵ (1953), S. 186. – *De sacr.* I, prol.; 183 nennt Hugo selber sein Werk eine *summa*.

⁷ PL CLXXVI, 17–42. Zitiert: *De sacr. leg.* mit Spaltenzahl.

⁸ Ebd.; 617–80. Zitiert: *De arca N. mor.* I (Buch), 1 (Kap.); 619 (Spalte).

⁹ Ebd.; 681–704. Zit.: *De arca N. myst.* I (Kap.); 681 (Spalte).

¹⁰ *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor* in *Rech. Théol. anc. et méd.* XXVI, 1959, S. 177–213. XXVII, 1960, S. 42–64. Zit. *Quaest.* 17; *Lottin* 195 (mit modernisierter Orthographie).

¹¹ Bei Zitaten aus Hugos übrigen Schriften ist jeweils auch der Migne-Band angegeben.

¹² *De sacr.* I prol. 3; 184 BC.

¹³ Ebd. I, 11, 1; 205–06; vi, 1, 6; 263 BC, 267 C. Vgl. *De sacr. leg.*; 20 C.

potius ipse homo)¹⁴ – ist als Beispiel ihrer zukünftigen Verbindung mit Gott „bis zur Gemeinschaft mit einem irdischen Leib erniedrigt“ und mit diesem „zu einer Gemeinschaft und Freundschaft“ verbunden worden.

In der Seele war Gottes Bild und Gleichnis: Bild ist sie gemäß ihrer Vernunft und Wahrheitserkenntnis; Gleichnis gemäß ihrer einheitlichen und einfachen Wesenheit sowie ihrer Liebe zur Tugend.¹⁵

Im Gegensatz zu Augustinus unterscheidet hier unser Magister zwischen Gottes Bild und Gleichnis im Menschen.¹⁶ Ersteres ist nach ihm etwas Naturgegebenes; die Gottähnlichkeit hingegen bald etwas Natürliches, bald etwas Ethisches, durch Gottesliebe erst Zu-erwerbendes.¹⁷ An andern Stellen wieder verwendet er beide Ausdrücke als gleichbedeutend.¹⁸

Ebenso wie der Bischof von Hippo sieht Hugo in der Seele, insofern als sie zugleich eine Einheit und eine Dreiheit von Macht, Weisheit und Liebe (potentia, sapientia, amor) oder von Gedächtnis, Vernunft und Willen (memoria, ratio, voluntas) ist, ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, das es dem Menschen ermöglicht, von der Selbsterkenntnis aus zur Erkenntnis des dreieinigen Gottes emporzusteigen.¹⁹

Sogar im Leibe, der doch als körperliche Natur Gottähnlichkeit nicht zu empfangen vermag,²⁰ entdeckt unser Scholastiker „eine Spur der Trinität (vestigium Trinitatis)“, insofern als in dem einen Körper diese drei sind: Gestalt, Form und Schönheit (figura, forma, pulchritudo).²¹

Gott „hat den Leib des ersten Menschen gesund und unversehrt (sanum et integrum) gemacht: Gesund, weil nichts Verwesliches in ihm war; unversehrt, weil ihm nichts zur Vollkommenheit fehlte“.²² Vor seinem Falle besaß Adam aus Gnade die leibliche Unsterblichkeit insofern, als in seinem von Natur sterblichen und verweslichen Leibe keinerlei Verwesung oder Schwäche war. Er besaß die erste Unsterblichkeit, das posse mori und das posse non mori, nicht aber schon die letzte oder endgültige Unsterblichkeit des non posse mori, die er erst noch erwerben sollte. Doch hätte ihn der Lebensbaum vor dem Tode und vor jeglichem Schaden (defectus) bewahrt.²³

Konnte in einem solchen Leibe die Konkupiszenz wohnen? Augustinus hatte dies energisch bestritten. Von den Pelagianern ließ er sich lediglich das

¹⁴ Vgl. ebd. II, 1, 11; 407 D: Quid magis est homo quam anima? – Über Hugos Seelenlehre siehe *Heinr. Ostler*: Die Psychologie des Hugo v. St. V. (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 1), Münster i. W., 1906.

¹⁵ Ebd. I, vi, 1; 263 C – 64 D.

¹⁶ Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon 7; PL CLXXV, 37 C unterscheidet Hugo zwischen imago und ad imaginem. Ebenso Quaest. 17; *Lottin* 196.

¹⁷ Vgl. Eruditio didascalica I, 9; PL CLXXVI, 747: (Homo) in hoc similis Deo est, quod sapiens et iustus est.

¹⁸ Beispielsw.: De sacr. I, iii, 6, 21; 219 A, 225; vi, 34; 284. De arca N. mor. II, 1; 635 A. III, 6; 651 D – 52 A. – Über die verschiedenen Bedeutungen von Bild und Gleichnis bei Hugo siehe *D. Lasić*, a.a.O., S. 94–105.

¹⁹ Ebd. I, iii, 21, 27–28, 30–31; 225, 228 D – 29 B, 230–32. Quaest. 18; *Lottin* 196.

²⁰ Ebd. I, vi, 2; 264 D.

²¹ Ebd. I, iii, 28, 31; 230, 232. Vgl. *D. Lasić*, a.a.O., S. 98–99.

²² Ebd. I, vii, 18; 295 A = De sacr. leg.; 26 C.

²³ Ebd. I, vi, 18, 21; 275–76 B, 283. Vgl. De sacr. leg.; 24 BC.

Zugeständnis abringen, daß es im Paradiese, falls dort eine Begattung ohne Geschlechtslust unmöglich gewesen wäre, höchstens eine dem Willen vollkommen gefügte Konkupiszenz gegeben hätte.²⁴

Hugos Schau der Menschennatur ist in diesem Punkte wirklichkeitsnäher. Er hält die Begierlichkeit für eine Folge der Sterblichkeit²⁵ und wie diese für etwas Natürliches,²⁶ „zu den Werken der Schöpfung Gehörendes“.²⁷ Doch meint auch er, im paradiesischen Adam sei der Leib mit allen seinen Gliedern und Regungen dem Geist vollkommen untertan gewesen, so daß im Paradiese die Begattung aus reiner geistiger Liebe ohne fleischliche Lust und Befleckung stattgefunden hätte.²⁸

Zusammen mit einer derart wunderbar ausgeglichenen Natur empfing der erste Mensch auch eine vollkommene Kenntnis aller sichtbaren Dinge, soweit er eine solche benötigte;²⁹ ferner die Erkenntnis seiner selbst, seines Wesens, seiner Aufgaben und Pflichten, nicht aber seiner Zukunft.³⁰ Ohne Zweifel besaß er auch Gotteserkenntnis; doch erkannte er seinen Schöpfer nicht etwa wie jetzt die Gläubigen als einen Abwesenden im Glauben, sondern „durch innere Eingebung (per internam inspirationem)“ als ein Wissender klarer „durch die Gegenwart der Schau (per praesentiam contemplationis)“, allerdings noch nicht „in der Vorzüglichkeit der Gottesschau (in excellentia contemplationis divinae)“, die ihm später durch Offenbarung (per subsequentem revelationem) als Lohn für seinen Gehorsam zuteil werden sollte.³¹

Hier führt unser Magister die Gottesschau Adams auf eine innere Erleuchtung, also auf ein besonderes Eingreifen Gottes zurück. Im allgemeinen schreibt er jedoch dem vernunftbegabten Geist auf Grund von dessen Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit Gott die natürliche Befähigung zur intuitiven Gottesschau zu.³² In seinem Hauptwerk führt er beispielsweise unter der Überschrift: „Von jener Erkenntnisart, kraft welcher der vernunftbegabte Geist in sich Gott sehen kann“, folgendes aus:

In dem konnte zunächst und vornehmlich der unsichtbare Gott... geschaut werden, was seinem Bild und Gleichnis näher und verwandter gemacht worden war. Das aber war die Vernunft und der sich der Vernunft bedienende Geist, wodurch er

²⁴ Über die augustinische Ur- und Erbsündenlehre siehe unsere Schrift: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, München, 1960, S. 257–376. Im folgenden zit.: Entstehungsgesch. mit Seitenzahl. Über Augustins Auffassung von der Entstehung der Konkupiszenz s. S. 296–97.

²⁵ De sac. I, vii, 31; 301 CD: concupiscentia effectus mortalitatis...

²⁶ Ebd.: concupiscentia naturalis appetitus sive affectus.

²⁷ De arca N. mor. IV, 8; 675 D: Concupiscentia pertinet ad opera conditionis... Vgl. 677 A.

²⁸ De sac. I, vi, 23; viii, 13; 277 B, 315 D – 16. Vgl. De arca N. mor. IV, 5; 670 D – 71 A.

²⁹ Ebd. I, ii, 13; 271 A.

³⁰ Ebd. 15; 272.

³¹ Ebd. 14; 271. 271 D ist statt si inobedientia zu lesen si in obedientia; ferner ille primus homo statt illae; invisibiliter statt visibiliter. Das Komma hinter homo ist fehl am Platze.

³² Vgl. Quaest. 17; Lottin 196.

nach der ersten Ähnlichkeit mit Gott gemacht worden war, auf daß er durch sich finden konnte jenen, durch den er gemacht worden war.³³

In seiner „Erklärung der Himmlischen Hierarchie des heiligen Dionysios“ verteidigt Hugo nachdrücklich die Möglichkeit einer unmittelbaren Gotteserkenntnis für reine vernünftige Geister (*rationales animi*) und begründet sie damit, daß die Gottheit „uns korrational, d. i. entsprechend und angemessen (*nobis corrationalis, id est congrua et apta*) ist“.³⁴

Eine solche Gottesschau erkennt Hugo in *De sacramentis* ausdrücklich dem Urmenschen zu, solange dieser in vollkommener Harmonie mit sich und seinem Schöpfer lebte und seinen Geist rein bewahrte:

Wer immer so geordnet ist, der ist des Sonnenlichtes würdig, so daß, falls der Geist nach oben erhoben, und das Verlangen auf Überirdisches gerichtet ist, das Licht der höchsten Wahrheit dem Betrachtenden erstrahlt, und er schon nicht mehr „durch einen Spiegel in rätselhafter Weise“ (I. Kor. XIII, 12), sondern die Wahrheit, wie sie in sich selber ist, erkennt und schmeckt (*in se ipsa ut est veritatem agnoscat et sapiat*).³⁵

An einer andern Stelle desselben Werkes, wo er vom Unterschied zwischen der Schau im Bilde und jener von Angesicht zu Angesicht handelt,³⁶ sagt Hugo vom ersten Menschen ausdrücklich, er sei durch die Schau des gegenwärtigen Gottes gestärkt (*visione praesentis Dei roboratus*) gewesen.³⁷

Vor der Sünde hatte Adam einen freien Willen. Es war dies „die erste Freiheit“, das Sündigen- und Nicht-sündigen-können (*posse peccare et posse non peccare*). Er konnte sich dem Guten zuwenden mit dem Beistand der Gnade, dem Bösen mit Gottes Zulassung, nicht Zwang.³⁸

Besaß der erste Mensch vor seinem Fall auch Tugenden? Er hatte, antwortet Hugo, natürliche Tugenden (*naturales virtutes*), d. h. „gute, gemäß der Gerechtigkeit seiner Natur geordnete, von Anbeginn in ihn hineingelegte Affekte, durch die er mittels eines natürlichen Verlangens (*naturali appetitu*) zum Guten und zur Gerechtigkeit hingezogen wurde“. Waren sie auch gut und lobenswert, so konnten diese natürlichen Tugenden doch nur natürliche Verdienste begründen. Ob Adam auch „Tugenden aus Gnade (*virtutes ex gratia oder secundum gratiam*)“ besaß, „die von einem guten, von göttlicher Liebe bewegten Willen hervorgebracht werden“, und daher „verdienen, über die Natur hinaus (*super naturam*) belohnt zu werden“, nämlich mit der

³³ De sacr. I, III, 6; 219 A: In eo primum et principaliter invisibilis Deus . . . videri poterat, quod illius imagini et similitudini proximum et cognatum magis factum erat. Hoc autem ipsa ratio erat et mens ratione utens quo ad primam similitudinem Dei facta erat, ut per se invenire posset eum, a quo facta erat. Vgl. In Pentateuch. 7; PL CLXXV, 37 C: Sicut imago rei cernitur in speculo, ita anima in sua ratione Deum cognoscere potest.

³⁴ Expositio in Hierarchiam coelestem S. Dionysii III; PL CLXXV, 954 C–56 A. Vgl. ebd. III; 976 A. VII; 1069 D: Jeder reine Geist (*animus*), ob von Menschen oder Engeln, kann Theodocos = Dei receptor sein.

³⁵ De sacr. I, I, 12; 196 D.

³⁶ Ebd. I, x, 9; 342–44 A.

³⁷ Ebd.; 344 A. Derselbe Ausdruck findet sich De sacr. leg.; 40 C. Siehe auch De arca N. mor. III, 5; IV, 5; 651 D–52 A, 671 A.

³⁸ Ebd. I, vi, 16; 272 CD. Vgl. ebd. 18, 29; 275 B, 282 A. Siehe hierzu *Augustin.*: De corr. et grat. XX, 33; PL XLIV, 936.

Gegenwart Gottes selber, wagt unser Magister mangels Autoritäts- oder Vernunftargumente nicht zu entscheiden. Zwar hatte Adam begonnen, seinen Schöpfer zu lieben; doch war diese Regung nicht lobenswert, weil nicht beharrlich.³⁹

Ist es aber denkbar, so fragt man sich unwillkürlich, daß Adam Gott schaute, wie Hugo annimmt, ohne zugleich in heißester Liebe zu diesem seinem höchsten Gut zu entbrennen? Schreibt Hugo nicht selber, Adam habe, solange er die urständliche Ordnung bewahrte, nur seinen Schöpfer geliebt und all sein Wollen und Handeln auf ihn bezogen, alles nur seinerwegen getan?⁴⁰ Lebte er da etwa nicht aus „einem guten, von göttlicher Liebe bewegten Willen“?

Kein Zweifel, unser Mystiker konnte sich Adams Gottesschau nicht ohne Gottesliebe vorstellen. Beide liegen jedoch für ihn im Bereich der gesunden und unversehrten Menschennatur, deren Höchstleistungen sie allerdings sind. Ihr Gegenstand, die Gottheit, ist zwar außer aller geschaffenen Natur, dennoch aber dem Menscheng Geist auf Grund von seiner Verwandtschaft mit ihr erreichbar als sein letztes Ziel, seine höchste, ihm geschuldete Seligkeit.⁴¹

Hieraus ergibt sich, daß Hugos Urstandslehre streng übernatürliche Elemente nicht aufweist. Die Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur oder Gnade im theologischen Sinn dieses Wortes war ihm übrigens unbekannt trotz mancher Ausdrücke, die nicht wenige Forscher zur gegenteiligen Annahme verleitet haben.⁴²

Auch der Bischof von Hippo kannte diese Unterscheidung nicht. Er hat jedoch angenommen, daß Adam „recht“, „in Gerechtigkeit und Heiligkeit“ erschaffen wurde,⁴³ also mit moralischen, ihm auf außernatürliche Weise verliehenen Tugenden. Anselm nannte diese göttliche Morgengabe Urgerechtigkeit (*originalis rectitudo*) und sah in deren schuldhaftem Mangel in den Neugeborenen das Wesen der Erbschuld.⁴⁴

Hugo dagegen hat die augustinische These von Adams Urgerechtigkeit nicht übernommen⁴⁵ und daher auch nicht die anselmianische Erbsündendefinition, die er übrigens nirgends erwähnt. Zwar gebraucht auch er gelegentlich den Ausdruck Urgerechtigkeit (*originalis iustitia*); er versteht aber darunter die Gerechtigkeit, die sich Adam und Eva durch ihren Gehorsam erst hätten erwerben müssen.⁴⁶

³⁹ Ebd. 17; 273–75.

⁴⁰ De arca N. mor. IV, 5; 670 CD.

⁴¹ De sacr. I, II, 1; 206 AB: Bonum in Creatore oder felicitatis homini debebatur.

⁴² Siehe hierzu H. Köster, a.a.O., S. 40–60. Nach Lasić besaß der paradiesische Adam übernatürliche Gerechtigkeit. Hugo schreibt er ab initio limpidissimam distinctionem inter ordinem naturae et ordinem gratiae zu (a.a.O., S. 142–46, 151–52).

⁴³ Augustin.: De Gen. ad litt. VI, xxiv, 35, 37; PL XXXIV, 353–54. De corr. et grat. XI, 31–32; PL XLIV, 935.

⁴⁴ Siehe unsern Aufsatz: Die Natur- und Erbsündenlehre Anselms v. C. in Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. XIII, 1961, S. 25–45.

⁴⁵ Nach De sacr. I, vii, 11, 15; 291–92, 293 D besaß Adam ursprünglich nur appetitum oder affectum iusti.

⁴⁶ Ebd. I, vi, 24; 277–78. Vgl. De sacr. leg.; 26 B, wo Hugo die Gerechtigkeit definiert: Mensura in appetitu commodi.

II

Der Wonnegarten des Paradieses war nämlich eine Tugendschule.⁴⁷ Hatte doch Gott dem Urmenschen zwei Gebote auferlegt: das Gebot der Natur und das Gebot der Zucht (*praeceptum naturae* – *praeceptum disciplinae*). Ersteres bezweckte die Bewahrung der Adam geschenkten zeitlichen Güter; letzteres, das Verbot vom Baume der Erkenntnis zu essen, sollte ihm Gelegenheit geben, sich durch seinen Gehorsam das höchste Gut zu verdienen, das ihm im Himmel bereitet war. Hätte er im Gehorsam ausgeharrt, so wäre er nach der von Gott vorherbestimmten Zeit ohne den Schmerz des Todes mit seiner ganzen Nachkommenschaft in den Himmel entrückt worden, um dort in der Gesellschaft der Engel ewig zu leben.⁴⁸

Gottes Auftrag gemäß hätte das erste Menschenpaar im Paradiese Kinder gezeugt. Diese wären in demselben Zustande zur Welt gekommen wie jetzt,⁴⁹ jedoch ohne Sünde.

Hugo teilt die Ansicht jener nicht, die da meinten, Adam würde, hätte er nicht gesündigt, „nur gute Söhne gezeugt“ haben, und keiner seiner Nachkommen wäre verdammt worden. Auch glaubt er nicht, daß letzteren Adams Gehorsam allein schon zum Verdienst würde genügt haben (*ad meritum sufficere debuisset*). Er möchte eher annehmen, daß Adams Nachkommen gleichfalls einer Prüfung unterworfen worden wären, und zwar mittels desselben Gebotes wie ihr Stammvater, und daß sodann die einzelnen jeweils nach ihren Verdiensten belohnt und verherrlicht worden wären.⁵⁰

Wer waren die Vertreter der von unserm Viktoriner abgelehnten These von einer automatischen Vererbung der Urgerechtigkeit? Wie üblich, nennt er keine Namen. Man wird jedoch kaum fehlgehen mit der Annahme, daß er an Anselm von Canterbury dachte, nach dem die Urgerechtigkeit „mit Notwendigkeit“ sich vererbt hätte.⁵¹

Der Teufel beneidete den Menschen, weil dieser durch Gehorsam dahin emporsteigen sollte, von wo er selber durch Hochmut herabgestürzt war. In Schlangengestalt nahte er sich dem Menschen, und zwar dem Weibe als dem schwächeren und weniger intelligenten Teile, und versuchte es mittels der Gaumenlust, der Ruhm- und Habsucht. Indem Eva am göttlichen Verbot zweifelte, „hat sie gewissermaßen die Schlechtigkeit eingeleitet (*secundum aliquid inchoavit malitiam*)“, die sie sodann durch das Essen vom verbotenen Baume und das ungeordnete Verlangen nach Gottähnlichkeit vollendete.⁵²

Eva glaubte dem Teufel und wurde verführt. Adam dagegen wurde nicht verführt, da er wußte, daß der Teufel log. Dennoch aß er den verbotenen Apfel aus Liebe zu seinem Weibe. Seine Sünde war also geringer als diejenige Evas.⁵³

⁴⁷ De vanitate mundi III; PL CLXXVII, 723 B.

⁴⁸ De sacr. leg.; 23–24 B. Vgl. De sacr. I, vi, 7; 268.

⁴⁹ De sacr. I, vi, 26; 278 D–80 B macht Hugo viele Worte, um die phantastische Vorstellung abzulehnen, im Paradiese wären Adams Sprößlinge bereits ausgewachsen zur Welt gekommen!

⁵⁰ Ebd. 24; 277–78.

⁵¹ Siehe unsern oben zitierten Aufsatz über Anselm S. 34.

⁵² De sacr. leg.; 24 D–26 C kombiniert mit De sacr. I, vii, 1–4, 15–16; 287–88, 294. Vgl. ebd. viii, 13; 316.

⁵³ De sacr. I, vii, 10; 290–91.

Den Straffolgen des Sündenfalles hat unser Magister keine eigene zusammenfassende Darstellung gewidmet. Er erwähnt beiläufig den Zorn und Fluch Gottes,⁵⁴ den Verlust des Paradieses⁵⁵ und der Gottesschau⁵⁶ sowie die Zwingherrschaft des Teufels.⁵⁷

Häufig und ausführlich handelt er dagegen – wir werden gleich sehen warum – von der dreifachen Strafe für den Hochmut, diese erste Schuld des Menschen, nämlich von der leiblichen Sterblichkeit, der fleischlichen Konkupiszenz und der Unwissenheit des Geistes. Die beiden letzteren sind zugleich Strafe und Schuld, erstere nur Strafe.⁵⁸

Der Ungehorsam des ersten Menschen hat von seiner ursprünglichen Gotteserkenntnis viel hinweggenommen⁵⁹ und auch seine sittliche Urteilskraft geschwächt.⁶⁰ Gelegentlich schreibt Hugo sogar, zur Strafe für den Hochmut des Menschen, sei „der Seele das Licht der Wahrheit entzogen worden (ab animo subtrahitur lumen veritatis)“.⁶¹

Besonders intensiv befaßt sich Hugo mit dem Problem der Konkupiszenz, das ja auch bei Augustinus eine beherrschende Rolle spielt. Wir wissen bereits, daß die Begierlichkeit schon in der ursprünglichen Menschennatur vorhanden, aber dem Willen vollkommen untertan war. Nach der Sünde entstand „im sterblichen Fleische aus der verdorbenen Sinnlichkeit der Schaden der Konkupiszenz“,⁶² und zwar als eine Folge der wirksam gewordenen Sterblichkeit oder Verweslichkeit.⁶³

Neben dieser natürlichen Erklärung findet sich bei unserm Autor auch die mythische Augustins, wonach die Glieder des Leibes, „um das dem Schöpfer angetane Unrecht zu rächen“, dem gegen Gott rebellierenden Geist den Gehorsam aufgesagt haben.⁶⁴

An derselben Stelle des Hauptwerkes nur wenige Zeilen weiter liest man, Gott habe als gerechte Vergeltung, „um den Ungehorsam offenkundig zu machen, im menschlichen Leibe ein Glied der Herrschaft der Seele entzogen, (das Glied), durch das die Nachkommenschaft im Fleische gesät werden sollte, auf daß alle durch dasselbe Gezeugten erkennen sollten, daß sie Söhne des Ungehorsams sind“ und „mit der Schuld des Ungehorsams geboren werden“. Gleichsam schon aus der Inschrift über der Pforte, durch die sie hindurchgehen, erkennen sie, woher sie kommen und wohin sie gehen.⁶⁵

⁵⁴ De sacr. leg.; 29 AB. De vanit. mundi III; 723 C.

⁵⁵ Ebd.; 33 A.

⁵⁶ De arca N. mor. IV, prol.; 619.

⁵⁷ De sacr. leg.; 29, 33 A. De sacr. I, VIII, 4, 11; 307–09, 312 A. De arca N. mor. III, 6; 653 D.

⁵⁸ De sacr. I, VIII, 1; 305 C. Vgl. ebd. VII, 31; 301.

⁵⁹ Ebd. I, VI, 14; 271 D.

⁶⁰ De arca N. mor. III, 6; 652.

⁶¹ De sacr. I, VII, 27; 298 D.

⁶² Ebd. I, VII, 34; 302–03: In carne igitur mortali ex sensualitate corrupta nascitur vitium concupiscentiae . . .

⁶³ Ebd. I, VII, 31; 301 C: concupiscentia effectus mortalitatis. Vgl. ebd. II, 1, 7; 391 B.

⁶⁴ Ebd. I, VIII, 13; 316 C. Vgl. ebd. VII, 17, 31; 294–95, 301. Quaest. 17; Lottin 196. Quaest. 56; Lottin 61–63. Zu Augustinus siehe Entstehungsgesch., S. 323–24.

⁶⁵ Ebd.; 316 CD. Vgl. ebd. I, VII, 27; 298 C–99 A.

Es sind sich widersprechende Erklärungen von der Entstehung der Konkupiszenz, die hier unser sonst nicht unkritischer Autor aneinanderreicht, ohne den geringsten Versuch eines Ausgleiches zu machen oder eine Auswahl zu treffen.

III

Strafe und Schuld der Ursünde gehen auf alle Adamskinder über:

Wann also das sterbliche Fleisch durch Beischlaf zur Zeugung von Nachkommenschaft in Konkupiszenz gesät wird, gehen auf das im Fleische zu gebärende Kind durch die Konkupiszenz über Strafe und Schuld (*poena et culpa*).⁶⁶

Es ist dies die Erbschuld, die „viele und schwierige Fragen“ aufwirft, hauptsächlich bezüglich ihres Wesens und ihrer Fortpflanzungsweise.⁶⁷

Die Existenz der Erbsünde zu beweisen, worauf Augustinus so viel Mühe und Zeit verwandte,⁶⁸ hält Hugo offenbar für überflüssig.

Ausdrücklich weist er auf die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks *originale peccatum* hin, der bald die aktuelle Sünde Adams bedeute – den hierfür passenderen Ausdruck *peccatum originis* scheint er nicht zu kennen – bald jenen Schaden (*vitium*), mit dem alle von Adam Gezeugten ins Dasein treten. Was für Adam etwas Aktuelles war, haben wir als etwas Ursprüngliches (*quod illi actuale fuit, originale habemus*), „weil in uns durch die bloße Geburt herabsteigt, was in ihm durch Tun war“, nämlich die – hier ausdrücklich Sünde genannte – Naturverderbnis. „Diese ursprüngliche Verderbnis (*Hanc originale corruptionem*) hat die zuerst verdorbene Natur auf die Nachkommenschaft übergeleitet: der Seele Unwissenheit, dem Fleische aber Konkupiszenz zur Verwesung bescherend“.⁶⁹

Hieraus ergibt sich die Wesensbestimmung der Erbschuld:

Frägt man, was die Erbsünde in uns sei, so versteht man darunter die Verderbnis oder den Fehl, den wir bei der Geburt übernommen durch die Unwissenheit im Geiste, durch die Konkupiszenz im Fleische.⁷⁰

Die vom Erstvater . . . ererbte Verderbnis wird als Makel der Erbsünde im Schaden der Ignoranz und der Konkupiszenz auf alle ausgedehnt.⁷¹

Kurz, die Erbsünde ist die von Adam her durch die Zeugung sich vererbende Naturverderbnis der Ignoranz und Konkupiszenz – mit andern Worten: die augustinische Natursünde.⁷² Daher Hugos besonderes Interesse für die Konkupiszenz.

Auf welche Weise wird nun die Erbsünde „von den Vätern auf die Söhne übergeleitet“, durch die Seele allein oder durch das Fleisch allein oder durch beide?

⁶⁶ Ebd. I, vii, 24; 297. Vgl. ebd. vi, 24; 277 C.

⁶⁷ Ebd. 25; 297–98.

⁶⁸ Siehe unsere Entstehungsgesch., S. 301–18.

⁶⁹ De sacr. I, vii, 26–27; 298–99.

⁷⁰ Ebd. 28; 299: Si quaeritur, quid sit originale peccatum in nobis, intelligitur corruptio sive vitium, quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne. Vgl. ebd. 31; 301 D.

⁷¹ Ebd. 35; 303 C: Quae corruptio, quia a primo parente . . . traducitur, originalis peccati macula (so lesen wir statt *maculam*) in vitio ignorantiae et concupiscentiae ad universos dilatatur.

⁷² Zur augustinischen Natursünde siehe Entstehungsgesch., S. 322–33.

Die Traduzianer, die Leib und Seele aus dem materiellen Samen entstehen lassen, nehmen letzteres an. Diese scheinbar einfachste Erklärung ist jedoch mit dem Traduzianismus zu verwerfen, weil einfache Naturen wie die Geisteseele sich nicht fortpflanzen. Es entspricht sowohl der Vernunft als auch dem katholischen Glauben besser anzunehmen, daß neue Seelen aus nichts erschaffen und täglich im Mutterschoße neu geformten Leibern eingegossen werden.⁷³

Sind aber die Seelen nicht aus dem Samen, und wird allein das Fleisch gesät, so „wird allein durch das Fleisch die Erbsünde übertragen“. Wie kann dies jedoch geschehen, und „wie wird die Seele jener Sünde, die durch das Fleisch allein in das Fleisch allein herabsteigt, teilhaftig“, wo doch das unbeseelte Fleisch Sünde nicht haben kann?⁷⁴

Das in Geschlechtslust (in concupiscentia) gesäte Fleisch „wird mit Sterblichkeit empfangen, mit der Notwendigkeit des Begehrens (cum necessitate concupiscendi) geboren“. In den Gezeugten ist die Ursache (causa) der Konkupiszenz, in den Neugeborenen diese selber. „Man darf also nicht meinen, die Säuglinge seien ohne Fehl (sine vitio), weil sie nicht begehren, da der Schaden der Konkupiszenz wurzelhaft in ihnen ist (radicitus vitium concupiscentiae in ipsis est), durch den sie später, wenn sie tätig werden, begehren.“⁷⁵

Ähnlich ist die Unwissenheit in den Neugeborenen ein Fehl, „weil sie später daran gehindert werden, die Wahrheit zu erkennen, wenn sie es sollten“.⁷⁶

Unwissenheit und Begierlichkeit wären demnach ursächlich oder wurzelhaft in den Leibern der Neugeborenen, aber nicht als eigentliche Sündenmakel, die nur in Seelen sein können. Wie können nun jene an sich sittlich indifferenten Gebrechen die rein erschaffenen Seelen beflecken?

Unser Viktoriner führt mehrere Erklärungen an.

Nach der ersten würde die Seele schon bei ihrer Eingießung in den Leib durch einen Willensakt schuldhafter Lust sich zuwenden (voluntate quadam ad delectationem culpae inclinari) – eine Theorie, die auch Honorius Augustodunensis erwähnt.⁷⁷ Hugo tut sie mit der treffenden Bemerkung ab, in diesem Falle würde die Seele einer aktuellen Sünde schuldig, nicht der Erbsünde.

Auch die zweite Erklärung, wonach die Seele zugleich zur Gemeinschaft mit einem Leibe und „zur Mitbefleckung mit dem leiblichen Fehl (ad contagium vitii corporalis)“ gezwungen wird, verwirft der Viktoriner, weil Zwang Schuld (reatus) ausschließt.

Nach Hugo besteht das Übel (malum), der Makel der Erbsünde in der Seele Neugeborener weder in bösem Wollen noch in schlechtem Tun – wozu sie ja noch unfähig sind – sondern darin, daß „sie ohne Gnadenhilfe weder Wahrheitserkenntnis zu empfangen, noch der Begierde des Fleisches zu widerstehen

⁷³ De sacr. I, VII, 29–30; 299–300. Ebd. I, 1, 5; 190 A – wie schon De sacr. leg.; 21 C – heißt es ohne Einschränkung, daß „täglich neue Seelen erschaffen werden“. Vgl. Erud. didasc. VII, 17; 825. – Siehe hierzu H. Ostler, a.a.O., S. 49–57.

⁷⁴ Ebd.; 301. Nach ebd. I, v, 25, vi, 4; 257, 265 CD kann Ungerechtigkeit nur im Willen sein.

⁷⁵ Ebd. 31; 301–02.

⁷⁶ Ebd., 32; 302.

⁷⁷ Honor. Augustodun.: Eluc. II, 14; PL CLXXII, 1145 A.

vermag“. Fragt man, mit welchem Recht diese allein aus der vom Schöpfer angeordneten Gemeinschaft mit dem Fleische resultierenden Mängel „der Seele angerechnet werden (qua iustitia animae imputentur)“, so antwortet Hugo, „die göttliche Gerechtigkeit sei hierin zwar untadelig, aber unbegreiflich“. ⁷⁸

Wenige Seiten vorher deutet Hugo eine ganz andere Erklärung an. Danach wäre „die Notwendigkeit des Begehrens Schuld, weil sie vom Willen kommt“, ⁷⁹ nämlich vom Willen des gemeinsamen Stammvaters. Es handelt sich zweifellos um eine Anspielung auf die Theorie, wonach in Adam alle waren und gesündigt haben. Während jedoch diese auf dem Artrealismus fußende Vorstellung bei Augustinus eine bedeutende Rolle spielt, ⁸⁰ scheint sie in Hugos Schrifttum sonst nirgends auf, vermutlich weil sie den von ihm konsequent vertretenen Erbsündenbegriff ausschließt.

Wie dem auch sei, die von unserm Viktoriner so gut wie ausschließlich vorgelegte Lösung des Erbsündenrätsels lautet: Ignoranz und Konkupiszenz, diese im sterblichen Fleische grundgelegte, mit dem Fleische durch die Geschlechtslust ⁸¹ sich vererbende, die rein erschaffene Seele bei ihrem gottgewollten Eintritt in den Leib infizierende Naturverderbnis, wird von Gott der Seele Ungetaufter zur Sünde, eben zur Erbsünde angerechnet. ⁸²

Es ist dies die augustinische Imputationslehre mit stärkerer Betonung der Ignoranz. Ebenso wie sein Meister unterscheidet Hugo zwischen der an sich sittlich indifferenten Naturverderbnis und ihrem Reat, d. i. dem ihr von Gott aufgeprägten Schuldcharakter. Letzterer wird durch das Bad der Wiedergeburt getilgt, während Unwissenheit und böse Lust zur Strafe (ad poenam) verbleiben.

Auf Grund von seiner Imputationslehre befindet sich jedoch Hugo in einem peinlichen Dilemma: Einerseits sieht er keine andere Möglichkeit, das Erbsündendogma einigermaßen einsichtig zu machen; andererseits ist er außerstande, die Anrechnung der Naturverderbnis zur Sünde seitens Gottes mit dessen Gerechtigkeit und Güte in Einklang zu bringen. Daher seine Flucht in das Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit.

IV

Die Unkenntnis des Guten (ignorantia boni) und der Hang zum Bösen (concupiscentia mali), diese Wesenselemente der Erbsünde, sind die Quelle aller sonstigen Übel.

Mit Ignoranz geschlagen hat die Geistseele das Licht der Wahrheit verloren (animus . . . ignorantia percussus lumen veritatis amisit). ⁸³ Sie ist nicht mehr imstande, „die reine, mit Irrtum unvermischte Wahrheit zu schöpfen“. ⁸⁴ Ohne

⁷⁸ De sacr. I, vii, 35; 303. Vgl. ebd. 36; 304 A: Es wäre gegen Gottes Güte, die Seelen „da zu plazieren, wo sie notwendigerweise schlecht würden“.

⁷⁹ Ebd. 20; 296 AB: Necessitas concupiscendi culpa est, quia a voluntate venit. Vgl. ebd. 23; 297 C. De sacr. leg.; 27 AB.

⁸⁰ Siehe Entstehungsgesch., S. 319–22.

⁸¹ Vgl. De arca N. myst. V; 690 A: in illa (concupiscentia) concipitur . . . homo.

⁸² Siehe noch De sacr. I, vii, 37; 304.

⁸³ Ebd. 31; 301 BC.

⁸⁵ Ebd. 35; 303 C.

⁸⁴ Ebd. 32; 302 BC.

⁸⁶ Ebd. I, iii, 31; 234 D.

den Beistand der Gnade kann sie Wahrheitserkenntnis nicht empfangen,⁸⁵ „den Weg der Wahrheit nicht sehen“.⁸⁶

Neben solchen radikalen Aussagen, die an das bekannte Augustinusbild erinnern, daß der Mensch aus eigenem nichts als Lüge hat,⁸⁷ finden sich jedoch bei Hugo auch zahlreiche andere, in denen nur von einer Minderung der Wahrheitserkenntnis infolge des Sündenfalls die Rede ist.⁸⁸ Die natürliche Fähigkeit, in sich und in den Geschöpfen Gott zu erkennen, ist dem gefallenen Menschen erhalten geblieben,⁸⁹ haben doch die heidnischen Philosophen zwischen Schöpfer und Schöpfung wohl unterschieden.⁹⁰ „Es lebt noch ein Funke natürlicher Vernunft (scintilla quaedam naturalis rationis) im Geiste des Menschen, durch den er zwischen Gut und Böse unterscheidet“, gemäß Röm. II.⁹¹

Zwiespältig ist auch Hugos Beurteilung der sittlichen Kraft des erbsündigen Menschen.

Die Übermacht der bösen Begierlichkeit wird von ihm in einer Weise betont, welche die Willensfreiheit auszuschließen scheint. Spricht er doch von der Notwendigkeit des Begehrens als von einer Schuld, vom Unvermögen des Menschen nicht zu sündigen – dem non posse non peccare.⁹² Ja, er schreibt sogar unumwunden, „der Mensch habe, als er sündigte, die Willensfreiheit verloren“.⁹³

Diesen von Augustinus übernommenen sittlichen Pessimismus⁹⁴ hat jedoch unser Scholastiker nicht nur nicht konsequent vertreten, sondern an vielen Stellen wesentlich abgeschwächt, ja gelegentlich ganz preisgegeben.

Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die von Lottin veröffentlichte *Quaestio* 19 „Über den freien Willen und die Gnade“.⁹⁵

Man liest dort, der Mensch habe „die Macht (potestas), das Böse zu meiden oder zu tun, ursprünglich (principaliter) ausschließlich von Gott; viel mehr noch die Macht, das Gute zu wollen oder zu tun“.

Hier scheint angedeutet zu sein, daß der freie sittliche Wille zwar eine Morgengabe des Schöpfers ist, jedoch, um sich betätigen zu können, der Mitwirkung Gottes bedarf, welche Mitwirkung man später concursus divinus generalis genannt hat. Einen solchen Konkurs scheint nämlich Hugo für alle geschöpfliche Entwicklung zu postulieren.⁹⁶

Dann heißt es in der *Quaestio* 19 weiter, „der Mensch besitzt aus der Willensfreiheit ein gewisses Vermögen, das Böse zu meiden, aber kein unbegrenz-

⁸⁷ Siehe Entstehungsgesch., S. 359.

⁸⁸ Beispielsweise: De sacr. I, vi, 14; 271 D. De arca N. mor. III, 6; 652 A–C. De vanit. mundi II; 716–17 A.

⁸⁹ Ebd. I, iii, 1–3, 9–11; 217–18, 219 C–20. Erud. didasc. VII, 1–19; 813–29.

⁹⁰ De sacr. leg.; 36 D. De sacr. I, x, 5; 334 D. Vgl. Erud. didasc. IV, 1; 777 C: In libris gentium multa de aeternitate Dei . . . satis probabili ratione scripta invenimus . . .

⁹¹ De arca N. myst. V; 689 AB. Vgl. D. Lasić, a.a.O., S. 157–69.

⁹² De sacr. I, vi, 16, 18; 272 C–73 B, 275 B.

⁹³ Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Jeremiae II; PL CLXXV, 272 A: homo libertatem arbitrii peccando perdidit.

⁹⁴ Siehe Entstehungsgesch., S. 347–54.

⁹⁵ Quaest. 19 [De libero arbitrio et gratia]; Lottin 198–99.

⁹⁶ Vgl. Erud. didasc. VII, 18; 826 B: quod sibi ipsi dare non potest initium, sibi ipsi dare non potest incrementum.

tes (quamdam potentiam vitandi malum ex libertate arbitrii habet, sed non omnimodam)“. Die durch die Sünde niedergedrückte und zum Bösen geneigte, schwache und träge, aus sich unwirksame (per se inefficax) Willensfreiheit vermag lediglich der dargebotenen „Gnade zuzustimmen und ihr anzuhängen und so mit Hilfe der Gnade die Ungerechtigkeit zu meiden“. Die Gnade muß jedoch das Wollen wecken und zum Handeln aufrufen.⁹⁷

Die zuvorkommende, den Willen weckende Gnade scheint von dem oben erwähnten allgemeinen Konkurs verschieden zu sein, da sie zugleich die Heilung der kranken Natur bewirkt – wohlgemerkt, deren Heilung, nicht deren Erhebung zu einer übernatürlichen Seins- und Tätigkeitsweise.⁹⁸

Weit davon entfernt, ganz verloren zu sein, ist demnach die sittliche Wahlfreiheit im natürlichen Menschen lediglich geschwächt.

Dieselbe Auffassung kommt in der von Lottin edierten 45. *Quaestio* zum Ausdruck. Dort heißt es übrigens ganz allgemein, „ein jeder habe von Natur einen Willen, welcher der Seele wesentlich ist (substantialis est animae) wie die Vernunft“.⁹⁹

In Übereinstimmung hiermit schreibt Hugo in *De arca Noe mystica*, daß ebenso wie die Vernunft auch der Wille zu „jenen Überbleibseln des Gutes der Natur (reliquiae illae naturalis boni) gehört, die im Menschen nach der Sünde zurückgeblieben sind. Denn das Gut der Natur konnte durch die Sünde im Menschen verdorben, nicht aber gänzlich zerstört werden (corrumpi potuit, exstingui omnino non potuit)“.¹⁰⁰

Es kann eben der Wille dem Menschen weder mit Gewalt noch durch irgendeine Schwäche (infirmitas) oder Unbill entrissen werden.¹⁰¹ Kein Wunder also, daß es selbst unter den Menschen des Naturgesetzes welche gab, die ihre Sitten und ihr Leben der natürlichen Vernunft gemäß eingerichtet, „eine gewisse Ehrbarkeit dieses Lebens (quamdam vitae huius honestatem)“ und „eine gewisse Form der Gerechtigkeit (quamdam formam iustitiae)“ verwirklicht haben,¹⁰² allerdings ohne dadurch ein anderes als ein menschliches Verdienst (meritum hominis) zu erwerben.¹⁰³ Ja, es gab von Anbeginn (ab initio) nicht nur Heilige, sondern sogar Christen.¹⁰⁴

Zusammenfassend darf man wohl feststellen, daß unser Viktoriner, trotz einer nicht selten zutage tretenden Neigung, mit Augustinus dem unerlösten Menschen Wahrheitserkenntnis und sittliche Wahlfreiheit abzusprechen, beides dem natürlichen Menschen grundsätzlich zuerkennt, wenn auch infolge der Erbschuld verdunkelt bzw. geschwächt.

⁹⁷ Vgl. *De arca N. mor.* IV, 3; 668 A.

⁹⁸ Vgl. ebd. Ferner *In Ecclesiasten hom.* XVI; PL CLXXV, 229 B.

⁹⁹ *Quaest.* 45 [*De voluntate, sola causa meriti*]; *Lottin* 52.

¹⁰⁰ *De arca N. myst.* V; 689 AB.

¹⁰¹ *De sacr.* II, xiv, 6; 560–61.

¹⁰² *De arca N. myst.* V; 689 D–90 A.

¹⁰³ *De sacr.* II, xiv, 12; 548 D. Nach *Quaest.* 40; *Lottin* 47, „entbehrt jegliche natürliche Tugend des Verdienstes; vielmehr hat sie Schuld (culpam)“.

¹⁰⁴ *De sacr. leg.*; 32 A, 37. *De arca N. myst.* III; 685.

Bezüglich der Willensfreiheit scheint Hugo allerdings „sich mit der bloßen Spontaneität zu begnügen“ und das Moment der Wahl zu übergehen.¹⁰⁵

Man findet es dann auch nicht weiter verwunderlich, wenn Hugo die augustinische Massa-damnata-Lehre zwar übernimmt,¹⁰⁶ sich jedoch scheut, alle sich daraus ergebenden Konsequenzen zu ziehen.

Gewiß, auch er lehrt, daß schon die bloße Erbschuld die Strafe ewiger Verdammnis nach zieht, allerdings die gelindeste (mitissima).¹⁰⁷ Er zögert aber, diese Lehre auf alle Neugeborenen anzuwenden.

Auf die Frage, ob unbeschnitten verstorbene israelitische Knäblein gerettet oder verdammt wurden (salvini fuerant an damnati), antwortet er ausweichend, dies müsse dem Urteile Gottes überlassen bleiben.¹⁰⁸

Zur Kindertaufe bemerkt unser Magister, die vorsorgliche Mutter Kirche wolle nicht, daß die Kindlein das Sakrament des Heiles entbehrten, „damit sie nicht etwa durch dessen Verzögerung vom Heile ausgeschlossen würden, falls sie ohne das Heilssakrament plötzlich aus diesem Leben scheiden sollten“. ¹⁰⁹

In einer seiner Miszellen präzisiert Hugo, was er unter dem hier erwähnten Ausschluß vom Heile versteht. Er schreibt dort:

Vielleicht ist man der Meinung, daß jene Strafe nicht die einzige sei für die, welche allein der Erbschuld wegen verdammt worden sind (Strafe, die darin besteht), daß sie von der Glorie der Seligkeit ausgeschlossen sind, sondern daß sie auch der Qual der Peinen unterworfen seien. Sollte es aber eine andere (Strafe) geben, so weiß ich nicht welche, noch wie sie beschaffen ist. Eines weiß ich, daß es eine große Strafe und ein großes Unglück ist, jenes Gut nicht zu besitzen, ohne das niemand glücklich sein kann . . . ¹¹⁰

Was der Viktoriner von Knäblein, die im Alten Bunde unbeschnitten gestorben sind, nicht zu behaupten wagt, das lehrt er – zweifellos auf Grund von Joh. III, 5 – mit Bestimmtheit von Kleinkindern, die im Neuen Bunde ungetauft abscheiden: sie sind verdammt, d. h. von der Himmelsseligkeit ausgeschlossen.

¹⁰⁵ H. Ostler, a.a.O., S. 168–71. O. hält die Summa sententiarum für ein Werk Hugos.

¹⁰⁶ Siehe u. a. De sacr. I, viii, 1; 305 C. Ebd. 7; 310 CD: damnationi debita . . . massa universitatis. II, 1, 5; 381: tota massa humanae naturae per peccatum corrupta. xiii, 12; 549 C: massa illa perditionis. De vanit. mundi III; 723 C: illa perditionis massa universitatis. II, 1, 5; 381: tota massa humanae naturae per peccatum corrupta.

¹⁰⁷ De sacr. II, xvii, 20; 605 D–06. Miscellanea I, 151; PL CLXXVI, 553 D–55 A. Quaest. 6; Lottin 187.

¹⁰⁸ De sacr. leg.; 42 B. Nach ebd.; 37 D–38 hat die Beschneidung im Alten Bunde die Erbsünde getilgt. Die Mädchen wurden durch Glauben und Opfer gerettet (42 AB).

¹⁰⁹ De sacr. II, vi, 9; 456 B: . . . ne forte ipsa dilatatione a salute alieni fierent.

¹¹⁰ Miscellanea I, 151; PL CLXXVII, 554 D–55 A: Sed forte non illa sola putetur esse poena eorum, qui pro originali tantum culpa damnati sunt, quod a gloria beatitudinis excluduntur, nisi etiam tormentorum cruciatibus afficiantur. Sed si alia est, quae, vel qualis est, nescio; unum scio, quod haec magna poena et magna miseria est, non habere bonum illud, sine quo nulli bene esse potest . . .

Hierin stimmt Hugo mit Augustinus überein. Es widerstrebt ihm aber, nach dem Vorgang seines Meisters diese Kindlein „zum Teufel ins ewige Feuer“ zu versetzen.¹¹¹

Mit andern Worten: Nach Hugo zieht die Erbsünde für sich allein schon die ewige Verdammnis (poena damni) nach sich; ob auch noch Sinnesstrafe (poena sensus), läßt er ebenso offen, wie die Fragen nach dem Aufenthaltsort und Zustande der verdammten Nur-Erbsünder.

V

Mit Entschiedenheit bekennt sich unser Scholastiker zur augustinischen Lehre von der Partikularität des göttlichen Heilswillens. Er tut dies nicht nur in beiläufigen Bemerkungen,¹¹² sondern in aller Ausführlichkeit in der von Lottin edierten *Quaestio* 16, einem Kommentar zu I. Tim. II, 4: „Der (Gott) will, daß alle Menschen selig werden“.

Hugo legt mehrere Erklärungen dieses an sich eindeutigen Verses vor, die jedoch alle auf dasselbe herauskommen.

In der ersten argumentiert er vom supralapsarischen Standpunkt aus etwa folgendermaßen: Aus dem ihm natürlichen Affekt der Barmherzigkeit „liebt der Schöpfer sein Geschöpf und kann es nicht hassen“. „Aus dem Affekt väterlicher Güte will er, daß alle gerettet werden (Ex paternae affectu clementiae vult omnes salvos fieri).“ Da es aber Menschen gibt, die seine Güte und Langmut mißbrauchen, ist er es seiner Gerechtigkeit schuldig, sie zu werfen.

Diese Auslegung erinnert an die berühmte Unterscheidung des Chrysostomos zwischen einem ersten und einem zweiten Heilswillen in Gott.¹¹³

Die zweite Erklärung ergänzt zunächst die erste durch die Bemerkung, die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens ergebe sich auch daraus, daß Gott aus reiner Barmherzigkeit dem Menschen bei dessen Erschaffung alles gegeben habe, was zu seinem Heile nötig war. Stillschweigend wechselt sodann unser Exeget vom supra- auf den infralapsarischen Standpunkt über und schreibt, das Erlösungswerk zeige gleichfalls mit Evidenz (evidentissime), daß Gott alle Menschen retten wolle, da dieses Werk zur Erlösung aller ausreiche.

Es handelt sich hier um die Schaffung objektiver Heilsmöglichkeiten, die zwar einen allgemeinen, aber bedingten Heilswillen in Gott voraussetzen. Entscheidend ist jedoch Gottes endgültiger Heilswille, den folgende vier Deutungen von „alle“ kennzeichnen, mit denen Hugo seine Exegese schließt, dem Leser die Qual der Wahl überlassend:

Oder: *alle*, d. i. einige aus dem Menschengeschlecht.

Oder: *alle*, falls sie selber wollen, sonst nicht.

Oder: *alle*, d. i. keinem fehlt er (Gott) zum Heile soviel an ihm liegt, keinen zwingt er zu irren, keinem verwehrt er den Weg des Heiles, vielmehr legt er ihn allen vor.

¹¹¹ *Augustin.*: Op. impf. III, 99; PL XLIV, 1333. S. Entstehungsgesch., S. 364–65.

¹¹² Beispielsw. De sacr. I, viii, 7; 310 CD. De arca N. mor. IV, 3; 667–68: qui omnes creavit, non omnes redimit, sed alios per misericordiam salvat, alios per iustitiam damnat. Igitur ea, quae ad reparationem hominis facta sunt, non ad omnes pertinent, sed ad eos tantum, qui salvi fiunt (667 C).

¹¹³ Siehe Entstehungsgesch., S. 189.

Oder: *alle*, nämlich die Zu-rettenden (*scilicet salvandos*), d. i.: wer immer gerettet wird, wird durch seinen (Gottes) Willen gerettet . . . Denn nur der Auserwählten Heil hat er von Ewigkeit vorherbestimmt, sodann zur vorherbestimmten Zeit es verwirklicht.¹¹⁴

Es sind dies Augustins wohlbekannte Umdeutungen des Paulustextes.¹¹⁵ Hugo macht sie sich im wesentlichen zu eigen und damit auch den augustini-schen Heilspartikularismus.

Aus der allgemeinen Masse des Verderbens liest die Gnade die einen zum Heile aus, die andern – sie bilden die Mehrheit – verläßt sie zur Verdammung.¹¹⁶ Dies ist die göttliche Prädestination bzw. Reprobation.

Die Prädestination „ist in Gott jene natürliche Güte Gottes (*illa naturalis benignitas Dei*), aus der er bereit ist, den Auserwählten seine Wohltaten zu erweisen, d. i. die erwählende Gnade (*gratia eligens*); in den Heiligen ist die Prädestination die Bereitstellung jener Gnade (*illius gratiae praeparatio*), die als erste das Herz zu Gott bekehrt und durch den Glauben geeignet macht, die übrigen Gaben der Tugenden zu empfangen, d. i. die Wirkungen der erwählenden Gnade (*effectus gratiae eligentis*)“.¹¹⁷

Nach dieser Definition schließt die Prädestination mit der aus sich wirk-samen Bekehrungsgnade und den durch sie bedingten Verdiensten zwangs-läufig das Vorherwissen ein. Anderwärts erscheint jedoch letzteres als der Auserwählung übergeordnet.

Nach *Quaestio* 6 beispielsweise „rettet oder verdammt Gott in seiner Präsenz (in *sua praesentia*) von Ewigkeit her. Retten oder verdammen in der Präsenz ist nichts anderes, als vorauswissen oder vorhersehen, wie eines jeden Wille sein wird, auf Grund dessen (*ex qua*) er gekrönt oder verdammt wird. Gott urteilt, ob einer gerettet oder verdammt werden soll nach dessen Werken (*Deus ex operibus suis aliquem iudicat salvandum vel damnandum*). Denn Gott verdammt niemand, bevor er sündigt, noch krönt er, bevor er richtet“.¹¹⁸

Hier sind Prädestination und Reprobation mit der Präsenz gleichge-setzt.¹¹⁹ Außerdem ist letztere als vom Handeln des Menschen abhängig hin-gestellt.

¹¹⁴ Quaest. 16 [De Dei voluntate salvifica]; *Lottin* 194–95. Siehe auch Quaest. 13 [De Dei voluntate]; *Lottin*, 194: vult omnes salvos fieri (I Tim. 2, 4), i. e. omnes salvandos velle facit per gratiam praevenientem.

¹¹⁵ *Augustin.*: Ep. CCXVII, 19; PL XXXIII, 985. *Enchir.* 103; PL XL, 280–81. *De spir. et litt.* 58; PL XLIV, 238. *Contra Jul.* IV, 44; PL XLIV, 760. *De corr. et grat.* 44; PL XLIV, 943.

¹¹⁶ *De sacr.* I, viii, 7; 310 CD. Vgl. *De arca N. myst.* V; 688–90: Die Gerechten waren zu allen Zeiten in der Minderheit. *De sacr.* I, v, 31; 261 B: in hominibus mali plures sunt quam boni.

¹¹⁷ Quaest. 7 [De Praedestinatione]; *Lottin* 188. Vgl. *Augustin.*: *De dono persever.* 35; PL XLV, 1014: Haec est praedestinatio sanctorum . . . : praesentia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ferner: *De praed. sanct.* 19; 974: praedestinatio est gratiae praeparatio.

¹¹⁸ Quaest. 6 [De Dei praesentia]; *Lottin* 187.

¹¹⁹ Vgl. *De arca N. mor.* III, 12; 613–14, wo die Prädestination mit Gottes Weisheit identifiziert ist.

Im Gegensatz hierzu lehnt Hugo in seinem Hauptwerk eine kausale Abhängigkeit des göttlichen Vorherwissens von den Geschöpfen grundsätzlich ab, weil es sonst den Anschein hätte, als sei das Geschöpf früher als der Schöpfer.¹²⁰

Im übrigen erstreckt sich die Präsenz nicht nur auf das, was Gott tun, sondern auch auf das, was er bloß zulassen wird. Die Prädestination dagegen hat nur das zum Gegenstand, was Gott tun will.¹²¹ Mit andern Worten: „Das Vorauswissen bezieht sich sowohl auf das Gute, als auch auf das Böse, die Prädestination nur auf das Gute“. So hat Gott, wie Ambrosius sagt, der Gottlosen Hölle, nicht aber deren Schuld (*culpam*) prädestiniert. Obwohl in Gott eins, sind daher Präsenz und Prädestination hinsichtlich ihres Gegenstandes verschieden.¹²²

Trotz gelegentlicher Bemerkungen, die anders klingen, dürfte unser Viktoriner im allgemeinen den augustinischen Prädestinationsbegriff vertreten, wonach der göttliche Ratschluß der Auserwählung absolut, d. h. vom Vorauswissen menschlicher Verdienste unabhängig ist, diese Präsenz vielmehr in sich enthält.

Die Prädestination ist ewig, unfehlbar und unabänderlich,¹²³ ohne jedoch die menschliche Freiheit aufzuheben.¹²⁴

Die gleichen Eigenschaften kommen auch der Reprobation zu. Hugo unterscheidet zwischen Schuld und Strafe der Verwerfung. Allein die Strafe ist von Gott vorherbestimmt; die Schuld dagegen von ihm lediglich zugelassen und vorausgesehen. Da jedoch die Schuld zugleich das Maß der Strafe ist, scheint die Reprobation, zum mindesten die Vorherbestimmung der Höhe der Sinnesstrafe, durch das Vorauswissen der Mißverdienste der Verworfenen bedingt zu sein. Eine solche Annahme verstößt aber gegen Hugos soeben erwähnten Grundsatz, daß Gottes Wissen nicht von Geschöpfen abhängig sein könne.

Wie vermag aber Gott die Sünden der Menschen – aller Menschen, auch die der Auserwählten – in sich selber vorzusehen? Diese später so heiß umstrittene Frage nach dem Erkenntnismittel (*medium in quo*) für die freien zukünftigen Handlungen scheint unser Magister nicht, oder doch nicht deutlich, gesehen zu haben.

Nebenbei bemerkt, nach Hugos Imputationslehre ist das Mittel, in dem Gott die Erbsünde und folglich auch die Verwerfung ungetauft sterbender Unmündiger voraussieht, der göttliche Ratschluß, durch welchen die Konkupiszenz Ungetauften zur Sünde angerechnet wird. Allerdings handelt es sich nicht um eine bloße Zulassung, sondern um ein positives göttliches Dekret.

Was die übrigen, also die aktuellen Sünden betrifft, scheint Hugo angenommen zu haben, daß sie Gott in seiner Zulassung (*permissio*), d. i. in seinem zulassenden Willen (*voluntas permittens*), voraussieht. Jedenfalls vertritt er die Ansicht, daß in diesem Willen das Böse enthalten sei, nicht weil Gott es wollte, sondern weil „er wollte, daß auch das Böse sei (*non voluit Deus malum, cum voluit, ut esset et malum*)“.¹²⁵ Gott will oder billigt nicht die böse

¹²⁰ De sacr. I, 11, 14; 212 B.

¹²¹ Ebd. 19, 21; 213–14.

¹²² De potestate et voluntate Dei; 840 C–42.

¹²³ Vgl. De sacr. leg.; 31 AB. De sacr. I, 1v, 23, 25; 244–45.

¹²⁴ De sacr. II, xiii, 12; 549–50.

¹²⁵ Ebd. I, 1v, 4–5; 235–36.

Absicht, aus der die Sünde hervorgeht, sondern lediglich das physische Sein des sündigen Aktes.¹²⁶

Ist nun die Zulassung, wodurch Gott das Sein der Sünde will, ist das Belassen der Verworfenen, insbesondere der Unmündigen unter ihnen, in der Masse des Verderbens ohne jegliche Heilsmöglichkeit, ist deren effektive Verdammung vereinbar mit Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte?

Dieses Problem hat natürlich auch Hugo beschäftigt. Daß er aber dessen tiefe Tragik nicht erfaßt, geschweige denn durchlitten hat, zeigt die „Lösung“, mit der er sich zufrieden gibt.

Den Schlüssel zur Lösung glaubt er in der unumschränkten Herrschermacht des Schöpfers gefunden zu haben.

So trägt er keinerlei Bedenken, die Verteilung der „aus einer Masse der verderblichen Natur (ex una massa corruptibilis naturae)“ hervorgegangenen Menschen auf Himmel und Hölle auf die gleiche Linie zu stellen mit der Verteilung der aus einem Ursprung hervorgegangenen Fische und Vögel auf Wasser und Luft, als wäre beides nur eine Machtfrage.¹²⁷

Aus der gleichen Geisteshaltung heraus bemüht sich unser Scholastiker in der oben erwähnten Miszelle I, 151 zu zeigen, daß Strafe auch ohne Schuld gerecht sein könne. Werden nicht, so argumentiert er, Tiere gestraft ohne Schuld? Beweisen nicht die Beispiele Jobs und des Blindgeborenen (Joh. IX), daß Gott, „wenn er will, ohne Schuld Strafe verhängen kann (Qui [Deus], cum vult, sine culpa poenam inferre potest)“?¹²⁸

Diese Vergleiche sind der eindrucksvollste Beweis dafür, daß Hugo sowohl in der Prädestination als auch in der Reprobation absolute, vom Vorauswissen menschlicher Verdienste bzw. Mißverdienste unabhängige Ratschlüsse Gottes gesehen, also die augustinische Lehre von der doppelten Prädestination übernommen hat.

Hugos Rechtfertigungsversuch dieser doppelten Vorherbestimmung läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Der absolute Herrscher Gott „kann ohne Ungerechtigkeit tun, was immer er will (sine iniustitia facere illi licet, quaecumque voluerit)“.¹²⁹

Auch dieser Versuch endet mit der Flucht in das Geheimnis des göttlichen Willens.

*

Unsere Untersuchung dürfte das eingangs Gesagte bestätigt haben, nämlich daß Hugo von St. Viktor, der führende Dogmatiker der Frühscholastik, seine Urstands- und Erbsündenlehre in der Hauptsache Augustinus entlehnt hat.

¹²⁶ Quaest. 13; Lottin 192–93. Vgl. In Eccles. hom. XIV; PL CLXXV, 216 D: Sine Deo operatur, quando opera iniquitatis operatur, quoniam peccata a Deo non sunt . . . In Hier. coel. IX; ebd. 1093 A: desertio boni est ad non esse et nihil, quod sine ipso (Deo) factum est . . .

¹²⁷ De sacr. I, 1, 27; 203.

¹²⁸ Misc. I, 151; PL CLXXVII, 553 D–54. Im Gegensatz hierzu hat Augustinus stets den Grundsatz vertreten, daß jedes Strafübel, um gerecht zu sein, Sündenschuld voraussetze. Siehe Entstehungsgesch., S. 305 ff.

¹²⁹ De sacr. I, viii, 9; 311 CD.

Um so bemerkenswerter sind seine Abweichungen von letzterem, die hier abschließend zusammengefaßt seien.

Während der Bischof von Hippo den ersten Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen sein läßt, schreibt ihm Hugo nur ein natürliches Verlangen nach Gerechtigkeit zu. Der Begriff einer Adam geschenkten und von ihm zu vererbenden Ungerechtigkeit, der sowohl der anselmianischen als auch der modernen katholischen Definition der Erbsünde zugrunde liegt, findet sich bei Hugo nicht.

Die Konkupiszenz spielt bei beiden Theologen eine kaum zu überschätzende Rolle. Der Viktoriner beurteilt sie jedoch realistischer als Augustinus, dem der Gedanke unerträglich ist, sie sei bereits im paradiesischen Adam vorhanden gewesen. Nach Hugo ist die Begierlichkeit eine natürliche Begleiterscheinung der Sterblichkeit. Als solche war sie von Anbeginn in Adam, aber gebunden, und wurde sie erst durch den Sündenfall entfesselt.

Die auf dem Artrealismus fußende augustinische Vorstellung, wonach in Adam alle seine Nachkommen waren und gesündigt haben, tritt bei unserm Magister so gut wie nie in Erscheinung.

Das Wesen der Erbschuld bestimmen beide in gleicher Weise als die von Adam her durch die Zeugung sich vererbende, von Gott Ungetauften zur Sünde angerechnete Naturverderbnis der Konkupiszenz und Ignoranz; nur betont der Schüler letztere stärker als der Meister.

Nicht selten scheint Hugo sich Augustins pessimistische These zu eigen zu machen, daß „niemand aus eigenem etwas anderes habe als Lüge und Sünde“. In Wirklichkeit billigt er dem unerlösten Menschen einen Rest von Wahrheits-erkenntnis und sittlicher Wahlfreiheit zu, allerdings eine durch Irrtum getrübbte Erkenntnis und einen durch Leidenschaften geschwächten freien Willen.

Die augustinische Massa-damnata-Lehre hat in Hugos Schrifttum ein deutliches Echo geweckt. Doch scheut sich der Viktoriner, diese Lehre auf Israelitenknäblein anzuwenden, die im Alten Bunde unbeschnitten gestorben sind. Neugeborene, die im Neuen Bunde ungetauft abscheiden, läßt er zwar der ewigen Verdammnis, d. i. dem Ausschluß von der Himmelsseligkeit verfallen, nicht aber der Höllenpein beim Teufel, wie der große Afrikaner lehrt.

Von letzterem übernimmt unser Scholastiker die partikularistischen Umdeutungen von I. Tim. II, 4, wonach der Heilswille des Erlösergottes auf die Auserwählten beschränkt ist. Dagegen schreibt er dem Schöpfergott einen allgemeinen, aber bedingten Heilswillen zu.

Folgerichtig vertritt Hugo gleichfalls die augustinische Lehre von der doppelten absoluten Prädestination, allerdings nicht ohne Schwankungen und Unklarheiten bezüglich des Verhältnisses der Reprobation zum göttlichen Vorauswissen.

Allen diesen Abweichungen und Sonderheiten liegt offensichtlich die – anscheinend unbewußte – Tendenz zugrunde, bei voller Wahrung der Kirchenlehre und der Autorität Augustins, die Härten des Augustinismus zu mildern.

Es ist die gleiche Tendenz, wie man sie bei vielen, wenn nicht den meisten frühmittelalterlichen Kirchenschriftstellern beobachten kann, und die zweifellos wesentlich dazu beigetragen hat, daß der augustinische Erbsündenbegriff schließlich fallen gelassen wurde.

Ohne es zu wollen, hat Hugo von St. Viktor diese Entwicklung gefördert.

Zwischen Rationalismus und Erweckung Zur Predigtlehre bei Claus Harms*

Von Dietrich Rössler

Claus Harms hat seine theologiegeschichtliche Bedeutung durch die 95 Thesen aus dem Jubiläumsjahr 1817 erlangt. Freilich wird das theologische Gewicht dieser Schrift nicht sehr hoch veranschlagt. Am schärfsten urteilt Ferdinand Christian Baur, der von den Thesen als von „theils offenbar falschen und halbahren, theils nur alltägliche Wahrheiten enthaltenden“ spricht;¹ auch Emanuel Hirsch nennt sie ein „naives Machwerk“;² und selbst wohlwollendere Gutachten könnten jedenfalls nicht begriffliche Klarheit oder theologische Tiefe an ihnen rühmen. Dennoch haben diese Thesen ihren Autor zu seiner Zeit bekannt gemacht und eine beträchtliche Wirkung ausgeübt. Sie konnten das, weil Harms sich mit ihnen in die vorderste Linie der theologischen Auseinandersetzung begab, die für ihn die Epoche bestimmte. Er trat mit den Thesen für einen lutherischen Standpunkt und entschieden gegen die Unionsbestrebungen auf, vor allem aber galt sein leidenschaftlicher Kampf dem Rationalismus. Hier hat die eigenwillige und scharf ironische Sprache der Schrift ihren Eindruck nicht verfehlt, und so ist, nach der Formulierung von Hirsch, „die Aufregung im Kampf des Supernaturalismus wider den Rationalismus (ist) durch Harms zweifellos gemehrt worden“.³

Harms sagt von sich selbst: „Sie kennen ja meinen Sprachgebrauch und daß ich ein Supernaturalist bin“.⁴ In der Tat ist diese Frontstellung ein wesentlicher und beständiger Gesichtspunkt in allen seinen Schriften. Sein Urteil ist radikal. Er schreibt: „Den Glauben, der bis 1817 im Lande herrschte, nennt der Supernaturalist a potiori parte und propter defectum principalium Unglauben“.⁵ Im Blick auf den grundsätzlichen Charakter dieser Polemik und vor allem auf ihre zentrale Stellung im theologischen Denken von Harms ist es erstaunlich und bemerkenswert, daß er sich, abgesehen von den Thesen selbst und den kleineren Schriften in ihrem unmittelbaren Gefolge, nie wieder zu fundamentalen und dogmatischen Fragen geäußert hat. Er hat vielmehr nach 1819 ausschließlich Predigten und Schriften praktisch-theologischen Inhalts veröffentlicht, und sein Hauptwerk ist die Pastoraltheologie

* Habilitationsvortrag, gehalten am 3. November 1960 in Göttingen.

¹ Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, 1862, S. 165.

² Geschichte der neuern evangelischen Theologie, V, S. 85 f.

³ ebd. S. 86.

⁴ Ausgewählte Schriften und Predigten, hg. von Peter Meinhold, 1955, II, S. 24.

⁵ ebd.

geworden. Vor allem an dieser Pastoraltheologie wird die auffallende Distanzierung von aller Grundlagenproblematik deutlich. Sie ist entschieden mehr als die vergleichbaren zeitgenössischen Werke etwa von Gräffe oder Köster⁶ auf die reine pastorale Praxis beschränkt; in ihrem Predigtkapitel wird die Differenz zur theoretischen Homiletik immer wieder nachdrücklich betont, und Alfred Niebergall stellt mit Recht fest, daß hier zwar „für die Predigt sehr praktische und handgreifliche Ratschläge“ gegeben werden, daß aber eine „Darstellung des Wesens der Predigt“ fehle.⁷ Läßt sich dieser Verzicht auf die Erörterung theologischer Grundfragen genauer verstehen? Steht hinter den gewiß vorhandenen, erkennbaren und unerkennbaren äußeren Gründen ein innerer, ein theologischer Grund für diese literarische Beschränkung auf die pastorale Praxis? Diese von der Gestalt des Harms'schen Werkes aufgegebene Frage wird bei einer Erörterung seiner Predigtlehre jedenfalls mit zu beachten sein.

Harms hat zu späterer Zeit, 1833, einen Vortrag veröffentlicht, der seinem Thema nach unmittelbar das homiletische Grundproblem aufgreift: „Mit Zungen!! lieben Brüder, mit Zungen reden“.⁸ Indessen liegt auch hier das ganze Gewicht auf höchst praktischen Fragen. Äußerungen systematisch-homiletischer Art sind darin selten, und der größere Abschnitt der Schrift ist zudem von einer kritischen Sichtung der zeitgenössischen Predigt bestimmt. Dennoch wird die Frage nach dem Grundanliegen im Harms'schen Verständnis der Predigt bei dieser Schrift einzusetzen haben.

Als Prediger hat Harms bis heute großes, wenn auch zumeist nicht uneingeschränktes Lob gefunden. Schon Carl Georg Heinrich Lentz, der zeitgenössische Historiker der Homiletik, rühmt an Harms, daß er „die alte lutherische Bibel im Herzen“ habe und ein ungewöhnliches Geschick, „zu individualisieren, die Zuhörer zu eigener Geistesthätigkeit anzuregen, den Stachel in ihre Brust zu drücken, die schwache Seite des menschlichen Herzens zu belauschen und den Sünder zu entlarven“.⁹ Allerdings findet Lentz auch, daß die Harms'sche Originalität zuweilen ins Kuriose übergehe, aber die Hochschätzung überwiegt. Die weiteren Darstellungen der Predigt und ihrer Geschichte liegen bis zur Gegenwart sachlich ganz auf der Linie dieses ersten Urteils. So heben etwa Sack,¹⁰ von Zezschwitz¹¹ und A. Niebergall¹² die Kraft des Evangeliums, die gläubige Orthodoxie und die von Luther bestimmte Haltung in den Harms'schen Predigten hervor, während Striebitz,¹³ Lehmann¹⁴ und Hering¹⁵ deren Originalität, echte Popularität und Volksgemäßheit

⁶ J. F. C. Gräffe, *Die Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange*, 1803; F. B. Köster, *Lehrbuch der Pastoral-Wissenschaft*, 1827.

⁷ A. Niebergall, *Die Geschichte der christlichen Predigt*, *Leiturgia* II, 1955, S. 331.

⁸ *Ausgewählte Schriften*, II S. 386–399.

⁹ *Geschichte der christlichen Homiletik*, 1839, II, S. 256.

¹⁰ *Geschichte der Predigt in der deutschen evangelischen Kirche*, 1866, S. 334.

¹¹ in: *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, ed. Zöckler, 1885², IV, S. 351.

¹² aaO.

¹³ *Zur Geschichte der Predigt in der ev. Kirche*, 1875, S. 45 f.

¹⁴ *Geschichte der christlichen Predigt*, 1904, S. 129.

¹⁵ *Die Lehre von der Predigt*, 1905, S. 215.

betonen. Nebe gibt seiner ausführlichen Darstellung gleichsam die Überschrift „ein Prediger von Gottes Gnaden“,¹⁶ und Rothe nennt ihn einen „vollendeten Prediger“. ¹⁷ Harms hat also seinen festen und bedeutenden Platz in der Geschichte der evangelischen Predigt. Als Theoretiker der Homiletik wird er indessen kaum genannt. Die vorher erwähnte relative Sparsamkeit seiner Äußerungen in dieser Hinsicht läßt das durchaus begründet erscheinen. Es konnte auf kaum mehr als auf eben den Aufsatz von 1833 zurückgegriffen werden, und wo das geschah,¹⁸ schien sich im Grunde nur zu bestätigen, was bereits Lentz festgestellt hatte: Harms erkannte „in den homiletischen Regeln Fesseln, die sein Genius verschmähte“. ¹⁹

In der Tat deutet der Harms'sche Vortrag für den Barkauer Predigerverein durch seinen Titel: „Mit Zungen!! lieben Brüder, mit Zungen reden!“ mehr auf einen geistlichen Appell als auf eine homiletische Grundlegung hin. Jedoch soll die Überschrift nur ausdrücken, worin Harms das Wesen der Predigt sieht: Sie ist Inspirationswirkung. Wer durch den Heiligen Geist predigt, der „predigt, wie ich nenne, mit Zungen“. ²⁰ Dieser Satz ist die eigentliche These der Schrift. Predigt als influxus spiritus sancti ist für Harms das grundlegende homiletische Prinzip, das er auch an anderen Stellen nachdrücklich betont hat. ²¹ Eine Entfaltung dieses Prinzips wird in einer Aufzählung von sieben Punkten gegeben. Sie lauten, nur unwesentlich gekürzt, folgendermaßen: „Das Erste: Ein heiliger Ernst muß mich begleiten an mein Werk . . . Das Zweite: Ein Kommen der Gedanken, da sie mehr gefunden als gesucht erscheinen . . . Das Dritte: Die Erbauung meiner selbst zuvor . . . Das Vierte: Wenn meine Hervorbringung, nachdem die Gedanken bei mir zum Ausdruck gekommen sind, mir erscheint als zum geringsten Teil meine eigene, weiser wie ich bin, höher wie mein dermaliger Stand noch ist, und mehr Göttliches enthaltend, als zur Zeit in meiner eigenen Seele liegt. Das Fünfte: Wenn sich solches auf dem christlichen Gebiete zuträgt, wenn es Hervorbringungen sind, die zu ihrem Woher oder Wohin die christliche, im Neuen Testament enthaltene Heilsordnung haben . . . Das Sechste: Mein Wort muß bei den Hörern einen Anklang finden; wofern keinen, gar keinen, so würd ich fürchten, im Irrtum über mich und meine Rede zu sein – und das Siebente: Eine größere Zahl von Hörern, die Menge, wo eine ist, muß sich spalten, teils das Wort für ein unverständliches und unannehmliches erklären unter Hohn und Spott, teils Freude daran haben und äußern, ihren eigenen Ausdruck darin findend, als ihnen aus dem Herzen gesprochen, wohl bekannt und doch nicht ohne Fremdheit, oft gehört und doch nicht ohne Neuheit, jeden einzelnen treffend, und doch an alle gerichtet . . .“ ²²

In diesen sieben Sätzen also sollte das angedeutete Grundprinzip seine Entfaltung finden. Der Charakter des Zufälligen hinsichtlich ihrer Zusammen-

¹⁶ Zur Geschichte der Predigt, 1879, III, S. 71.

¹⁷ Geschichte der Predigt, hg. v. Trümpelmann, 1881, S. 478.

¹⁸ Vgl. z. B. Nebe, von Zezschwitz; Rothe, aaO.

¹⁹ aaO.

²⁰ Ausgewählte Schriften, II, S. 395.

²¹ Vgl. z. B. Die Bergrede des Herrn, 21 Predigten, 1841, Vorrede.

²² Ausgewählte Schriften, II, S. 395.

stellung und Abfolge ist dabei kaum zu übersehen, eine erkennbare Ordnung oder Anordnung scheint gänzlich zu fehlen. Jedoch weisen diese Sätze offenkundig eine gemeinsame Grundtendenz auf. Sie konvergieren auf eine Aussage hin, die man auf die Formel bringen könnte: Predigtlehre ist Lehre von der Erfahrung des Predigers. Es ist das Erstaunliche an diesen sieben Sätzen, die den theologischen Kern der Schrift bilden, daß in ihnen gänzlich von jeder doktrinalen Bestimmung der Predigt abgesehen wird zugunsten einer ausschließlichen Thematisierung der Erfahrung. Dieser Sachverhalt ist keineswegs zufällig, vielmehr wird die Distinktion mit bewußter Konsequenz durchgeführt. Eine „verstandfeste Definition“ zu geben von dem, was der influxus spiritus sancti sei, ist unmöglich: „denn es ist dieser influxus ein factum, eine Erlebung, kenntlich und verständlich allein, wann er als ein factum erscheint und von jemandem selbst erlebt wird“.²³ Von solcher Erfahrung kann nur in Form ihrer Beschreibung gesprochen werden. Die sieben Punkte werden deshalb folgerichtig als Versuch einer „Deskription“ eingeführt, „wie ich zu geben vermag aus meinen selteneren und schwächeren Erlebens dieser Art“.²⁴ Sie werden also ausdrücklich als Erfahrungsbericht charakterisiert, und entsprechend tragen die aufgeführten Einzelpunkte ausschließlich die Züge realen Erlebens. Sie spiegeln Eindrücke wider, Stimmungen, Widerfahrnisse, Handlungen, und das in skizzenhafter Andeutung, die zwar nicht größere gedankliche und begriffliche Klärung, wohl aber direkte lebendige Anschauung vermittelt.

Mit der zeitgenössischen Schulhomiletik lassen sich diese Ausführungen allerdings nicht in Verbindung bringen. Das Urteil von Lentz, nach dem der Harms'sche Genius die homiletischen Fesseln verschmäh, müßte, gälte es diesem Ansatz, noch freundlich genannt werden. Deutlichere Beziehungen scheinen vielmehr zwischen Harms und der Erweckungsbewegung zu bestehen. Auch hier findet sich ja der souveräne Verzicht auf die Lehre und lehrmäßige Erfassung der Homiletik und der allein wichtige Grundsatz von der Unmittelbarkeit des Predigers zum Text. So hat denn auch Tholuck in mehrfacher Hinsicht auf die Harms'schen Ausführungen zurückgegriffen und deren Gültigkeit nachdrücklich betont.²⁵ Jedoch ist es schwer, wenn nicht ganz unmöglich, über die Ähnlichkeit in der Grundstimmung hinaus solche Beziehungen zu erfassen, zumal systematische Explikationen zu diesem Gegenstand auf beiden Seiten selten sind.

Die Erfahrung des Predigers also ist das Thema der Harms'schen Predigtlehre. Für ihr genaueres Verständnis wird es notwendig sein, zunächst den hier vorliegenden Begriff von Erfahrung näher ins Auge zu fassen. Es liegt nahe, bei Harms einen Standpunkt zu vermuten, der vom Wesen der Inspiration als einem transzendenten Geschehen aus in der Differenz zur allgemeinen menschlichen Erfahrung die Kriterien geistlichen Erlebens formulierte. Das ist nicht der Fall. Die „Deskription“, die Harms gibt, kennzeichnet vielmehr

²³ ebd.

²⁴ ebd.

²⁵ Predigten, Neue Ausgabe, I, 1841, S. XIX ff, XLIX.

eine unmittelbar und allgemein zugängliche Realität, die im ganzen wie im einzelnen die Züge bekannter menschlicher Erfahrungsweisen trägt. Das factum, das den Prediger bestimmt, steht in direkter Analogie zu anderen das menschliche Leben bestimmenden facten. Es ist, sagt Harms, „eine Erlebung, kenntlich und verständlich allein, wann er als ein factum erscheint und von jemandem selbst erlebt wird. Dessen wir mehrere kennen, z. B. die Liebe“.²⁶ Die Erfahrung des Predigers vollzieht sich im Umkreis von Erfahrung überhaupt. Sie bildet nicht als eigenem Streben unerreichbares Postulat die Bedingung wahrer Predigt; ihre Darstellung hat vielmehr das im faktischen Erleben des Predigers Aufweisbare zum Gegenstand. Harms gibt in der Tat die bloße Deskription eines Geschehens, das zudem durch die formale Analogie, in die er die Erfahrung der Inspiration und die der Liebe setzt, aller prinzipiellen Besonderheit entkleidet wird. Das für Form und Inhalt dieser Darstellung maßgebende Interesse kommt deutlich zum Ausdruck. Es ist das Interesse an der Wirklichkeit.

Jedoch scheinen die sieben Sätze des Berichts gerade mit dieser Grundtendenz recht isoliert im Kontext zu stehen, und zwar vor allem im Vergleich mit dem vorausgehenden Abschnitt. Hier wird mit unüberbietbarem Pathos auf die Notwendigkeit der Erleuchtung durch den Heiligen Geist hingewiesen: „Feld, Baum, Quelle ist der Geist, der Heilige Geist, und wer durch ihn predigt, der predigt, wie ich meine, predigt, wie ich nenne, mit Zungen“.²⁷ Der influxus spiritus sancti ist der alleinige Grund der Predigt. In geradezu schroffem Gegensatz dazu stellt dann die „Deskription“ Einzelzüge zusammen, die, jeder für sich, eine Fülle alltäglicher menschlicher Erlebnisse kennzeichnen könnten. Der heilige Ernst, das Kommen der Gedanken, die Begeisterung, aber auch das Echo und die Reaktion der Zuhörer, – all das ist durch nichts vom Erleben eines bürgerlichen Redners unterschieden. Das Christliche kommt innerhalb der Beschreibung nur beiläufig zu Wort: „Wenn sich solches auf dem christlichen Gebiete zuträgt“. Es sind also bewußt allgemeine Strukturen, die hier beschrieben werden, und der erwähnte Gegensatz läßt sich nur so verstehen, daß Harms den Heiligen Geist in der Weise wirksam sieht, in der sich menschliche Erfahrung überhaupt vollzieht. Der Prediger ist allein dadurch Prediger des Evangeliums, daß seine Hervorbringungen „zu ihrem Woher oder Wohin die christliche, im Neuen Testament enthaltene Heilsordnung haben“, – eine Voraussetzung, die Harms nicht diskutiert, und die er offenbar bei selbstverständlich für erfüllt ansieht. Weil die Erfahrung des Predigers, gerade als Prediger des Evangeliums, im übrigen von den Gegebenheiten bestimmt wird, die menschliche Erfahrung überhaupt prägen, richtet sich das Interesse mit innerer Notwendigkeit auf diese Erfahrungswirklichkeit schlechthin. In ihrem Wesen, nicht in der Besonderheit geistlicher Erfahrung, liegt es, daß sie sich der systematischen „verstandfesten Definition“ entzieht und gleichsam nur im Bericht ausgesagt werden kann. Sofern aber die Predigtlehre solche Erfahrung zum Thema hat, wird damit unmittelbar der Begriff einer systematischen Homiletik problematisiert: Die „Er-

²⁶ Ausgewählte Schriften, II, S. 395.

²⁷ ebd.

lebung“, die als ein „factum“ in Erscheinung tritt, könnte darin nicht zur Sprache kommen. Die homiletische Darstellung muß deshalb die Gestalt der von Harms gegebenen „Deskription“ annehmen. Aus eigener Erfahrung erwachsen, kann sie nur wieder in Erfahrung akzeptiert und verstanden werden. Ihr Ausdruck bleibt unvollkommen und, wie Harms nachdrücklich betont, der Ergänzung durch andere offen.²⁸

Die grundlegende Bedeutung der Hinsicht auf den Prediger hat indessen zur Folge, daß für die Harms'sche Predigtlehre eine Fragestellung besondere Relevanz gewinnt, der bereits in der „Deskription“ einiger Raum gewidmet wurde: Das Verhältnis der Predigt zur Gemeinde. Die Reaktion der Zuhörer hat innerhalb der Erfahrung des Predigers erhebliches Gewicht. Mag dabei jener Satz, der im Anschluß an Acta 2 ein zwiespältiges Echo fordert, mehr subjektiven als allgemeingültigen Charakter haben, so ist für Harms doch die Rücksicht auf Bedürfnis und Anspruch der Gemeinde konstitutives Element der Predigt. Er bringt das unter der Frage nach dem Inhalt der zeitgenössischen Predigt im ersten, kritischen Abschnitt seines Aufsatzes zum Ausdruck, und zwar an Hand einer Revue von Predigtthemen Franz Volkmar Reinhards. Harms gibt eine Aufzählung solcher Themen und versieht sie mit kritischen Bemerkungen. Er schreibt: „Am ersten und zweiten Pfingsttage: ‚Über die Erhebung zum Unsichtbaren, welche das christliche Pfingstfest gewährt‘ (‚Aufschwung zum Ewigen‘ – ist eine ganze Predigtsammlung eines andern betitelt). Wer begehrt das zu wissen? ‚Zum Unsichtbaren‘, ist es ein Neutrum oder Masculinum? Das Neutrum ist es, die unsichtbare Welt, viel zu weit und zu unbemessen für einen pfingstfeiernden Christen! 1. Trin.: ‚Von den Mitteln, durch welche wir die Hoffnung eines künftigen Lebens in uns erhalten und stärken sollen‘, das bieten wir Christen? Unsterblichkeitsbeweise und Hoffungsgründe? – ‚Über das Antworten mit der Tat‘ 17. Trin., wie speziell und herausgepreßt! . . . Am 3. Bußtag: ‚Wieviel bei dem gegenwärtigen Zustande des Vaterlandes auf die Überzeugung ankomme, die Grundlage eines wahren Volksglückes sei wahre Frömmigkeit‘. Ob jemand das in Zweifel stelle? Ich meine, ob von Kirchgängern jemand? Sogar von der Redaktion eines politischen öffentlichen Blattes, weiß ich, ist ein Aufsatz ähnlichen Inhalts mit den Worten zurückgewiesen: ‚Das versteht sich ja von selbst‘. – Weihnachten: ‚Das Geburtsfest Jesu, ein Fest der Aussöhnung mit der menschlichen Natur‘, herausgeholt aus dem Worte: ‚und den Menschen ein Wohlgefallen‘. Ein Aussöhnungsfest, wenn es noch ein Feindschaftsfest wäre in Gemäßheit Kol. 3, 5: ‚So tötet nun eure Glieder, die auf Erden sind!‘ Und wo findet sich ‚ein Unwille, ein Abscheu, ein Widerwille‘ gegen die menschliche Natur, der ‚zu heben‘ ist? häufig genug unter den Kirchgängern und am Weihnachtsfeste, daß darüber zu predigen ist?“²⁹

Diese ironisch-kritischen Bemerkungen zu den Predigtthemen Reinhards sind insgesamt geleitet von der Frage nach der wirklichen geistig-religiösen Situation der Zuhörerschaft. In positiver Wendung müßten die Einzelfragen des Predigers lauten: Was begehrt die Gemeinde zu wissen? Wessen bedarf

²⁸ ebd. S. 396.

²⁹ ebd. S. 389.

sie, etwa zum Pfingstfest? Was kann und soll die Predigt ihr bieten? Was interessiert sie? Was ist ihr wichtig? Wo liegen tatsächlich ihre Fragen und ihre Probleme? Ein solcher Katalog für den Gebrauch des Predigers macht deutlich, daß die Predigt nach Harms'schem Verständnis wesentlich an den in der Gemeinde faktisch vorhandenen Vorstellungen, Gedanken, Interessen und Problemen orientiert sein muß. Sie scheint, nimmt man diese Fragen beim Wort, geradezu dialogischen Charakter zu gewinnen. Der Zuhörer wird zum Partner, der seinen „eigenen Ausdruck“ in der Predigt wiederfindet, als sei sie ihm „aus dem Herzen gesprochen“.

Selbst in scheinbar ganz äußerlichen Fragen ist für Harms Bedürfnis und Vermögen seiner Zuhörerschaft von größtem Gewicht. Gerade in der Pastoraltheologie kommt dieser Gesichtspunkt immer wieder zu Wort. Charakteristisch ist dafür ein Abschnitt aus der Besprechung von Partition und Exordium: „Von ihm, vom Volke habe ich es zum Teil hergenommen, daß ich seit Jahren keine Predigt mehr halte, bei deren Anfang, bei deren ersten Worten in den Hörern die Frage aufkommen kann: Warum fängt der Prediger nun wohl eben so an? Ich schlage einen Band von „Reinhardts Predigten“ auf, 1810 dritten Trinitatis, fängt an: „Es ist eine merkwürdige, viel zu wenig erwogene Eigenheit aller evangelischen Wahrheiten, m. Z., daß sie nicht bloß Gegenstände des Glaubens, sondern auch Prüfungsmittel der menschlichen Gesinnungen sind“. Was bringt ihn darauf, eben darauf? Was will er damit sagen? fragt es in dem Zuhörer.“³⁰

Selbst in vergleichsweise peripheren Fragen sollte also die Anlage der Predigt von der Rücksicht auf die Gemeinde bestimmt sein. Diesen Grundsatz der Orientierung an der Wirklichkeit, an dem, was der Prediger zu leisten imstande ist und an dem, was die Situation der Zuhörerschaft erforderlich macht, hat Harms in den eigenen Predigten nachdrücklich befolgt. Ein bezeichnendes Beispiel dafür bietet seine berühmt gewordene Predigt „Der Krieg nach dem Kriege, oder: die Bekämpfung einheimischer Landesfeinde“, gehalten am Sonntag Sexagesimae 1814 in Lunden.³¹ Der Predigt liegt kein Text zugrunde. Ihr Anlaß waren die offenbar beklagenswerten Zustände in der staatlichen und Finanzverwaltung und in der Beamtenschaft, die auch nach dem Friedensschluß von 1814 kein Ende nahmen. Die Predigt, die mehrfach gedruckt wurde, war von großer Wirkung und hatte für Harms ein offizielles Verfahren zur Folge, das aber zu seinen Gunsten ausging. Im ganzen hat sie offenbar nicht wenig zur Behebung der Übelstände beigetragen.

Für den hier zu erörternden Zusammenhang liegt ein Hinweis bereits in der Tatsache, daß Harms eine solche Predigt überhaupt gehalten hat. Er nimmt in den einleitenden Sätzen selbst dazu Stellung: „Allein, immer kann ich noch nicht wieder über solche Wahrheiten reden, die zu jeder Zeit können ausgelegt werden, weil sie mit der Zeit in keiner Verbindung stehn; wie

³⁰ Pastoraltheologie, Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 5, 1888, S. 79. – Vgl. ferner S. 34, 36, 50, 52, 54, 57, 61, 67, 69, 71, 82.

³¹ Im Blick auf den Aufsatz von 1833 entstammt diese Predigt einem früheren theologischen Stadium von Harms. Jedoch kann auf die Probleme seiner theologischen Entwicklung hier nicht eingegangen werden.

nötig, wie heilsam auch diese und jene sei, fürcht ich doch, keine Aufmerksamkeit bei euch zu finden, indem die Zeit und was sie angeht, so mächtig alle Herzen ergriffen hat, daß sie uns zwingt gleichsam, an sie zu denken, zu reden von ihr“.³² Die Gemeinde bestimmt diese Predigt, die Leiden und Probleme der Stunde sind ihr Anlaß und Inhalt. Der erste Teil gibt eine ausführliche Beschreibung der „einheimischen Landesfeinde“: Es sind die, „die ihre Hände ausstrecken nach dem Gut des Landes“, die, „die ihre Schultern entziehen der Last des Landes“ und die, „die ihre Augen vor beidem zutun“.³³ Harms versteht nun die Aufgabe der Predigt angesichts dieser Zustände nicht in einem kurzschlüssigen, etwa sogenannten „seelsorgerlichen“ Sinne, nicht weltabgewandt-erwecklich mit Begriffen wie „Jammertal“, „Hoffnung“ und „Ausharren“. Er sieht sich und die Gemeinde im Krieg gegen diese Landesfeinde, und er betrachtet es als sein Amt, seiner Zuhörerschaft ihre Waffen vor Augen zu führen, Waffen für einen höchst praktischen, realen Gebrauch. „Ihr habt Waffen von dreierlei Art, nämlich das bessere Beispiel, das freie Urteil und die gerichtliche Klage“.³⁴ Dieser Appell an die christliche Tugend, an den Mut zur offenen Rede und an die staatliche Wahrung des Rechts kann in der Tat kaum konkreter, drastischer und wirklichkeitsnäher gefaßt werden, als es hier geschieht. Harms hält die Dringlichkeit dieses Appells offenbar für so groß, daß er daneben nichts anderes erwähnt. Jeder Hinweis auf die Kraft des Gebets, den man nach dem Gesamtbild der Harms'schen Theologie gewiß hätte erwarten dürfen,³⁵ fehlt hier. Die wirkliche Situation der Gemeinde und die Erfordernisse des praktischen Lebens bilden das einzige Richtmaß dieser Predigt.

Die Bedeutung der Wirklichkeit für die Homiletik kommt bei Harms noch in einem anderen Gedankenkreis zur Sprache. Schon mit den Thesen und besonders seit der Schrift „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist“³⁶ von 1819 wendet Harms sich leidenschaftlich gegen das Verständnis der Predigt als Vermittlung von Kenntnis und Wissen. In dem Aufsatz von 1833 schreibt er: „Auf das Gebiet des Wissens sind wir nun einmal mit unseren Vorträgen gesetzt; belehren, Kenntnisse mitteilen in mehrfältiger Art, nämlich Kenntnisse erweitern, Kenntnisse berichtigen, an Kenntnisse erinnern, das ist infolge der tollen, alle Religion auf den Kopf stellenden Regel „durch den Verstand zum Herzen“ unser Werk geworden. Was die Menschen glauben und tun sollen, worin etwas bestehe und nicht bestehe, wovor man sich zu hüten, wonach man zu streben habe, was uns dazu antreiben solle, dabei bewahren, darin fördern, aus welchen Gründen, welche Ursachen wir haben, – hierauf läuft es allezeit hinaus, was wir predigen, also immer auf ein zu Beachtendes, zu Beherzigendes, immer auf Kenntnisse“.³⁷ Dieser pauschalen Kritik an der zeitgenössischen Predigt mit dem Primat von Belehrung und Verstand stellt

³² Ausgewählte Schriften, II, S. 287.

³³ Ausgewählte Schriften, II, S. 288.

³⁴ ebd. S. 290.

³⁵ Pastoraltheologie, Bibliothek theologischer Klassiker, 5, S. 23.

³⁶ Ausgewählte Schriften, I, S. 301–370.

³⁷ ebd. II, S. 387 f.

Harms die Unmittelbarkeit des Herzens entgegen: „Wir müssen mehr unser Herz als unseren Kopf, wie man sich ausdrückt, in die Weiche legen“.³⁸ Im Vorwort zur Sommerpostille heißt es: „Das Herz hat aber seinen eigenen Verstand und seinen eigenen Vortrag, – in welchem die Regeln der Logik weder befolgt noch übertreten werden. Les larmes decident mieux que les reflexions“,³⁹ und in der Schrift von 1819 steht der Satz: „Da ist zwischen Verstand und Herz eine große Kluft befestigt, über die man nicht wegkommt, es helfe uns denn Gott“.⁴⁰ Das Ziel dieser Polemik ist immer wieder die radikale Kritik an dem Grundsatz „durch den Verstand zum Herzen“. Freilich ist Harms darin mit seinen Gegnern ganz einig, daß das „Herz“ das Zentrum und entscheidende Organ der Religion darstelle, und daß also die Predigt immer auf das Herz hin gerichtet sein müsse. Indessen bestreitet er a limine, daß solcher Zugang zum Herzen durch Verstand und Kenntnis vermittelt werden könnte. Der Grund für diese Auffassung liegt offenbar in einem anderen Verständnis von Religion. Das Religiöse ist für Harms ein Bereich gänzlicher Ursprünglichkeit, bestimmt von eigenen, wenngleich methodisch unfäßbaren Gesetzen, der nicht allein von der Vernunft, sondern prinzipiell nicht methodisch vermittelt werden kann, der vielmehr durch seine Unmittelbarkeit wesentlich bestimmt ist. „So wenig als bei Kindern ist bei Erwachsenen die Vernunft das Organ der Religion. Durch den Verstand zum Herzen; was vom Herzen geht, das geht auch wieder zum Herzen; der Prediger muß den ganzen Menschen ergreifen“.⁴¹ In diesem Satz deutet sich bereits an, was Harms später ausdrücklich formuliert. Die Unmittelbarkeit der Religion hat ihre Begründung und zugleich ihren schärfsten Ausdruck in ihrer Identität mit dem „Leben“. Im Aufsatz von 1833 heißt es: „Das wenigste an der Religion ist Lehre, das meiste ist, oder richtiger gesagt, sie selbst ist Leben“.⁴² So wenig wie das Leben selbst kann Religion durch die Vernunft vermittelt werden. Die lebendige Wirklichkeit der Religion ist allein in freier Ursprünglichkeit zugänglich. Der Kern des Vorwurfs, den Harms seinen Gegnern macht, ist also der, daß sie bereits mit dem Versuch einer methodischen Vermittlung den Zugang zu Leben und Religion verstellen. Der Rationalismus, wie er sich für Harms auf den Kanzeln darstellt, bleibt allen Versicherungen zum Trotz ohne Bezug zur Wirklichkeit des Lebens und der Religion. In diesen Gedanken ist der Einfluß von Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘, deren Lektüre Harms selbst als den Wendepunkt seiner theologischen Existenz bezeichnet,⁴³ deutlich spürbar. Indessen wird damit auf der anderen Seite die Wirklichkeit selbst, im Gegensatz zur Frage ihrer möglichen vernünftigen Vermittlung, für Harms höchst bedeutungsvoll. Es legt sich entscheidendes Gewicht auf den Versuch, dieser Wirklichkeit unmittelbar gewiß zu werden und solcher Gewißheit Ausdruck zu verschaffen. Vom Herzen zum Herzen hat das Prinzip zu lauten.

³⁸ ebd. II, S. 398.

³⁹ Sommerpostille, I, 1811, S. VII f.

⁴⁰ Ausgewählte Schriften, I, S. 349.

⁴¹ ebd. S. 346.

⁴³ ebd. I, S. 79 ff.

⁴² ebd. II, S. 388.

In diesem Zusammenhang steht für Harms offenbar das Problem der Sprache. Die Häufigkeit, Intensität und Mannigfaltigkeit seiner Behandlung dieses Problems sind nur verständlich, wenn darin der Versuch gesehen wird, die Religion als Leben in der ihr allein gemäßen Weise und in ganzer Unmittelbarkeit darzustellen. Fast könnte man sagen, das Problem der Predigt sei für Harms das Problem der Sprache. Der Aufsatz von 1833 besteht zum großen Teil aus Reflexionen über die Sprache, kritisch im ersten und darstellend im zweiten Abschnitt. Harms läßt auf die „Deskription“, die er der Erfahrung des Predigers widmet, eine Erörterung der Predigtsprache direkt folgen: „Nachdem ich diese Beschreibung hinter mir habe, wohl oder wenig oder mißlungen, atme ich freier und wie ein eigentlich schon Fertiger füge ich nur hinzu, wie sich diese Idee darstelle ihrer Natur nach, welche Sprache die Rede mit Zungen führen werde“.⁴⁴ In der Sprache kommt, ihrer Natur nach, die Idee der Predigt zur Darstellung, gewinnt sie Wirklichkeit, Leben und Gestalt. Und obwohl Harms diese Erörterung als nicht wesensnotwendige Zufügung einführt, ist ihr sachliches Gewicht erheblich. Denn es könnte sein, daß die Erneuerung der Predigt durch die Erneuerung ihrer Sprache zu bewirken wäre: „ob wir vielleicht durch die Aneignung einer solchen Sprache möchten der Sache selbst teilhaftig werden“.⁴⁵ So gilt es, diese neue Sprache zu suchen: Unsere Herde „verläuft sich, sie kommt um, wenn wir nicht auf eine andere, nähendere, zusammenhaltendere Redeweise ausgehen, die zu erfinden oder zu entdecken“.⁴⁶ Freilich weiß Harms sehr wohl zwischen idealem Postulat und realer Möglichkeit zu unterscheiden. Er bietet wiederum eine Reihe ganz auf die Praxis sich richtender Ratschläge,⁴⁷ und in der Bemühung liegt schon der Erfolg: „Bis wir des Redens mit Zungen zu reden mächtig sind, lassen Sie uns mit gutem Fleiß uns üben, daß wir in angegebener Weise, was wir dann haben gegenwärtig, ausdrücken lernen“.⁴⁸

Das Verständnis der Religion als Wirklichkeit, als Leben motiviert weiterhin das Interesse am Alltag, an der geschichtlichen Situation, an den konkreten Fragen und Aufgaben handgreiflicher Praxis. Im Einzelereignis, im Erlebnis des Umgangs, im Horizont der eigenen Welt wird das Leben direkt greifbar und seine Darstellung möglich. Es könnte sein, daß dieser Zusammenhang eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage gibt, warum Harms sein Interesse so auffallend auf die Behandlung pastoraltheologischer Praxis konzentriert. Sein Verständnis der Religion läßt Harms die theoretische Theologie unvollkommen erscheinen gerade an dem Punkt, an dem das Leben und also das pastorale Amt beginnt. „Dogmatik, Moral, Exegese, Kirchengeschichte, werden diese vier meinen Wagen ziehen? habe ich genug an ihnen? werden sie mich nach allen den Stätten bringen, da ich zu tun habe, auf der Kanzel, am Altar, Taufstein, im Beichtstuhl, an Krankenbetten, Gräbern usw.“⁴⁹ An der Schwelle der eigentlichen geistlichen Tätigkeit beginnt die Pastoraltheologie und übernimmt Anleitung und Führung in der Wirklichkeit: „Wie greif ich dieses Werk an? In ganz andere Verhältnisse werde ich

⁴⁴ ebd. II, S. 396.

⁴⁶ ebd. II, S. 399.

⁴⁸ ebd. II, S. 397.

⁴⁵ ebd.

⁴⁷ ebd. II, S. 396 f.

⁴⁹ ebd. II, S. 30.

treten, mit Oben und mit Untergebenen werd ich zu tun haben, mit Menschen, die so verschieden sind nach Stand, Bildung, Vermögen, Lebensalter, Bedürfnis, unter denen, an denen soll ich arbeiten nach bestimmten Vorschriften, die ich lange nicht alle kenne, und nach Vorschriften, die ich mir wohl erst selber werde zu machen haben; wie gewinne ich die Widerstrebenden? Wie bewahre ich die Gewonnenen und die sich vertrauensvoll mir hingeben? Klein war meine bisherige Welt, bald wird eine große Welt auf mich einströmen und einströmen; wie benutze ich, was in derselben meine Absichten fördern kann? Wie überwinde ich das Hindernde? Wie verhalte, wie halte ich selber mich, mich, an den wieder sich Andre, weiß nicht, wie viele, sich halten sollen? – Wonach mit solchen Fragen gefragt wird, was von dem begehrt wird, der so fragt, das ist – was wir so nennen – die Pastoraltheologie⁵⁰. Wie keine andere theologische Disziplin hat also die Pastoraltheologie mit der Wirklichkeit, mit Religion und Leben zu tun. Es wäre nur konsequent, wenn dieses Verständnis von Religion und Wirklichkeit die Gestalt des Harmschen Werkes bestimmt hätte.

Die hier sich abzeichnende Problematisierung der theoretischen Theologie kommt naturgemäß besonders in der Homiletik zum Ausdruck. Die Predigt als die Weise, in der die Religion am unmittelbarsten zur Darstellung kommt, kann, dem Religionsbegriff zufolge, nur schwerlich in definitorischer, systematisch-doktrinaler Form wesensmäßig bestimmt werden. Sie ist deshalb sachgerecht von der Erfahrung des Predigers her zu beschreiben, eine Darstellung, in der das zufällige Detail dann notwendig dominiert. Die Problematisierung einer prinzipiellen Homiletik im zeitgenössischen Sinne zeigt Harms durch eine Reihe von negativen Thesen an, die er an den Anfang des Predigtkapitels in der Pastoraltheologie stellt: „Die Predigt hat keine göttliche Einsetzung, hat kein geheiligtetes Altertum, hat ihresgleichen nicht im bisherigen Juden- und Heidentum, hat keine Allgemeinheit, entspricht keinem wesentlichen Bedürfnis, hat kein Vermögen, allgemein zu befriedigen, ist an dem Verfall des Christentums nicht unschuldig“.⁵¹ Diese Thesen, im nächsten Satz wieder halb zurückgenommen, scheinen ganz beziehungslos im Kontext zu stehen. Harms erklärt sie nicht und kommt nirgends wieder auf sie zurück. Indessen geben sie mit der von ihm geübten Schärfe der Fragwürdigkeit Ausdruck, die er offenbar in homiletischen Sätzen derartig allgemeiner und spekulativer Art sieht. In ihrem Zusammenhang haben sie jedenfalls den Erfolg, daß der Leser die folgenden pastoraltheologischen Erörterungen nicht mehr als bloße Zusätze von relativem, pragmatischem Wert zu einer das Wesentliche abschließenden theoretischen Homiletik verstehen kann. Die pastoraltheologische Predigtlehre hat es zumindest auch mit dem Wesen der Predigt zu tun, ob weniger, ob mehr, bleibt wie das Gesamtverhältnis zur homiletischen Theorie bei Harms offen. Für ihn ist die Predigt unmittelbarer Ausdruck der religiösen Wirklichkeit, und diesen Ausdruck zu bilden und zu gestalten ist ihm erste und letzte Aufgabe.

⁵⁰ ebd.

⁵¹ ebd. II, S. 33.

Mit dieser Grundtendenz ist freilich der Gesamtumkreis des Harms'schen Verständnisses der Predigt noch nicht beschrieben. Eine Zusammenstellung seiner überall verstreuten Äußerungen würde ein höchst farbiges und vielschichtiges Bild ergeben, dessen Einzelzüge keineswegs aufeinander abgestimmt wären, und das von Rissen, Unstimmigkeiten und Widersprüchen durchzogen bliebe. Harms ist dem äußeren Anlaß, wo er sich ihm ergab, gefolgt, um auf einzelne Fragen einzugehen. Er hat eine Predigt gehalten: „Wie die Bibel sich zur Predigt stelle“, ⁵² er hat im Vorwort zur Sommerpostille über die Begriffe „populär“ und „mystisch“ in homiletischem Verständnis gehandelt, ⁵³ und er hat seiner Auslegung der Bergpredigt eine Erörterung über das „Wort Gottes“ vorangestellt. ⁵⁴ Aber auch die weiteren Abschnitte der Pastoraltheologie, seine Äußerungen etwa über Amt und Kirche wären von Bedeutung. Indessen würde die hier dargelegte Grundtendenz gewiß auch das Gesamtbild prägen, um so mehr, als sie von der Charakteristik der Harms'schen Explikationsformen wiederum bestätigt zu werden scheint.

Das Problem der Wirklichkeit in der Homiletik ist freilich durch Harms am Ende nicht gelöst worden. Es bleibt offen, denn die Harms'sche Antwort ist wie es scheint, auch für seine Zeit keine gültige Antwort gewesen. Dennoch bleibt es sein Verdienst, die Frage unüberhörbar gestellt zu haben. Dieser Frage nach der Wirklichkeit eignet offenbar immer wieder in solchen Epochen ungebrochene Aktualität, in denen, wie in der Gegenwart, nach einem neueren Urteil „ein Hauch gespenstischer Monotonie“ „durch die Predigten auf deutschen Kanzeln“ weht, ⁵⁵ und in denen sich die kritische Analyse neu bestätigt, die Harms 1817 in den Satz faßte: „Der Charakter ihrer Predigt aber ist dieser: Sie lassen anstatt der Arznei das Rezept einnehmen“. ⁵⁶

⁵² ebd. II, S. 360–367.

⁵³ aaO.

⁵⁴ Die Bergrede des Herrn. In 21 Predigten vorgetragen, 1841.

⁵⁵ M. Doerne, Art. Homiletik, RGG³, III, Sp. 440.

⁵⁶ 46. These, Ausgewählte Schriften, I, S. 217.

Der Briefwechsel zwischen Strauß und Baur

Ein quellenmäßiger Beitrag zur Strauß-Baur-Forschung

Von Ernst Barnikol

Diese Quellenpublikation teilt sämtliche Briefe von Strauß an Baur aus den Jahren 1835–1860 mit, die Eduard Zellers Sohn um 1910 der Universitätsbibliothek Tübingen überwiesen hat. Zweifellos sind es nicht alle Briefe von Strauß an Baur. Ferner sind dabei nur drei Briefe von Baur an Strauß erhalten, diese aber genügen, um ein Bild von der Art dieses wissenschaftlichen und persönlichen Briefwechsels zu geben. Wie diese drei Briefe in Zellers Hand kamen, weiß ich nicht, ebensowenig wo die übrigen geblieben sind. Die ungewollte bzw. gewollte Lückenhaftigkeit dieses Briefwechsels läßt sich dadurch vollends erweisen, daß Strauß in seinen erhaltenen Briefen sich ausdrücklich für sechs von Baur empfangene Briefe bedankt (in Brief 1, 2, 3, 4, 5, 16 und 18), von denen uns nur ein Brief (Brief 15b) erhalten ist. Umgekehrt erwähnt Baur (in Brief 10b) ein Schreiben von Strauß, welches uns nicht vorliegt. Also sind dann mindestens sechs Stücke dieses Briefwechsels verlorengegangen, in Wirklichkeit dürften es jedoch noch mehr sein.

Die bisherige Baur- und Strauß-Forschung litt darunter, daß Baur's Schwiegersohn Eduard Zeller aus Pietät sein schließlich humanistisch-harmonisches Bild der geistigen Einheits-Freundschaft von Baur und Strauß dadurch schuf, daß er aus dem ihm zur Verfügung stehenden Gesamtmaterial nur weniger als ein Viertel benutzte, fragmentarisch als „Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß“ 1895 publizierte (vgl. im dortigen „Vorwort“ S. IV) und damit seine Strauß-Baur-Legende urkundlich begründete, über die Ziegler 1908 zum Hundert-Jahr-Jubiläum in seiner „David Friedrich Strauß“-Biographie, trotz seiner einzelkritischen und doch voreingenommenen Bevorzugung und (philosophischen) Deutung von Strauß auf Kosten Baur's, sachlich und persönlich nicht hinsichtlich der geschichtlichen Wirklichkeit hinausgekommen ist.

Dabei leidet die Strauß-Baur-Forschung in philologischer und literarischer Hinsicht mitunter an fehlender Akribie, was an drei Beispielen und allgemein illustriert werden mag.

Selbst der in Tübingen arbeitende Dozent Heinz Liebing hat den wichtigen Schleiermacher-Brief Baur's vom 26. Juli 1823 im Anhang seiner Vorlesung: „Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre“ (publiziert in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 54, 1957, S. 225–243) nicht ohne Fehler herausgegeben, was ich selbst bei der Korrektur meiner Strauß-Baur-Studie: „Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und

Baur im 19. Jahrhundert“ (in: *Wissensch. Zs. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwiss. Reihe*, X, 1961, Heft 1, S. 281–328) noch nachträglich sah und in Beilage VIII (a.a.O. S. 327–328; vgl. auch ebd. S. 316–318) korrigieren konnte.

Das zweite Beispiel betrifft mich selbst und Adolf Rapp: wie ich Liebings Habilitationsvorlesung mitsamt seiner Edition von Baur's Schleiermacher-Brief erst nachträglich, wenn auch noch rechtzeitig kennenlernte, so ist mir bei meiner Publikation der beiden Strauß-Briefe an Baur von 1846 und 1860 entgangen, daß Wilhelm Lang in seinem Artikel: „Ferdinand Baur und David Friedrich Strauß“ (in: *Preuß. Jahrbücher* 160, 1915, S. 474–504 und 161, 1915, S. 123–144) bereits diese beiden Briefe ganz bzw. teilweise neben manchen anderen publiziert hatte, worauf mich als Leser meiner Studie Herr stud. theol. Wachsmuth in einem Briefe vom 6. Juli 1961 aus Leipzig dankenswerterweise hingewiesen hat. Freilich muß ich vermerken, daß die mir bekannte Baur-Forschung die gleiche Nichtkenntnis dieses nach dem Tode des Verfassers in der Kriegszeit 1915 publizierten Artikels aufweist. Selbst dem Tübinger Historiker Adolf Rapp ist in seiner Studie „Baur und Strauß in ihrer Stellung zueinander und zum Christentum“ (in: *Blätter für württemb. Kirchengesch.* 3. F., 52, 1952, S. 95–149) mitsamt dem Nachtrag: „Baur und Strauß“ (ebd. 54, 1954, S. 182–186) diese 1915 publizierte Darstellung von Wilhelm Lang nebst seinen wichtigen Briefmitteilungen im Schwabenlande entgangen. Das ist um so verwunderlicher, als die erste, 1874 publizierte Studie Langs (s. u.) ihm bekannt war und von ihm verwertet wurde. Rapp hat somit die gleiche Arbeit wie Lang von neuem begonnen und durchzuführen versucht, indem er an der Hand der ihm vorliegenden Briefe die Darstellung des Spannungsverhältnisses von Strauß und Baur als zweiter, nach Lang, auf quellenmäßiger Grundlage in Angriff nahm, wobei er weithin Quellenmitteilungen in seine Darstellung zur Begründung verflocht. – Mir waren bei meiner Strauß-Baur-Studie auch Rapps Publikationen völlig unbekannt. Der jüngste lexikalische Artikel über Baur, in der dritten Auflage der RGG, Bd. 1, 1957, Sp. 935–938, verfaßt von Dr. M. Tetz/Göttingen, erwähnt leider weder die Studien von Lang noch die von Rapp. Ähnlich steht es mit dem von Hermann Mulert (gest. 1950) verfaßten kenntnisreichen Baur-Artikel in der NDB (Bd. 1, 1953, S. 670–671), wo die Studien von Lang nicht verzeichnet sind.

Danach komme ich zu dem dritten Beispiel, dem schwerwiegendsten. Wilhelm Lang (1832–1915), der langjährige Schriftleiter des „Schwäbischen Merkur“ seit 1860, gehört sichtlich dem Kreise schwäbischer Humanisten an, die Strauß, Baur und Zeller verehrten und nahestanden. Schon 1874 hat Lang im Sterbejahre von Strauß eine sach- wie personenkundige und im vergleichenden Urteil ungemein bedeutsame Studie über „Baur und Strauß“ veröffentlicht (neu abgedruckt in „Von und aus Schwaben. Geschichte, Biographie, Literatur. Von Wilhelm Lang“, drittes Heft, 1886, S. 1–31), freilich ohne irgendwelche Kenntnis des Briefwechsels. Lang trat 1850 in das Tübinger Stift ein, hat noch Baur bis 1854 gehört und ist 1874 der Apologet der Synthese, freilich mit der akzentuierten Hervorhebung Baur's als des Größeren. Vierzig Jahre später,

1915, ist Lang, gegen den Strauß-Biographen Ziegler von 1908, noch mehr der Herold Baur geworden, wohl im Sinne Eduard Zellers, der ihn, wie ich vermute, als Freund und Gesinnungsgenossen nun ermunterte und ihm Einblick in reiches Material vergönnte, was der Sohn Zellers fortgesetzt bzw. ausgeführt hat. Die apologetischen Auffassungen Langs bleiben in dieser Quellenpublikation völlig dahingestellt. Uns interessieren hier nur seine Texte. Schwerwiegend aber ist hier die nicht philologisch getreue, ja fast dilettantische Wiedergabe von Texten, wo wir vergleichen können. Nicht nur, daß er seine Auslassungen meist nicht durch Punkte markiert, wie es schon damals erforderlich und wissenschaftliche Pflicht war, er kontrahiert und ediert ungenau, was in den Anmerkungen der vorliegenden Ausgabe rund dreißig Beispiele aufzeigen, so daß vor seinem Text gewarnt und dieser durch die heute mögliche, umfassendere und genaue Wiedergabe überwunden werden muß.

Leider müssen in den Anmerkungen auch manche Verlesungen Rapps korrigiert werden; auch meine eigene bisherige Edition in der Strauß-Baur-Studie ist an einigen Stellen auf Grund der wiederholten Lesung der Originale verbessert worden.

Die vorliegende Edition bemüht sich, dem Leser und Forscher das Material des Verhältnisses von Baur und Strauß, soweit es sich in dem erhaltenen Briefwechsel widerspiegelt, getreu und mit den notwendigen Erläuterungen und literarischen Hinweisen an die Hand zu geben. Ohne dem Urteil des Lesers vorzugreifen, mag ein Doppeltes betont werden: Erstlich, daß ohne diese gesamte Briefkenntnis das Verhältnis beider nicht recht beurteilt werden kann und nicht mehr beurteilt werden darf; zweitens, daß der erwiesenermaßen fragmentarische Briefwechsel, zumal von seiten Baur, ergänzt werden muß und kann durch anderes Quellenmaterial, wofür als Beispiele auf Langs, Rapps wie auf meine eigene Strauß-Baur-Studie verwiesen werden mag.

Die Wiedergabe der Brieftexte erfolgt in moderner Orthographie und Zeichensetzung. Die Abkürzungen wurden bis auf „pp.“ u. ä. aufgelöst. In die zwanzig vorhandenen Strauß-Briefe an Baur (gezählt in chronologischer Folge als Brief 1–20) sind die drei erhaltenen Baur-Briefe an Strauß als 7b, 10b und 15b chronologisch eingeordnet. Schließlich sind die Anmerkungen für jeden dieser 20 + 3 Briefe gesondert numeriert, so daß bei Rückverweisungen in den Anmerkungen auf frühere Anmerkungen die erste Zahl den Brief bezeichnet, die folgende Zahl die Nummer der Anmerkung (z. B.: wenn in Anmerkung 6 zu Brief 4 steht „Vgl. Anm. 1, 15“, so ist damit gemeint: vergleiche Anmerkung 15 zu Brief 1). Wegen der oftmals großen Zahl der Anmerkungen kommen dieselben gleich nach den Brieftexten zum Abdruck.

In den meisten, ja man kann sagen, in allen Briefen bis 1846 ist Baur der führende und belehrende Geist, bei dem Strauß anfragt, zumal in den bedrängten Jahren 1835–1840, nach dem Erscheinen seines „Leben Jesu“.

Es scheint, daß der Briefwechsel 1835, nach der Entfernung von Strauß aus Tübingen, begonnen, sich in der ersten und wichtigsten Etappe bis zu Strauß' Eheschließung August 1842 erstreckt hat und bald durch die Eheprobleme, die sich für Strauß ergaben, zum Erliegen kam. Es könnte sein, daß später

die Briefe von Strauß selten geworden sind und sich auf den Klagebrief von 1846 und auf den Vorschlags- bzw. Abschieds-Brief von 1860, wo Strauß von dem ersten Schlaganfall Baur's im Sommer 1860 weiß, beschränken. Es würde mich nicht überraschen, wenn Baur nach dem Klage- bzw. Anklage-Brief von November 1846 keinen Brief mehr an Strauß gerichtet hat; sonst hätte m. E. Eduard Zeller sich hier Tatsache und Texte nicht entgehen lassen. Aber diese Vermutungen sollen nur auf die Gesamtproblematik des geistigen Verhältnisses von Strauß und Baur und ihrer fast a priori prinzipiell verschiedenen Stellung zu Christentum und Kirche hinweisen. –

Da ich in meiner Strauß-Baur-Studie die spätere Orientierung über den Nachlaß „Ferdinand Christian Baur“ der Tübinger Universitätsbibliothek in Aussicht gestellt habe (a.a.O. S. 308), so gebe ich die Übersicht darüber gemäß der dortigen Anordnung des – bis auf einen Brief – um 1910 von einem in Stuttgart wohnenden Sohne Zellers der Universitätsbibliothek Tübingen geschenkten Nachlasses.

Der Nachlaß „Ferdinand Christian Baur“ in der Tübinger Universitätsbibliothek umfaßt unter der Signatur Md 750:

I. Briefe an Baur von 22 Absendern:

1. Alois Emanuel Biedermann, Professor der Theologie in Zürich (1 Brief von 1860);
2. Bruno Bauer, der spätere atheistische Junghegelianer (1 Brief von 1836);
3. Albert Baur, F. Chr. Baur's Sohn (1 Brief von 1858);
4. Georg Friedrich Creuzer, Professor der Philologie und alten Geschichte in Heidelberg (3 Briefe aus den Jahren 1823–1825; ein Brief davon auch noch in Abschrift);
5. Eduard Elwert, Professor der Theologie in Zürich und Tübingen (8 Briefe aus den Jahren 1835–1836);
6. Heinrich Ewald, Professor der Orientalistik und Theologie in Göttingen und Tübingen (1 Brief von 1844);
7. Karl von Grüneisen, Hofprediger in Stuttgart (1 Brief von 1834);
8. Friedrich Reinhold Hasert, Pfarrer in Leutmerken/Schweiz (1 Brief von 1850);
9. Ludwig Friedrich Heyd, Stadtpfarrer in Markgröningen (3 Briefe aus den Jahren 1833–1838);
10. Richard Adalbert Lipsius, Professor der Theologie in Leipzig, Wien, Jena (5 Briefe aus den Jahren 1859–1860);
11. Christian Märklin, Professor am Gymnasium in Heilbronn (2 Briefe von 1846; beim zweiten Brief fehlt der Schluß);
12. Robert von Mohl, Professor in Tübingen und Heidelberg, Jurist, Schwager F. Chr. Baur's (17 Briefe aus den Jahren 1847–1860);
13. Georg Heinrich Moser, Kreisschulinspektor des Donaukreises (1 Brief von 1836);
14. August Neander, Professor der Theologie in Berlin (1 Brief von 1832);
15. Johann Kaspar von Orelli (d. J.), Professor der klassischen Philologie in Zürich (1 Brief von 1836);
16. Christian Nathanael Osiander, Professor der klassischen Philologie am Obergymnasium in Stuttgart (1 Brief von 1826);
17. Albrecht Ritschl, Professor der Theologie in Bonn und Göttingen (1 Brief von 1852);
18. Alexander Schweizer, Professor der Theologie in Zürich (1 Brief von 1853);

19. David Friedrich Strauß (20 Briefe aus den Jahren 1835–1860);
20. Karl Ullmann, Professor der Theologie in Heidelberg (1 Brief von 1838);
21. Gustav Volkmar, Professor der Theologie in Zürich (1 Brief von 1859);
22. Julius Friedrich Wurm (schrieb gegen Strauß' „Leben Jesu“) (1 Brief von 1836).

II. Briefe von Baur an 10 Empfänger:

1. Friedrich August Baur, Pfarrer, Dekan in Schorndorf, Bruder von F. Chr. Baur (64 Briefe aus den Jahren 1823–1855; Brief 1 nur in Abschrift);
2. Caroline Baur, Schwester von F. Chr. Baur (1 Brief von 1854);
3. Louise Christiane Gaupp, Schwester von F. Chr. Baur (1 Brief von 1857);
4. Emilie Becher, die Braut von F. Chr. Baur (1 Brief; undatierter Entwurf, ca. Ende 1820 / Anfang 1821);
5. Albert Baur, F. Chr. Baur's Sohn (38 Briefe aus den Jahren 1858–1860);
6. Ludwig Friedrich Heyd, Stadtpfarrer in Markgröningen (30 Briefe aus den Jahren 1824–1842; alles Abschriften; Brief 21 in doppelter Abschrift von verschiedener Hand);
7. David Friedrich Strauß (3 Briefe aus den Jahren 1837–1842);
8. Friedrich Theodor Vischer, Professor in Tübingen, Zürich und Stuttgart (1 Brief von 1860; Abschrift);
9. Drei nicht adressierte Briefe:
 1. Briefentwurf an Tholuck in Halle, undatiert (von 1836),
 2. Entwurf des Werbebriefs von Baur um Emilie Becher, undatiert (von Oktober 1820),
 3. Werbebrief Baur's um Emilie Becher bei ihrem Vater vom 21. Oktober 1820.

III. 8 Seminaransprachen von F. Chr. Baur aus den Jahren 1817–1854.

- IV. 6 Pastoralreden von F. Chr. Baur aus den Jahren 1813–1857 (darunter eine Rede nur in Abschrift und eine andere nur gedruckt).
- V. 5 Gutachten von F. Chr. Baur aus den Jahren 1835–1842.
- VI. Gedicht von F. Chr. Baur zur silbernen Hochzeit seiner Schwester Louise Christiane Gaupp von 1844 (Konzept und Reinschrift).
- VII. Manuskript zu der Abhandlung „Seneca und Paulus“ (erschieden 1858 in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“).
- VIII. Stiftszeugnisse F. Chr. Baur's (Abschriften) und ein Gedicht F. Chr. Baur's von 1816.
- IX. Personalien von Christian Jacob Baur (1755–1817), Spezialsuperintendent und Stadtpfarrer zu Blaubeuren, Vater von F. Chr. Baur (4 Blätter).
- X. 1 Brief von Friedrich August Baur, dem Bruder von F. Chr. Baur, an Eduard Zeller 1861.
- XI. Verschiedenes (4 Blätter, z. T. exegetische Notizen).

Hinzu kommt unter der Signatur Md 750c ein 1954 von der Universitätsbibliothek Tübingen erworbener Originalbrief Baur's vom 18. Mai 1851 (nicht 1852) an den Stadtpfarrer Fischer in Öhringen.

Ergänzt werden kann diese Orientierung über den Briefnachlaß Baur's, wie er in Tübingen unter den Signaturen Md 750 und Md 750c verzeichnet ist, durch die Übersicht über weiteres Tübinger und auch anderswo vorhandenes Baur-Material, die Heinz Liebing in der Publikation seiner Gedenkrede: „Historisch-kritische Theologie. Zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baur am 2. Dezember 1960“ („Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 57,

1960, S. 302–317) in einer Anmerkung (a.a.O. S. 304, Anm. 1) gegeben hat. Neben der nur summarischen Erwähnung des Materials unter der Signatur Md 750 verzeichnet Liebing Briefe Baur's an Robert Mohl (Signatur Md 613), an Stadtpfarrer Heyd in Markgröningen (Signatur Md 619r; sicherlich die Originale zu den Abschriften in Md 750), 168 Briefe an seinen Schwiegersohn Eduard Zeller aus den Jahren 1849–1860 (aus dem mir gleichfalls nicht bekannten „Zeller-Nachlaß“ unter der Signatur Md 747, Kasten 19), einen Brief an den Rektor der Universität Tübingen vom 3. Februar 1842 (Signatur Mi II 53), ferner eine Rede Baur's vom 18. Oktober 1857 (Signatur Md 750b), studentische Nachschriften und eigene Niederschriften der Vorlesungen Baur's (Kirchengeschichte, Neues Testament und Kirchenrecht) (Signatur Mh II 154–166) und den A. Schwegler-Nachlaß (Signatur Md 753). Neben diesem Tübinger Material erwähnt Liebing die von Rapp in seinen Arbeiten und auch von mir in meiner Strauß-Baur-Studie benutzten Briefe Baur's an Märklin aus dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach (Nr. 20785–20800), wo sich – nach brieflicher Auskunft – noch weiteres Baur-Material befindet. „In privatem Besitz ist ferner der Briefwechsel Baur's mit A. Hilgenfeld (1847–1860).“

Zu diesem gesamten Material stellt Liebing richtig fest: „Der Baur-Nachlaß, dessen Hauptbestandteil die Briefe bilden, ist bis auf wenige Ausnahmen un-
ausgewertet.“

Gewiß werden diese Hinweise Forschern willkommen und nützlich sein, angesichts der aufgewiesenen und störenden Unbekanntschaft im letzten Halbjahrhundert mit wichtigen Publikationen. –

Wie bereits an anderer Stelle, sei zum Schluß, angesichts dieser langwierigen und oftmals mühseligen Editionsarbeit, dem Direktor der Universitätsbibliothek Tübingen, Herrn Dr. Walther Gebhardt, sowie dem Ersten Bibliotheksrat, Herrn Dr. Heinrich Neuscheler, als dem Leiter der Handschriftenabteilung, der tiefempfundene Dank für ihr verständnisvolles und jahrelanges Entgegenkommen bei der Benutzung des Nachlasses „Ferdinand Christian Baur“ und bei dieser Edition des Kernstücks ausgesprochen.

1. *Strauß an Baur am 6. November 1835 aus Ludwigsburg:*

Hochzuverehrender Freund!

Sie haben mir durch Ihr freundliches Schreiben und die gütige Zusendung Ihrer, mir schon längst lieb gewordenen, Schrift¹ eine große Freude bereitet; besonders habe ich Ursache, über die Vorrede der letzteren erfreut zu sein, da doch manche in den näher gelegenen Kreisen sie zugleich als ein gelegentliches Votum in meiner Sache ansehen werden.² Sehr erwünscht war mir, zu lesen, daß Sie an die Abhandlung über die Apostelgeschichte³ zu gehen gesonnen sind: was könnte mehr, als eine solche Arbeit von Ihnen, geeignet sein, doch wenigstens bei einigen einmal einen kritischen Durchbruch herbeizuführen?

Ihrer gütigen Nachfrage nach der Gießener Sache⁴ kann ich nicht viel Gutes erwidern. Credner⁵ schrieb vor einigen Wochen fast verstimmt, daß ich mich

gewundert habe über seine Äußerung, man werde mich schwerlich von einem Lyceum aus nehmen; Ihr Gutachten,⁶ das er einem Ministerialrat, den er – aber vergebens – in Gießen erwartete, hatte vorlegen wollen, hat er nun, wie es scheint, gar nicht nach Darmstadt geschickt. Neulich besuchte mich Staudenmaier⁷ von Gießen und sagte mir, daß eine Anzahl dortiger Professoren, unter welche auch Credner selbst gehöre, bei jeder Gelegenheit nur Jenenser⁸ anzubringen suchen und daß im Darmstädter Konsistorium schon von Schrader⁹ für die Kuinölsche¹⁰ Stelle die Rede gewesen sei. Indessen möge ich ein Exemplar meiner Schrift¹¹ samt einem Schreiben an Konsistorial-Rat Köhler¹² schicken – was ich denn auch, wiewohl eigentlich gegen meine Überzeugung, getan habe.

Hier, wonach Sie gleichfalls sich teilnehmend erkundigen, geht es mit dem Schulwesen erträglich, aber ich werde daneben zu nicht viel anderem Geschäft kommen, da ich eine Augenkur brauche, zu deren Behuf mir das viele Lesen bei Licht untersagt ist. Was namentlich den Anti-Steudel¹³ betrifft, so habe ich auch nicht die gehörigen Bücher, um ihn jetzt abfassen zu können.

Wie Sie mit der Vorrede zum zweiten Band meines *Leben Jesu*,¹⁴ welchen Ihnen Osiander¹⁵ behändigt haben wird und um dessen freundliche Aufnahme ich bitte, zufrieden sein werden, weiß ich nicht: zu sanft werden Sie die Hiebe¹⁶ nicht finden, aber ob nicht zu flüchtig?, ich kann dagegen nichts vorwenden als meinen Ekel, mich weiter mit solchen Gegnern einzulassen, und die Erfahrung, daß dergleichen geschnellte Streiche oft die empfindlichsten sind.)

Unter den besten Empfehlungen an die verehrte Frau Gemahlin, und meinen Dank für Ihr freundliches Andenken und schönes Geschenk wiederholend, bin ich wie immer

Ludwigsburg, 6. November 1835.

Ihr ergebenster
D. F. Strauß.

(1) „Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht“, (Ende) 1835, VIII + 152 S.

(2) A.a.O. S. VII–VIII. Schon hier deutet sich an, wie sehr Strauß auf ein zustimmendes Wort von seinem Lehrer Baur in bezug auf sein „*Leben Jesu*“ (vgl. Anm. 1, 14) hoffte.

(3) Da diese Mitteilung über die beabsichtigte Behandlung der Apostelgeschichte in der übersandten kritischen Schrift über die Pastoralbriefe sich trotz der Erörterung der Milet-Rede von Apostelgeschichte 20 nicht finden läßt, so gehört sie in das persönliche „freundliche Schreiben“ Baur an Strauß, das uns nicht erhalten ist. Methodisch ist dieses fast völlige Absehen von der Apostelgeschichte und ihren Quellen in Baur's Untersuchung ein auffallender Fehler, den Strauß mit einem gewissen Recht ihm sogleich vorhält. – Vgl. zu Baur's Beschäftigung mit der Apostelgeschichte die beiden Berichte von Eduard Zeller („Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“, 1865, 11. Ferdinand Christian Baur, S. 414–415, und „Erinnerungen eines Neunzigjährigen“, 1908, S. 93–94), wiedergegeben in meiner Studie: „Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert“ (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Jahrgang X, 1961, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 1, S. 281–328 [zitiert fortan: Barnikol, Hegel-Erbe]), S. 310–311. Hier handelt es sich vor allem um den

durch Zellers Berichterstattung gesicherten Nachweis, schon 1861 in seinem, in den „Vorträgen und Abhandlungen . . .“ 1865 erneut abgedruckten Gedenkartikel „Ferdinand Christian Baur“ und noch deutlicher um 1908, über Baur's Vorlesung 1833 und über Zellers entscheidenden Hinweis bei seinem Besuch im Winter 1834/35, wo Zeller Baur auf den Widerspruch zwischen Apostelgeschichte 15 und Galater 2 aufmerksam gemacht hatte. In seinem „Paulus“ hat Baur dann ein Jahrzehnt später diese Diskrepanz zur Grundlage seiner Tübinger Kritik des Apostolischen Zeitalters gemacht (1866², S. 119–165) und hat dort die Darstellung des Paulus „als die authentische“ geschichtlich betont: „Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte, wie sie die Interpreten und Kritiker gewöhnlich machen zu müssen glauben, sind eine völlig vergebliche Mühe“ (S. 120). – Also hat nicht der Professor Baur dieses literarische und geschichtliche Fundament der Kritik entdeckt, sondern sein selbständig werdender Hörer und Schüler, der zwanzigjährige studiosus der Theologie Eduard Zeller (vgl. über Zeller Anm. 13, 7).

(4) Theobald Ziegler („David Friedrich Strauß“, 1908, 777 S.) und Adolf Hausrath („David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit“, Teil I 1876, VIII + 423 + 68 [Beilagen] S., Teil II 1878, VI + 398 + 19 [Beilagen] S.) berichten davon nichts.

(5) Karl August Credner (1797–1857), seit 1832 ordentlicher Professor der Theologie in Gießen, „selbständiger Forscher auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitung, besonders der Kanongeschichte“, ist in Gießen „mannhaft eingetreten für Freiheit der Wissenschaft im Kampf gegen die Reaktion“ (so urteilt Gunkel in RGG², Bd. I, 1927, Sp. 1740). Credner hat Strauß nach dem Erscheinen des ersten Bandes des „Lebens Jesu“ für die Theologische Fakultät in Gießen vorgeschlagen; nach dem Erscheinen des zweiten Bandes (vgl. Anm. 1, 14) aber nicht mehr, „nachdem er eine Einsicht in die philosophische Grundlage des Strauß'schen Christentums gewonnen hatte“ (W. Baldensperger: „Karl August Credner“, 1897, S. 50, vgl. seine Rezension des eben genannten Strauß'schen Werkes in der „Allgemeinen Literaturzeitung“ 1837, S. 67 ff., besonders S. 76 und S. 77).

(6) Dieses „Gutachten“ klingt zunächst so, als habe Baur eigens ein Gutachten zugunsten von Strauß für die vakante Professur in Gießen verfaßt, das Credner dem Darmstädter Ministerialrat bei einem in Gießen erwarteten, aber nicht erfolgten Besuch hatte vorlegen sollen und wollen, dann aber anscheinend nicht nach Darmstadt geschickt, also überhaupt nicht verwertet habe. Warum hat dann Baur ein solches für Gießen bzw. für Darmstadt aufgestelltes und bestimmtes Gutachten nicht nach Darmstadt geschickt, sei es früher oder später? In Wirklichkeit handelt es sich um Baur's – vergebliches – Gutachten, welches in dem Gutachten des Inspektorates des Tübinger Stiftes über David Friedrich Strauß vom 20. Juni 1835 enthalten ist; hierin hat sich Baur mit Nachdruck für das Recht der wissenschaftlichen Kritik, gerade im Hinblick auf Strauß, eingesetzt, auch dafür, daß Strauß Repetent in Tübingen bleiben solle (vgl. dazu Baur's eigene Darstellung in Klüpfels „Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen“, 1849, S. 410–414, ferner W. Lang: „Baur und Strauß“ 1874, in „Von und aus Schwaben“ von W. Lang, 1886, 3. Heft, S. 14–16, und Th. Ziegler, a.a.O., S. 180–182).

(7) Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), katholischer Theologe, Schüler von Möhler, war seit 1830 Professor der Dogmatik in Gießen, von wo er 1837 nach Freiburg i. Br. überwechselte.

(8) Die beiden Fakultäten Jena und Gießen standen sich als Horte der Aufklärung nahe.

(9) Gemeint ist Karl Schrader, der Verfasser des breit geschriebenen Buches „Der Apostel Paulus“, 5 Bände, 1830–1836.

(10) Christian Gottlieb Kuinöl (1768–1841), rationaler Supranaturalist, 1790 ao. Prof. der Philosophie in Leipzig, seit 1801 o. Prof. der Poesie und Beredsamkeit in Gießen und seit 1809 o. Prof. der Theologie daselbst. „Im Jahre 1836 rückte er zum professor primarius in der theologischen Fakultät auf“, wodurch seine „dritte Stelle“ frei wurde (E. Schürer, ADB, Bd. 17, 1883, S. 355).

(11) Gemeint ist das „Leben Jesu“, vgl. Anm. 1, 14.

(12) Mitglied des Darmstädter Konsistoriums, vermutlich rationalistischer Richtung.

(13) Erschienen 1837 als erstes der drei Hefte: „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie“, unter dem Titel „Herr Doktor Steudel oder die Selbsttäuschungen des verstandigen Supranaturalismus unserer Tage“ (vgl. Brief Nr. 7b und Barnikol, Hegelerbe, S. 285 und S. 309), als Antwort auf die Schrift Steudels: „Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die kanonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewußtsein eines Gläubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüter von Dr. Joh. Christian Friedr. Steudel. Tübingen bei L. F. Fues 1835“. – Johann Christian Friedrich Steudel (1779–1837), seit 1815 ordentlicher Professor der Theologie in Tübingen, war seit 1826 das Haupt der alten Tübinger Schule, die einen rationalen Supranaturalismus vertrat.

(14) Erschienen November 1835 mit der Jahreszahl 1836 und mit Vorwort vom Oktober 1835, XII + 752 S.; der erste Band erschien Anfang Juni 1835, mit Vorwort vom 24. Mai 1835, XVI + 732 S.: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß, Dr. der Philos. und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen“ (beim zweiten Bande heißt es nur „Dr. der Philosophie“, da bekanntlich Strauß auf Antrag des Königlichen Studienrates vom 28. Juli 1835 aus seiner Repetentenstelle entfernt und zum Professor am Lyzeum seiner Vaterstadt Ludwigsburg „befördert“ wurde).

(15) Der Verleger von Strauß in Tübingen.

(16) Gegen Steudel und Eschenmayer, a.a.O., S. V–VIII.

2. Strauß an Baur am 1. Mai 1836 aus Ludwigsburg:

Verehrtester Freund!¹

Für Ihr gütiges und lehrreiches Schreiben sage ich Ihnen den verbindlichsten Dank und werde Ihren Rat, der Einleitung² eine Ausführung über das Verhältnis des Mythos zum Christentum pp. einzuverleiben, um so gewisser befolgen, als Sie mir dazu so höchst schätzbare Andeutungen gegeben haben. Nur werde ich zu diesem Behuf mich in der mythologischen Literatur etwas umsehen müssen und erlaube mir daher, ein Blatt beizulegen mit der Bitte, auf demselben gütigst bemerken zu wollen, was etwa neben Ihrer Symbolik und Mythologie,³ welche ich besitze, noch über den Gegenstand zu vergleichen wäre,⁴ was alsdann mein Freund und Kommissionär Lempp⁵ für mich auf der Bibliothek zu bekommen suchen wird.

Auch das andere, was Sie verlangen, werde ich zu erfüllen suchen, nämlich die äußeren Zeugnisse für die Echtheit und das Alter der Evangelien durchzugehen, wiewohl ich mich hierin unsicher fühle und bei dem Mangel literarischer Hilfsmittel hier mich nicht besser belehren zu können hoffen darf. Eben

auch in dieser Hinsicht bedaure ich, daß es mit Zürich⁶ so viel wie nichts ist, indem nach einem Schreiben Hitzigs⁷ sie – meine Gönner in Zürich – noch keineswegs die Majorität haben und jetzt suchen müssen, die Sache womöglich wenigstens noch einige Zeit hinauszuziehen. Auch die Angriffe der Gegner, deren Zahl ja nächstens Legion ist, würde mir einen Aufenthaltsort bei⁸ besseren literarischen Hilfsmitteln wünschenswert machen, und doch kann ich auch nicht wohl im Ernst daran denken, meine hiesige Stelle⁹ zu quittieren und zur Ausarbeitung der zweiten Auflage¹⁰ meines Werks etwa nach Stuttgart zu ziehen; ich könnte dann leicht gar zu lange¹¹ ohne Anstellung bleiben müssen.

Was halten Sie denn namentlich von dem Hoffmannschen¹² Angriff? In mancher Rücksicht trifft er mit Ihrem Tadel zusammen, und ich kann durch Befolgung Ihrer Ratschläge abhelfen;¹³ zum Teil aber scheint er doch die Sache auch zu verdrehen. So mit der Voraussetzungslosigkeit, über welche ich in der 2. Auflage genauer sprechen will;¹⁴ ebenso auch in bezug auf Origenes.¹⁵ Daß ich ihm zu viel Bewußtsein des Mythischen und Zurückhaltung aus bloß äußerlichen Rücksichten zugeschrieben, haben mir auch Freunde gesagt und erkenne ich an; aber die Stellen, nach welchen er wirklich bisweilen den buchstäblichen Sinn aufgegeben hat, scheint mir Hoffmann¹⁶ nicht entkräftet und namentlich bei Homilie 6. in Genesin Kapitel 3 (S. 41 f.) sich eine gewaltsame Auslegung erlaubt zu haben. Über dies den Origenes Betreffende darf ich doch vielleicht noch einer speziellen Belehrung von Ihnen entgehen.

Zu besonderer Widerlegung einer oder aller dieser Gegenschriften¹⁷ habe ich keine Lust, sondern will nur durch Verbesserungen und nähere Bestimmungen in der zweiten Auflage antworten. Besonders will ich dem allgemein gewordenen Tadel zu entgehen trachten, daß ich von der Unrichtigkeit einzelner, und zwar unwesentlicher, Angaben der evangelischen Erzählungen oder von deren Abweichung in Nebenpunkten zu schnell auf die Unrichtigkeit der ganzen Erzählung geschlossen habe. Auch hier muß ich anerkennen, nicht selten – nicht sowohl an sich, als vielmehr für die andern – zu rasch vorgeschritten zu sein. Auch Paulus¹⁸ (der sich auch in seiner Rezension des zweiten Bandes¹⁹ als den Redlichsten von allen bewiesen hat) tadelt dies.²⁰

Freund Henning²¹ hat sich auch an mich nur gelegentlich und apologetisch, veranlaßt durch meinen, nicht gegen ihn, sondern gegen Vatke²² geäußerten Unwillen über die Bauersche Rezension²³ meines Leben Jesu und die Unverschämtheit, daß er mich unmittelbar darauf zur Teilnahme an einer Zeitschrift²⁴ einlud, wieder gewendet in einem Schreiben,²⁵ das ich Ihnen, wie ich Ihnen, wenn ich noch droben wäre, der Ergötzlichkeit wegen gebracht haben würde, so nun beilegen will.

Daß ich Vatke's biblische Theologie²⁶ nicht rezensierte, kam so. Er schrieb mir, daß schon vor Erscheinung derselben Hengstenberg²⁷ sich seiner Anstellung in Greifswald widersetzt²⁸ und, nachdem sie erschienen war, Geheim-Rat Schulze²⁹ ihm gesagt habe, er wolle ihm zwar zu jener Anstellung helfen, aber wenn er sein Buch durch mich rezensieren lasse und ich es, wie voraus-

zusehen, lobe, so würden seine Gegner dadurch, nach dem *noscitur ex socio* – neue Waffen gegen ihn gewinnen.

Unser Freund Märklin³⁰ wird ja gewaltig praktisch!, und Pfizer³¹ ist ja, wie Sie wohl längst wissen, Bräutigam. Es begibt sich doch dann und wann noch etwas Neues unter der Sonne.

Nun bitte ich dringend um Entschuldigung, daß ich³² Ihnen mit einem Auftrag beschwerlich gefallen bin und gar mit weiteren Bitten um Beistand und Belehrung Ihre edle Zeit in Anspruch genommen habe. Allein daran bin nicht ich, sondern diejenigen schuldig, welche gemacht haben, daß wir das alles nicht mehr auf dem kürzesten Wege mündlich verhandeln können, welche ich mich daher nicht habe enthalten können, durch Veröffentlichung meiner damaligen Eingabe³³ – die aber sehr verspätet erscheint, zu ärgern.

Unter den besten Empfehlungen bin ich

Ihr ergebenster

Ludwigsburg, den 1. Mai 1836.

D. F. Strauß.

(1) Unvollständig wiedergegeben bei Wilhelm Lang: „Ferdinand Baur und David Friedrich Strauß“ (in: „Preußische Jahrbücher“, Bd. 160, April bis Juni 1915, S. 474–504, und Bd. 161, Juli bis September 1915, S. 123–144; zitiert fortan einfach Lang, a.a.O., Bd. 160 resp. Bd. 161), S. 486–487, wobei er Abfassungsort und Datum des Briefes an den Anfang setzt, und auszugsweise zitiert bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 310 und S. 312.

(2) Strauß hat bekanntlich erst in der Einleitung zur zweiten Auflage seines „Leben Jesu“ seinen „Mythus“-Begriff ausführlich zu erläutern und zu rechtfertigen versucht (a.a.O., S. 1–111, besonders S. 45–111; vgl. dagegen die Einleitung zur 1. Auflage, S. 1–76, besonders S. 38–76).

(3) „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums“, 2 Teile, 1824 und 1825.

(4) Der folgende Nachsatz fehlt völlig bei Lang a.a.O., ohne daß die Auslassung gekennzeichnet ist.

(5) Näheres konnte über die Person nicht ermittelt werden.

(6) Vgl. Ziegler, a.a.O., S. 264–265 und S. 288–324. Hitzig schlug April 1836 Strauß in Zürich nach Rettigs Tod für die dogmatische Professur vor, kam aber damals mit seinem Vorschlag nicht durch, und der Schleiermacher-Schüler Eduard Elwert (1805–1865), auch ein Schwabe, wurde Rettigs Nachfolger.

(7) Ferdinand Hitzig (1807–1875), Schüler von Gesenius und Ewald, selbständiger, radikaler Kritiker, seit Gründung der Universität Zürich (1833) ordentlicher Professor für Altes Testament, seit 1861 in Heidelberg.

(8) Lang, a.a.O., liest fälschlich „mit“.

(9) Als Gymnasialprofessor in seiner Vaterstadt Ludwigsburg.

(10) Erschienen 1837, mit Vorrede vom 28. September 1836.

(11) Lang, a.a.O., liest „lang“.

(12) Wilhelm Hoffmann (1806–1873), zuerst Pfarrer in Württemberg, später Professor in Basel und Tübingen, seit 1852 Hofprediger in Berlin, seit 1871 Oberhofprediger, seit 1853 zugleich Generalsuperintendent der Kurmark und Mitglied des EOK, kirchenpolitischer Berater Friedrich Wilhelms IV. und Wilhelms I. – Seine Gegenschrift gegen Strauß trägt den Titel: „Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. D. F. Strauß. Geprüft für Theologen und Nichttheologen“, 1836, X + 436 S.

Strauß' Urteil über die Schrift von Hoffmann findet sich in einem bei Ziegler (a.a.O. S. 205/6) z. T. zitierten Brief von Strauß an Binder.

(13) Anstelle des Semikolons setzt Lang a.a.O. ein Komma und drei Punkte.

(14) Der folgende Text von „ebenso“ bis zum Ende des Absatzes („von Ihnen entgegensehen.“) fehlt völlig bei Lang a.a.O., ohne daß die Auslassung gekennzeichnet ist. –

Hoffmann spricht in seiner „Einleitung“ (a.a.O. S. 1–68) über die Strauß'sche „Voraussetzungslosigkeit“, indem er in der „Vorrede“ und „Einleitung“ zum ersten Bande des „Leben Jesu“ „die vier darin enthaltenen Voraussetzungen . . . für unbegründet“ erklärt (a.a.O. S. 12–13) und dies im folgenden nachzuweisen sucht.

Strauß druckt im ersten Bande der 2. Auflage die Tübinger „Vorrede zur ersten Auflage“ vom 14. Mai 1835 vollständig ab, setzt aber davor eine neue, die Ludwigsburger Vorrede vom 23. September 1836, auf S. III–IX. Hier kritisiert er die gegnerischen Äußerungen von Hengstenberg, Harleß, Neander, Weiße, Hoffmann und Kern.

Eine spezielle Auseinandersetzung mit den vier Hauptvorwürfen Hoffmanns ist in der 2. Auflage aber nicht erfolgt.

In § 13 und § 14 der „Einleitung“ zur 2. Auflage kritisiert Strauß die Voraussetzung der christlichen Religion, das Christentum sei im Gegensatz zu den heidnischen Religionen „nicht, wie diese, eine mythologische, sondern eine historische Religion“ (a.a.O. S. 63; ebenso S. 78 ff. und S. 83 ff., vor allem S. 87 zu und in Anm. 3: „Die supranaturalistische Ansicht nun setzt eben für den Kreis der biblischen Geschichte eine Ausnahme von diesem Typus“ – von Gottes „unmittelbarer Einwirkung auf das Einzelne“ – „voraus: eine Voraussetzung, welche unser Standpunkt nicht teilen kann“, wozu Strauß in der Anmerkung hinzufügt: „Dies ist die Voraussetzungslosigkeit, welche die vorliegende Untersuchung für sich in Anspruch nimmt“).

(15) Dieser § 4 bei Strauß: „Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes“, ist in der 1. Auflage, S. 6–11, zu kurz und zu allgemein, dabei nur im großen und ganzen zutreffend, aber vom modernen Standpunkt des Hegelianers deutlich infiziert. In der 2. Auflage im gleichen § 4 mit derselben Überschrift, auch S. 6–11, ist z. T. gekürzt, vor allem am Schluß, nach der Verwertung der Stelle in Anmerkung 13 auf S. 10, wo eine ganze Seite mit Beispielen fortfällt, aus deren Mitte Strauß nur einen Satz herausnimmt und als den Schlußsatz in der neuen Auflage S. 11, Z. 1–4, hinstellt.

Bereichert hat dagegen Strauß den alten Text von S. 7, wo es ihm in der 2. Auflage S. 7 darauf ankommt, seinen Standpunkt unangreifbarer und schärfer zu formulieren: „Aber entschieden aufgegeben ist der Wortsinn“ – bei Origenes –, „wenn es heißt, den geistigen Bestandteil habe jeder Abschnitt der Schrift, den leiblichen aber nicht jeder; es liege oft eine pneumatische Wahrheit einer somatischen Lüge zum Grunde; die Schrift habe manches Nichtgeschehene der Geschichte eingewebt“, was Strauß in den Anmerkungen 5 und 6 belegt.

Man sieht, wie bereits Origenes, darin höchst modern, manchmal die geschichtliche Wirklichkeit der Heilsgeschichte dogmatisch aufheben möchte.

(16) Hoffmanns Ausführungen über Origenes wider Strauß (a.a.O. S. 40–47) sind hier weithin treffend. Auch an der genannten und von Strauß noch bezweifelten Stelle polemisiert Origenes gegen den „jüdischen oder buchstäblichen Historismus“ und betont den geistlichen Sinn, also die spekulative Allegorese, als die Hauptsache. Andererseits steht fest, daß Origenes an der Geschichtlichkeit vor allem alttestamentlicher, aber auch neutestamentlicher Erzählungen gezweifelt und dies manchmal nicht verhehlt hat, z. B. hinsichtlich der johanneischen Tempelreinigung, „wo er das Ver-

fahren Jesu, buchstäblich gefaßt, als anmaßend und tumultuarisch bezeichnet“ (Strauß, a.a.O., 1. Auflage, S. 10), um hierauf den geistlichen Sinn zu betonen. Auf dieses von Strauß gebrachte Beispiel geht Hoffmann nicht ein.

(17) Vgl. Ziegler, a.a.O., S. 202–210. Die Literatur gegen Strauß’ „Leben Jesu“ verzeichnet – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Albert Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ im „Anhang I. Die durch D. Fr. Straußens Leben-Jesu hervorgerufene Literatur“; 1. Auflage, 1906, S. 410–413 (60 Nummern); 4. Auflage, 1926, S. 643–646 (60 Nummern) = 2. Auflage, 1913 = 6. Auflage, 1951; ferner Johannes Zeller: „Stimmen der deutschen Kirche über das Leben Jesu von Doktor Strauß. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts für Theologen und Nichttheologen“, 1837, der auf 182 Seiten ca. 40 Nummern verzeichnet und bespricht.

(18) H. E. G. Paulus (1761–1851), seit 1811 Professor der Theologie in Heidelberg, vorher in Jena und Würzburg, einer der markantesten Vertreter des Rationalismus.

(19) Erschienen im „Theologischen Literaturblatt. Zur Allgemeinen Kirchenzeitung“, 1836, Nr. 27–32, Sp. 209–239, 241–255. Die Rezension des ersten Bandes von Strauß’ „Leben Jesu“ war im gleichen Blatte, 1835, Nr. 85–89, Sp. 673–695, 697–701, 705–708 erschienen (vgl. über diese Rezension von Bd. 1 der 1. Auflage des Strauß’schen Werkes durch Paulus die Ausführungen von Strauß in der Vorrede zum zweiten Band der 1. Auflage seines Werkes, S. IV–V).

(20) Die folgenden drei, z. T. wichtigen Absätze (von „Freund Henning“ bis „unter der Sonne“) läßt Lang, a.a.O., aus. Diese Auslassung ist durch Punkte markiert.

(21) Leopold Dorotheus Henning (genannt von Schönhoff; 1791–1866), Hegelianer, studierte in Gotha und Heidelberg Jurisprudenz, Geschichte und Philosophie, in London und Wien Nationalökonomie, seit 1818 in Berlin, wurde auf Hegels Wunsch (Juli 1820) als öffentlicher Repetent der Hegelschen Philosophie angestellt. Seine Hauptschrift „Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung“ erschien 1824. 1825 wurde er ao., 1835 o. Professor in Berlin. Von 1827 bis 1847 führte er die Redaktion der Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Herausgegeben von der Sozietät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin“. In der Gesamtausgabe der Werke Hegels besorgte er die drei Bände, welche die „Logik“ enthalten.

(22) Wilhelm Vatke (1806–1882), 1830 Privatdozent für Altes Testament in Berlin, 1837 außerordentlicher Professor daselbst – gegen den Willen Hengstenbergs – bis an seinen Tod. Gegen Ende des Erscheinungsjahres von Strauß’ „Leben Jesu“ erschien auch Vates Hauptwerk: „Die biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt“, worin er Wellhausens Prophetismus-These vorwegnahm.

(23) Bruno Bauer (1809–1882), der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer, kritisierte im Dezember 1835 in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, 2. Hälfte, Sp. 879–894, 897–912 das Strauß’sche „Leben Jesu“ noch als konservativer Rechtshegelianer (vgl. Barnikol: „Das Leben Jesu der Heilsgeschichte“, 1958, § 33. „Die negative Bedeutung der hegelaideologischen Kritik Bruno Bauers für die Leben-Jesu-Darstellung und für die Christentums-Erforschung und seine zweite Kritik des Lebens Jesu von D. Fr. Strauß“, S. 104–113).

(24) Vgl. das erhaltene Einladungsschreiben an Ferdinand Christian Baur zur Mitarbeit an der von Bruno Bauer 1836 bis 1838 herausgegebenen „Zeitschrift für spekulative Theologie“, z. T. publiziert bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 287. Das Schreiben von Bruno Bauer an Strauß ist anscheinend nicht erhalten.

(25) Unbekannt; anscheinend nicht erhalten. (26) Vgl. Anm. 2, 22 und 28.

(27) Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), seit 1828 ordentlicher Professor für Altes Testament in Berlin, seit 1834, nach dem Tode Schleiermachers, oftmals der reaktionäre Beherrscher der Berliner Fakultät, seit 1827 Herausgeber der „Evangelischen Kirchenzeitung“.

(28) Vatkes „Religion des Alten Testaments“ erschien im Oktober 1835 als der erste Band seiner „Biblichen Theologie“. Am 1. Dezember 1835 schrieb Vatke an seinen Bruder Georg: „So hat es dem hochwürdigen Herrn Hengstenberg gefallen, als vorigen Sommer die Frage über meine Anstellung verhandelt wurde, meine Bestrebungen beim Ministerium zu verklagen und dasselbe zu bitten, mit der Anstellung wenigstens bis zum Erscheinen des Buches zu warten, hat also das Buch schon im voraus als antichristlich angeklagt“ (Heinrich Benecke: „Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften“, 1883, S. 148; vgl. ferner dort Hengstenbergs Vorwort zum Jahrgang 1836 der „Evangelischen Kirchenzeitung“ wider die drei – in der Mehrheit alttestamentlichen – „Antichristen“ Bohlen, Vatke und Strauß, S. 150–159). Ganz anders als Hengstenberg verfuhr der theologische Gegner von Vatke, Karl Immanuel Nitzsch, bei dem – wie bei Marheineke – der Minister Altenstein auf den Rat von Johannes Schulze am 31. Januar 1836 ein Gutachten über Vatkes „Religion des Alten Testaments“ erbeten und erhalten hatte, von Marheineke bereits am 4. Februar, von Nitzsch in zweiter Fassung am 21. März 1836. Benecke berichtet darüber (a.a.O. S. 227–228): „Die beiden Gutachten von Marheineke und Nitzsch bedurfte der Minister zu seiner Deckung... Die Vota liefen beide rasch ein. Nitzsch hatte ganz mit seinem Herzen geschrieben, und so sehr strömte sein Gutachten von Lob und Anerkennung über, daß Altenstein, als er es gelesen hatte, zu Schulze sagte: ‚Ein solches Gutachten können wir nicht brauchen, das kann dem Kronprinzen nicht vorgelegt werden, das schadet dem Manne nur. Schicken Sie es zurück, und fordern Sie ein anderes, ruhigeres ein.‘ So geschah es... Bei Nitzsch können Sie sich bedanken“, sagte Altenstein zu Vatke; „er ist zwar Ihr Gegner, aber er hat ein Gutachten über Sie eingereicht, worauf ich Sie gleich zum Ordinarius in beiden Fakultäten machen könnte“ (der Text der Voten von Marheineke und Nitzsch findet sich bei Benecke, a.a.O., S. 188–227).

Über Vatkes geplante „Anstellung in Greifswald“ ist mir sonst Näheres nicht bekannt.

(29) Johannes Schulze (1786–1869), Geheimer Oberregierungsrat im Preussischen Kultusministerium von 1818–1859. Vgl. über ihn Conrad Varrentrapp: „Johannes Schulze und das höhere preussische Unterrichtswesen in seiner Zeit“, 1889, XVI + 583 S., ferner Barnikol: „Karl Schwarz (1812–1885) in Halle vor und nach 1848 und die Gutachten der Theologischen Fakultät“ (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Jahrgang X, 1961, Heft 2 der Gesellschafts- und Sprachwissenschaftlichen Reihe, S. 499–652), S. 509–510, S. 581, S. 586, S. 591–599, S. 603, S. 605 u. ö.

(30) Christian Märklin (1807–1849), Sohn des Prälaten Märklin, war mit Strauß zusammen im Seminar in Blaubeuren und dann im Tübinger Stift; 1834 wurde er Diakonus in Calw. Baur schlug ihn 1839 für das freigewordene Ordinariat Dorners in Tübingen vor, drang aber nicht durch, da Kern zurückwich (vgl. Anm. 9, 6). Seit 1840, nach seinem Buch gegen den Pietismus, war Märklin Gymnasialprofessor in Heilbronn (vgl. die liebevolle und scharfe Zeichnung seines Lebens in der Schrift seines Freundes Strauß: „Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart“, 1851).

(31) Gustav Pfizer (1807–1890), lyrischer Dichter und Kritiker, war mit Strauß zusammen im Tübinger Stift.

(32) Der folgende Satzteil („Ihnen mit einem Auftrag beschwerlich gefallen bin und gar“) fehlt bei Lang, a.a.O., ohne daß die Auslassung markiert ist.

(33) Der Wortlaut dieser „Erklärung“ des Repetenten Strauß aus Tübingen vom 12. Juli 1835 ist bei Ziegler, a.a.O., S. 183–190 abgedruckt, der S. 183 in der Anmerkung mitteilt: „Diese Erklärung ist schon wiederholt, zuerst von Hausrath a.a.O. I, Beilagen S. 10 ff., dann von Carl Weizsäcker in einem Aufsatz in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd. XX, 1875, S. 641 ff.: D. Fr. Strauß und der Württembergische Kirchendienst, und endlich in der Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg vom 1. März 1876 von Gustav Binder abgedruckt worden.“ Hausrath gibt freilich kein genaues Datum für die „Erklärung“ an. – Die vorgesetzte Behörde von Strauß, der Königliche Studienrat, hatte nach dem Erscheinen des ersten Bandes seines „Leben Jesu“ eine „Erklärung“ darüber gefordert, wie sich seine „Ansichten über die Erzählungen von den Reden und Taten Jesu mit dem Beruf eines evangelischen Religionslehrers, bei seinen Vorträgen an das Volk sowie bei dem religiösen Jugendunterricht auf die geschichtliche Grundlage des Evangeliums zu bauen, vereinigen lasse(n)“. – Die damalige, also von Strauß geplante Publikation dieser „Erklärung“ – denn etwas anderes kann Strauß mit seiner „damaligen Eingabe“ nicht meinen – wird nirgends erwähnt, auch nicht bei Rapp („Veröffentlichungen von Strauß“, im „Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer“, Bd. 2, 1953, S. 340–346) und scheint nicht erfolgt zu sein. Wie ich vermute, hat wohl Baur selbst dieser Publikation widerraten, im Interesse von Strauß, damit dessen Lage nicht verschärft würde.

3. *Strauß an Baur am 19. August 1836 aus Ludwigsburg:*

Verehrtester Freund!¹

Für die Bemerkungen, welche Sie mir in Rücksicht auf den zweiten Teil meines Buchs mitzuteilen die Güte hatten, sage ich Ihnen den verbindlichsten Dank und habe dieselben teils indessen bereits benützt, teils werde ich sie im Verlaufe der Arbeit noch zu benützen wissen.

Ihr Urteil über die Kern'sche Abhandlung² finde ich so treffend und erschöpfend, daß ich nichts hinzufügen kann, als nur, daß ich neben allem dem doch manches Gute darin gefunden habe. Wie ich mir die Animosität erklären soll, weiß ich nicht recht; soll ich sie durch meine frühere Rezension³ seiner Schrift über den Matthäus verschuldet haben: so war in jener, ganz anders als jetzt bei ihm, neben der Abweichung und Mißbilligung immer auch die Billigung hervorgehoben; ich muß also nur denken, der Herr Doktor haben, wie früher auch Steudel, dem ehemaligen Subaltern gegenüber den Inspektor noch gespürt.

Gleichfalls habe ich Ihnen für die gütige Zusendung Ihrer Verteidigung gegen Hengstenberg⁴ meinen besten Dank zu sagen. Es ist ein Meisterstück von einer Streitschrift, nicht bloß durch die Klarheit der Exposition und das Schlagende der Beweisführung, sondern hauptsächlich durch die sittliche Würde, welche Sie der frommen Niederträchtigkeit dieser Leute auf eine Weise entgegenstellen, wie ich sie kaum sonst irgendwo gefunden zu haben mich erinnere. Für mich freilich⁵ (da doch auch Sie selbst der Sache neben der rein wissenschaftlichen zugleich eine Beziehung zu mir geben) hat es sich nicht glücklich getroffen, daß Sie durch die unbefugte Vermischung, welche Heng-

stenberg mit unsern beiderseitigen Werken und Tendenzen vorgenommen, veranlaßt waren, Ihrerseits nun die Verschiedenheit und das Nichtzusammengehören beider so stark als möglich hervorzukehren und zur sichern Bürgschaft daran einen Tadel meiner Arbeit und Methode auszusprechen, von welchem ich nicht weiß, ob er für Ihre Sache notwendig war (denn für die meinige, die schon so viele Tadler gefunden, war er es gewiß nicht), und ob er durch die nachträglich eingeschaltete, nicht ganz deutliche Bemerkung, daß zum Teil auch die Verschiedenheit des Gegenstands eine Vergleichung unsrer beiderseitigen Kritik unmöglich mache, gehörig eingeschränkt wird. Ich wenigstens glaube mir bewußt zu sein, daß dasjenige, was Sie auch brieflich meine Negativität nennen, zur Hälfte zwar wohl in einer persönlichen Unzulänglichkeit seinen Grund hat, aber gewiß zur andern Hälfte darin, daß für die Zeit und die Begebenheiten des Lebens Jesu es an sonstiger geschichtlicher Kontrolle auf ganz andre Weise fehlt, als z. B. schon für die Zeit der Pastoralbriefe.⁶ Oder wie wollten Sie denn für ein Wunder, wie die Brotverwandlung, außer dem Undenkbaren der Sache selbst und etwa noch der Abweichung der Berichte einen Beweis für den unhistorischen Charakter der Erzählung finden?, und würden Sie nicht dessenungeachtet, auch ohne weitere geschichtliche Data, dieselbe für unhistorisch erklären?

Sie werden mein Gefühl nicht mißverstehen in diesen Bemerkungen. Gerade weil ich mich Ihnen auf die innigste Weise durch Freundschaft und Dankbarkeit verbunden weiß, glaube ich diese Bemerkungen nicht verschweigen und Ihnen nicht verhehlen zu dürfen, daß in dieser Hinsicht Ihre Abhandlung zu dem Betrübendsten gehört, was mir in Rücksicht auf mein Buch widerfahren ist. Durch Erlebnisse wie die meinigen wird man zwar gegen Unglück von Fremden und Gleichgültigen, zu denen ich hierin auch Dr. Kern rechne, abgehärtet, aber gegen Verletzungen von Freunden, seien sie auch noch so leicht, um so empfindlicher.

Entschuldigen Sie mich mit dieser Empfindlichkeit, und entziehen Sie darum Ihre Gewogenheit nicht

Ihrem ergebensten

D. F. Strauß.

Ludwigsburg, den 19. August 1836.

(1) Dieser Brief ist der einzige von Strauß an Baur, den Zeller („Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß. Herausgegeben und erläutert von Eduard Zeller“, 1895) zum Abdruck bringt (S. 22–23); zitiert und gewürdigt auch bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 289, bei Ziegler, a.a.O., S. 220–221, bei Lang, a.a.O., Bd. 160, S. 490–491 und bei Adolf Rapp: „Baur und Strauß in ihrer Stellung zueinander und zum Christentum“ (in den „Blättern für württembergische Kirchengeschichte“, dritte Folge, 52. Jahrgang, 1952, S. 95–149 [zitiert fortan einfach Rapp, a.a.O.], mit einem Nachtrag „Baur und Strauß“ in den gleichen „Blättern...“, dritte Folge, 54. Jahrgang, 1954, S. 182–186), S. 107.

(2) Friedrich Heinrich Kern (1790–1842) war Baur's Kollege in Blaubeuren und dann, seit 1826, auch in Tübingen als Professor der Theologie. – Seine Gegenschrift gegen Strauß erschien 1836 in Steudels „Tübinger Zeitschrift für Theologie“ (Heft 2,

S. 14–160, und Heft 3, S. 3–59) unter dem Titel: „Erörterung der Haupttatsachen der evangelischen Geschichte, in Rücksicht auf Strauß' Schrift: „Das Leben Jesu““.

(3) Erschienen 1834 unter dem Titel: „Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“, 1839 erneut in den „Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Ästhetik von Dr. David Friedrich Strauß“, S. 235–285. Die gemeinte Arbeit von Kern trägt den Titel: „Über den Ursprung des Evangeliums Matthäi“, erschienen 1834 in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Heft 2, S. 3–132.

(4) „Abgenötigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, herausgegeben von D. E. W. Hengstenberg, Professor der Theologie an der Universität zu Berlin. Mai 1836“, erschienen 1836 in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Heft 3, S. 179–232, und auch als selbständige Schrift.

(5) Hier verklingt – wohl zum ersten Mal – die Klage von Strauß über die Haltung und Stellung Baur zu ihm.

(6) Hier spielt Strauß auf das 1835 erschienene Werk von Baur an: „Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht“, VIII + 152 S. (vgl. Anm. 1, 1).

4. *Strauß an Baur am 11. November 1836 aus Ludwigsburg:*

Verehrter Freund!

Mit dem verbindlichsten Dank habe ich das schöne Geschenk empfangen, das Sie mir mit der neuen Auflage Ihrer Schrift gegen Möhler¹ und mit Ihrer Abhandlung über den Römerbrief² gemacht haben. Letztere habe ich bereits mit großem Interesse durchgelesen und mich dem Zwingenden des Resultates nicht entziehen können. Besonders hat mich auch Ihre Polemik gegen Olshausen,³ die mit der meinigen zum Teil zusammentrifft, erfreut. Nun haben Sie ja bereits wieder neue Veranlassung, gegen die zweite Gefangenschaft des Paulus und den Tod des Petrus in Rom aufzutreten durch Bleeks Rezension⁴ der Mayerhoff'schen Beiträge⁵ im neusten Hefte der Studien. Ich erkenne auch in bezug auf diesen Punkt die überwiegenden Gründe für Ihre Ansicht, nur kann auch ich das *τέρμα τῆς δύσεως* noch nicht hinunterbringen. Aus der Schrift gegen Möhler habe ich gesehen, daß die Polemik der Protestanten, mag sie auch noch so gemein sein, doch immer noch gebildeter ist als die katholische.

Aus Ihrem verehrten Schreiben ersehe ich mit Bedauern, daß Sie das Exemplar meines *Leben Jesu* viel zu spät erhalten haben. Ich nannte Sie, wie sich von selbst versteht, noch vor Vollendung des Drucks dem Verleger als den ersten, dem er ein Exemplar zugehen zu lassen habe; ich bitte, befragen Sie Herrn Osiander,⁶ welche Irrung es etwa gegeben hat.

Denken Sie, aus meinem Zug nach Stuttgart wird vor der Hand nichts; mein Ludwigsburger Patriotismus erwacht erst jetzt wieder, da ich nicht mehr hier sein muß, und von der Stuttgarter Bibliothek kann ich so ziemlich alles, was sie hat – sie hat aber leider nicht alles –, hieher bekommen. So will ich wenigstens vor der Hand versuchen, wie weit ich hier mit meinen Arbeiten kommen kann. Zunächst soll also Steudel⁷ an die Reihe kommen – o, welche Arbeit, diese Abhandlungen,⁸ und gar die Dogmatik,⁹ durchzulesen! O, wären doch noch mehrere Aufsätze, wie der über den Esel des Bileam¹⁰ und den Son-

nenstillstand des Josua,¹¹ vorhanden, um daran die Textverdrehung in der Schriftauslegung dieses Mannes darzutun! Was meinen Sie, könnte ich nicht zugleich, wenigstens anmerkungsweise, auch unserm Flatt¹² eins versetzen?, er unterzeichnete neulich ein Dekret des Studienrates (auf allerhöchsten Befehl), wonach ich zu keinem Kirchen-Amte zugelassen werden kann, ohne meine anstößigen Ansichten öffentlich widerrufen zu haben. Wissen Sie etwas von Flatt, das ich hier benützen könnte, so erlaube ich mir die Bitte, daß Sie mich darauf aufmerksam machen.

Noch eine Bitte muß ich machen; ich will nämlich meine frühere Rezension der Schriften über das Evangelium Matthäi¹³ zu einer eigenen kleinen Schrift ausarbeiten und wünschte hiezu Olshausens Programm;¹⁴ wollten Sie nicht so gütig sein, mir dasselbe zuzuschicken?, ich weiß, daß Sie es besitzen. Zugleich würde ich alsdann die Bitte wagen, ob Sie nicht so gütig sein wollten, mir diejenigen Hefte der Tübinger Zeitschrift von 1834 an (1. und 2. Heft dieses Jahrgangs habe ich noch) zukommen zu lassen, in welchen sich etwas von Steudel¹⁵ befindet, das ich zu meinem Zweck, seine schriftwidrige Exegese zu zeigen, benützen könnte. Senden Sie beides gütigst Herrn Osiander¹⁶ zu, der es mir dann übermachen wird.

Hat Ihnen Vischer¹⁷ die Eichnersrede¹⁸ zu lesen gegeben? Ich habe sie an ihn – als Beitrag zum Erhabenen und Komischen¹⁹ – geschickt.

Mit den freundschaftlichsten Empfehlungen

Ihr ergebenster

Ludwigsburg, 11. November 1836.

D. Strauß.

(1) „Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik“, zuerst erschienen in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, 1833, Heft 3 und 4, S. 1–438 (fortlaufende Zählung in diesen beiden Heften!), gegen Ende desselben Jahres mit dem Titeljahr 1834 als selbständiges Buch, in 2. Auflage dann 1836, „mit einer Übersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden Kontroversen“ (XXVI + 694 Seiten).

(2) „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung“ (erschienen 1836 in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Heft 3, S. 59–178).

(3) In der oben erwähnten Schrift Baur's S. 63. – Hermann Olshausen (1796–1839) war seit 1821 ao. und seit 1827 o. Prof. für Neues Testament in Königsberg, seit 1834 o. Prof. in Erlangen.

(4) Bleeks Rezension findet sich in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1836, Heft 4, S. 1021–1072; Strauß meint besonders die Seiten 1028 und 1061–1064. – Friedrich Bleek (1793–1859), 1821 Privatdozent, 1823 ao. Prof. in Berlin, seit 1829 o. Prof. in Bonn, war Schüler von de Wette, Neander und Schleiermacher und arbeitete sowohl auf dem Gebiete des Alten wie des Neuen Testaments.

(5) Ernst Theodor Mayerhoff: „Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte“, 1835, VIII + 324 Seiten.

(6) Vgl. Anm. 1, 15.

(7) Vgl. Anm. 1, 13.

(8) Vgl. in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, 1838, Heft 1, „Zum Andenken an Dr. J. Ch. F. Steudel“ („Gedächtnisrede“ von Dörner, S. 1–14, und „Lebens-Abriß“ [von Dettinger], S. 14–42), besonders S. 32–37, wo Steudel „als theologischer Schriftsteller“ unter Aufführung eines großen Teiles seiner Publikationen gewürdigt wird.

(9) „Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Zeit, kurz dargestellt“, 1834, XLVI + 520 Seiten.

(10) „Die Geschichte Bileams und seiner Orakel (Num. 22–24.), auf's neue exegetisch beleuchtet und ihrer gehörigen Stelle wiedergegeben (mit namentlicher Rücksicht auf Gramberg)“, in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, 1831, Heft 2, S. 66–99.

(11) „Was sagt der Stillstand der Sonne auf Josua's Geheiß hin? Eine exegetische Untersuchung über Jos. 10, 8 ff.“, in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, 1833, Heft 1, S. 126–146 (die Seiten 145 und 146 sind fälschlicherweise als 151 und 152 numeriert).

(12) Karl Christian Flatt (1772–1843), 1804 ao. Prof., 1805 o. Prof. der Theologie in Tübingen, 1812 Stiftsprediger und Oberkonsistorialrat, 1828 Generalsuperintendent in Ulm und seit 1829 Direktor des Studienrats. Flatt war neben Storr und Steudel ein Hauptvertreter der alten Tübinger Schule.

(13) Vgl. Anm. 3, 3. Strauß rezensierte neben der Matthäus-Arbeit von Kern auch die von Friedrich Ludwig Sieffert (1803–1877) („Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“, 1832) und von Matthias Schneckenburger (1804–1848) („Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch“, 1834). – Aus dem hier mitgeteilten Vorhaben von Strauß wurde nichts; nur ein erneuter Abdruck der Rezension von Schriften zum Matthäus-Evangelium erfolgte 1839 (s. Anm. 3, 3).

(14) „Apostolica evangelii Matthaei origo defensa“, Erlangen 1836.

(15) Die Beiträge Steudels in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“ von 1834 bis 1836 sind folgende:

1. „Über Auslegung der Propheten, wie sie unter treuer Würdigung der ihren Aussprüchen zu Grunde liegenden Idee sich gestalten wird“ (1834, Heft 1, S. 87–138).
2. „Auch ein Wort über Sinn und Zusammenhang von Lukas 16, 1–31“ (1834, Heft 4, S. 96–101).
3. „Eignet sich – und in wie weit eignet sich – das Johanneische Evangelium, im Gegensatz zu den übrigen, als Grundlage für die christliche Gnosis betrachtet zu werden?“ (1835, Heft 1, S. 29–64).
4. „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung. Entwicklung des im Alten Testament geschichtlich Vorliegenden, als Beitrag zur Sicherung eines wahrheitgemäßen Urteils über die Richtigkeit der Stellung, welche die neueste Spekulation dem Judentum zuweist“ (1835, Heft 1, S. 112–171, und Heft 2, S. 138–174).
5. „Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die kanonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewußtsein eines Gläubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird“ (1835, Heft 3, S. 117–200).
6. „Nachweisung der in Römer Kap. 9 liegenden Sätze als zu Gunsten eines unbedingten Ratschlusses Gottes nicht deutbarer“ (1836, Heft 1, S. 3–95).

(16) Vgl. Anm. 1, 15.

(17) Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) war mit Strauß in Blaubeuren und Tübingen zusammen; 1837 ao., 1844 o. Prof. für Ästhetik und deutsche Literaturgeschichte in Tübingen, wurde er nach seiner Antrittsvorlesung sofort auf zwei Jahre suspendiert; seit 1855 Professor am Polytechnikum in Zürich, seit 1866 (bis 1877) am

Polytechnikum in Stuttgart. Sein Briefwechsel mit Strauß wurde 1952/53 in zwei Bänden von Adolf Rapp herausgegeben.

(18) Vgl. die folgende Anmerkung.

(19) Strauß meint hier die Habilitationsschrift Vischers: „De excelso et ridiculo theses 38“, Tübingen 1836, die 1837 in deutscher Ausgabe erschien: „Über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen“ (VIII + 220 S.). Vischer hatte diese Herbst 1836 an Strauß geschickt, der sich darüber in seinem Brief an Vischer vom 28. Oktober 1836 äußert, wobei er in dem edierten Text von einer „Eichnersrede“ nicht spricht (s. Rapp: „Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer“, erster Band, 1952, S. 21–22). In dem Werk von Vischer wird auf eine „Eichnersrede“ auch nicht eingegangen, auch nicht in der anonym erschienenen, von Strauß verfaßten Rezension dieses Werkes in der – u. a. von Gesenius und Wegscheider herausgegebenen, in Halle und Leipzig erscheinenden – „Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1838“, Sp. 52–70.

5. *Strauß an Baur am 20. Januar 1837 aus Stuttgart:*

Verehrtester Herr Doktor!

Den besten Dank für den freundlichen Brief, mit welchem Sie mich an meinem neuen Wohnort¹ aufgesucht. Ich bin froh, daß ich diese Änderung gemacht, und mein Ludwigsburger Patriotismus ist um so größer geworden, seit ich nicht mehr dort bin. Meine Arbeiten gehen nach Wunsch, ich habe (nachdem ich den Plan einer Schrift über die Evangelien als zu weit aussehend zurückgelegt) mich an die Gegner gemacht und bin, wie Sie vielleicht von Osiander² wissen, mit dem ersten Heft – Herrn D. Steudel³ – zu Stande. Auch die Zensur hat es schon unversehrt passiert, und es liegt nur an den etwas saumseligen Anstalten des Verlegers, daß der Druck nicht bereits begonnen hat. Nun gedenke ich im zweiten Heft⁴ Eschenmayer,⁵ Hengstenberg⁶ und Menzel⁷ zusammenzunehmen – freilich eine schwierige Arbeit, da sich alle drei außerhalb des Standpunktes der Wissenschaft befinden. Wer mir noch vor etwa $\frac{1}{2}$ Jahr gesagt hätte, daß ich mich mit diesen Leuten einlassen müsse! Aber da ich einmal mit einem mich eingelassen, muß ichs mit allen, die nur irgend einen Namen haben.

Wegen des Titels „Galerie der Gegner meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu“⁸ ist mir neulich, ich weiß nicht mehr von wem, ein Floh ins Ohr gesetzt worden; was halten denn Sie davon?

Mit diesem wollte ich Ihnen die Bücher, welche Sie mir zu leihen so gütig waren, mit herzlichem Dank zurückschicken: allein ich fand beim Nachsuchen, daß das Olshausensche Programm⁹ mit andern Papieren in Ludwigsburg zurückgeblieben war. In der Voraussetzung also, daß Sie die Bücher nicht brauchen (sollte dies der Fall sein, so bitte ich doch ja um Nachricht), behalte ich auch die Tübinger Zeitschriften noch so lange, bis ich Ihnen alles zusammen schicken kann. Aber ist es nicht zu viel verlangt, wenn ich vor der Zurückgabe der alten Schriften Sie um eine neue Sendung bitte? Nämlich von der evangelischen Kirchenzeitung habe ich hier nur den Neujahrwunsch aufreiben können, nicht auch die Nummern von Mai;¹⁰ sollten Sie diese und was etwa sonst noch Einschlagendes seither gekommen ist (das Ihre Erwiderung

Betreffende habe ich nur so weit gelesen, als es im neuesten Buche Hengstenbergs über den Pentateuch!¹¹ steht), entbehren können, so würde ich bitten, daß Sie es meinem Vetter theol. stud. Ruoff,¹² bei Schreiner Zimmer wohnhaft, zugehen ließen, der die Verpackung an mich besorgen wird.

Gerne würde ich die Zeit, welche bis zum Druck meines ersten Heftes verfließen wird, dazu benutzen, daß ich Ihnen das Manuskript zur Durchsicht und Begutachtung einsendete – aber da es einen Kollegen betrifft, so wird es Ihnen am liebsten sein, ganz aus der Sache zu bleiben.

Unter den herzlichsten Grüßen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Stuttgart, 20. Januar 1837.

(1) Stuttgart.

(2) Vgl. Anm. 1, 15.

(3) Vgl. Anm. 1, 13.

(4) „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Von Dr. David Friedrich Strauß. Zweites Heft: Die Herren Eschenmayer und Menzel“, 1837.

(5) Karl August Eschenmayer (1768–1852), 1811 außerordentlicher Professor der Medizin und Philosophie in Tübingen, 1818 ordentlicher Professor der Philosophie, schrieb gleich 1835 gegen Strauß unter dem Titel: „Der Ischariotismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke: ‚Das Leben Jesu‘ von Strauß“.

(6) Vgl. Anm. 2, 27. Die ausführliche Kritik Hengstenbergs an Strauß' „Leben Jesu“ erschien in der „Evangelischen Kirchenzeitung“, Juni 1836, Sp. 382–396 und Sp. 401–403, unter dem Titel: „Betrachtungen, veranlaßt durch den Aufsatz des Dr. Strauß: Über das Verhältnis der theologischen Kritik und Spekulation zur Kirche. (Allg. Kirchenzeitung, Jahrgang 1836, Nr. 39.)“, kürzer schon vorher im „Vorwort“ zum Jahrgang 1836 an verschiedenen Stellen, besonders Sp. 34–37, 41–45, und in dem Aufsatz: „Die Zukunft unserer Theologie“ („Evangelische Kirchenzeitung“, Mai 1836, Sp. 281–285 und Sp. 289–291, gleichzeitig mit scharfen Angriffen gegen Baur und seine Schrift über die Pastoralbriefe [vgl. Anm. 1, 1], was Baur zu seiner „abgenötigten Erklärung“ [vgl. Anm. 3, 4] veranlaßte).

(7) Über den Angriff des Kritikers und Literarhistorikers Wolfgang Menzel (1798 bis 1873) berichtet Strauß (Zweites Heft der „Streitschriften . . .“, 1837, S. 91): „Wenn ich gegen Herrn Dr. Wolfgang Menzel nichts weiter auf dem Herzen hätte, als wozu mich seine Äußerungen über mein Leben Jesu veranlassen könnten: so würde ich keine Feder gegen ihn angesetzt haben . . . Die eigentliche Anzeige desselben hat er nicht selbst gegeben, sondern einem abgebrannten Philosophen übertragen, und ich muß dem Herrn von Keyserlingk bezeugen, daß ihm die Schellenkappe, in der er gegen mich ausgezogen ist, höchst natürlich steht. Herr Menzel selbst hat hierauf nur teils in einer allgemeinen Übersicht der neuesten theologischen Literatur, teils bei der Anzeige einiger gegen mein Buch erschienenen Schriften desselben gedacht, teils nimmt er noch immer bei verschiedenen Anlässen gerne Gelegenheit zu kleinen Stichen und Ausfällen gegen mich. Das alles aber geht über die Neckereien der Tagesblätter nicht hinaus“ (vgl. auch Anm. 6, 8).

(8) Der wirkliche Titel der 1837 erschienenen drei Hefte gegen seine Kritiker lautet (vgl. Anm. 1, 13; 5, 4 und 6, 18): „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie“ (XVI + 192 + 247 + 179 Seiten).

(9) Vgl. Anm. 4, 14.

(10) Zu den Stellen über Strauß im „Vorwort“ (Sp. 1–45), das mit dem „Neujahrswunsch“ beginnt: „Friede sei den Brüdern und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo. Gnade sei mit allen, die da lieb haben unseren Herrn Jesum Christum unverrückt. Amen“, vgl. Anm. 5, 6. – Die ersten beiden Mainummern (Sp. 281–285, 289–291) wenden sich unter dem Titel: „Die Zukunft unserer Theologie“, nicht nur heftig gegen Strauß, sondern auch gegen seinen Lehrer Baur.

(11) „Die Authentie des Pentateuches. Erwiesen von Ernst Wilhelm Hengstenberg . . . Erster Band“, 1836, LXXXIV + 504 S. (= Bd. 2 der „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament“; der dritte Band der „Beiträge . . .“ erschien als Bd. 2 des Werkes über den Pentateuch 1839 im Umfang von VI + 662 Seiten). In dem ersten Band von 1836 geht Hengstenberg auf Baur neben Vatke nur allgemein ein, S. LXXII.

(12) Ruoff wohnte später als Privatgelehrter in Ludwigsburg und sprach neben Reuschle und Binder 1874 am Grabe von Strauß (vgl. Ziegler, a.a.O., S. 742/43; ferner auch Brief 11, bei Anmerkung 18).

6. *Strauß an Baur am 4. März 1837 aus Stuttgart:*

Verehrtester Herr Doktor!¹

Mit dem herzlichsten Danke habe ich Ihre gütige Sendung erhalten und werde das früher Erhaltene, nämlich einige Hefte der Tübinger Zeitschrift und das Olshausensche Programm,² bald zurückschicken; für die evangelische Kirchenzeitung aber möchte ich, da ich ins zweite Heft³ nur die 2 Ignoranten, Eschenmayer⁴ und Menzel,⁵ genommen habe, mir, wenn es ohne Anstand sein kann, einen noch etwas längeren Termin erbitten.

Ich bin jetzt mit dem zweiten Hefte fertig. Die erste Hälfte, Eschenmayer,⁶ war eine leichte und heitere Partie; ich hatte mir bei früherem schnellem Lesen des Ischariotismus noch gar keine rechte Vorstellung von der Haltlosigkeit dieses Schriftchens gemacht. Das Schönste ist, daß es größtenteils aus früheren Schriften des Verfassers abgedruckt ist. Menzel⁷ hat mir mehr zu tun gemacht, auch habe ich ihn ausführlicher durchgenommen, worüber Sie sich vielleicht wundern werden; aber wenn man die Masse von Unfug bedenkt, welche dieser Mensch schon auf allen Gebieten der Literatur begangen hat, so ist leicht zu erachten, daß das Geschäft kein ganz einfaches sein kann. Konnte ich nämlich der Geringfügigkeit wegen nicht bei einer Zurückweisung der Angriffe auf mich stehenbleiben, so konnte ich mich, wenn sein Prinzip (oder der Mangel eines solchen) und der Charakter seiner Kritik ins Licht gestellt werden sollte, auch nicht einmal auf das theologische und philosophische Gebiet beschränken, sondern mußte namentlich auch das ästhetische beiziehen. Seine Übersicht der theologischen Literatur in der deutschen Geschichte⁸ habe ich benützt, auch (Elwerts?)⁹ treffliche Rezension der deutschen Literatur und des Geistes der Geschichte in Rheinwalds Repertorium;¹⁰ ich würde Ihnen aber sehr dankbar sein, wenn Sie mir einige Bemerkungen hiezu aus Ihrer genaueren Kenntnis der betreffenden Literatur mitteilen, namentlich u. a. sagen wollten, inwiefern man Tholuck¹¹ als Stifter einer neuen Schule ansehen darf. Ferner spricht Menzel einmal von einem „verhockten Horus“.¹² Ich hielt dies anfangs für einen Unsinn und dachte, er habe Horus mit Harpokrates¹³ ver-

wechselt; beim Nachschlagen in Ersch und Gruber¹⁴ fand ich aber, oder glaubte zu finden, daß beide auch wieder zusammenfallen. Sagen Sie mir gütigst hierüber etwas Gewisses.

Auch D. Steudel¹⁵ wird jetzt endlich eifrig gedruckt. In 14 Tagen wird er ausgegeben werden können. Aber mit dem Titel „Galerie“¹⁶ nimmt mich jetzt Osiander¹⁷ beim Wort und sagt, da er's unter diesem Titel allenthalben angekündigt, so kann er nicht mehr geändert werden.

Mit den erbetenen Aufschlüssen hat es keine Eile, und durch Osiander kann mir in der nächsten Zeit dergleichen am bequemsten zugeschickt werden.

In den Ferien sieht man Sie wohl hier? Ich freue mich darauf sehr.

Mit den herzlichsten Begrüßungen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Stuttgart, den 4. März 1837.

N.S. Für's dritte Heft¹⁸ (ich bin nämlich noch am leidigen Abschreiben von Menzel¹⁹) weiß ich noch nicht, soll ich Vaihinger,²⁰ Klaiber²¹ und Harleß²² oder Hengstenberg²³ nehmen, und wenn diesen, ob bloß defensiv, oder, wie mir Vatke²⁴ rät, auch offensiv?, besonders daß er behauptet, ich sehe im Alten Testament gar nicht mit eigenen Augen. Was raten Sie? (Vatke will aus der theologischen Fakultät in die philosophische treten.)²⁵

D. Kern²⁶ betreffend, so werde ich ihn so wenig als einen andern auf dem allgemeinen Titel aufführen; aber sein besondres Heft²⁷ bekommt er gewiß, und da wüßte ich in der Tat nicht, warum ich mit ihm säuberlicher als mit andern verfahren sollte.

Nun aber verzeihen Sie die vielen Fragen. Mich dauert selber die Zeit, die Sie darauf verwenden, sie zu lesen und zu beantworten. Und doch mache ich an niemand so gerne Fragen, als an Sie.

(1) Die nächsten Briefe scheinen vollständig erhalten bzw. ohne Zurückhalten um 1910 deponiert worden zu sein. Für den gesamten Briefwechsel zwischen Strauß und Baur ist das leider nicht der Fall (vgl. die Einleitung).

(2) Vgl. Anm. 4, 14. 15. (3) Vgl. Anm. 5, 4. (4) Vgl. Anm. 5, 5. (5) Vgl. Anm. 5, 7.

(6) S. 7–88 im 2. Heft der „Streitschriften“ betreffend Eschenmayer; S. 3–6 steht das Vorwort.

(7) S. 89–247 des 2. Heftes der „Streitschriften“.

(8) In der mir zugänglichen dritten Auflage von Wolfgang Menzels „Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage“, 1837, behandelt der Verfasser in Kapitel 611 „Die protestantische Kirche“ (S. 1036–1038), in Kapitel 612 „Freigeister und Pietisten, Herrnhuter“ (S. 1038–1041) und vor allem in Kapitel 613 „Rationalisten und Supranaturalisten“ (S. 1042–1045), wo es über Strauß heißt: „In der jüngsten Zeit hat der Württemberger Strauß die bisher vorherrschende Methode des Heidelberger Paulus, die Wunder in den Evangelien als fromme Betrügereien zu erklären, durch eine andere, nämlich durch die mythologische Erklärungsweise in den Schatten gestellt, die alles Historische der Evangelien weglegt und in bloße Sage verwandelt“ (a.a.O. S. 1043).

(9) Eduard Elwert (1805–1865) wurde 1836 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Zürich, war 1839–1841 Professor in Tübingen und schied dann aus gesundheitlichen Gründen aus der akademischen Tätigkeit aus, wurde wieder Pfarrer und dann, 1850–1864, Ephorus des Seminars Schöenthal.

(10) Strauß meint die Rezension der beiden folgenden Werke von Wolfgang Menzel: „Geist der Geschichte“ (1835, 195 S.) und „Die deutsche Literatur“ (2. Auflage, 1836), die in dem „Allgemeinen Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. G. F. H. Rheinwald, ordentlichem Professor der Theologie zu Bonn“, im XV. Band, 1836, S. 9–22 erschien. Die von Strauß zu Recht als „trefflich“ bezeichnete Rezension trägt wie alle Rezensionen in Rheinwalds „Repertorium“ nicht den Namen ihres Verfassers, und somit konnte auch Strauß nicht Elwert (vgl. die vorige Anmerkung) mit Sicherheit als Verfasser dieser Rezension bezeichnen, was er selbst durch die Klammern und das Fragezeichen andeutet, wobei er, wohl irrtümlich, „Elwert“ schreibt.

(11) Über Tholucks Verhältnis zu Baur vgl. Leopold Witte: „Das Leben D. Friedrich August Gottreu Tholucks“, Bd. II, 1886, S. 379–383, W. Lang, a.a.O., Bd. 160, S. 494–497, und E. Barnikol: „Karl Schwarz (1812–1885) in Halle vor und nach 1848 und die Gutachten der Theologischen Fakultät“ („Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg“, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, Jahrgang X, 1961, Heft 2), S. 619.

Über den „Stifter“ Tholuck behauptet Menzel (a.a.O. S. 1044): „Um den Philosophen gegenüber selbständig und den alten Orthodoxen gegenüber neu zu sein, gründete Tholuck in Berlin und Halle eine Schule, die mit den rationalistischen Exegeten wetteiferte, aber nicht um die Wunder aus der Bibel herauszudeuteln, sondern um sie in ihrer ganzen alten ehrwürdigen Einfalt und Erhabenheit zu bestätigen. Der eifrigste Vorkämpfer dieser Partei wurde Hengstenberg“ (vgl. die kritische, sogar ironische Antwort von Strauß in den „Streitschriften . . .“, Heft 2, S. 240, hinsichtlich der von Tholuck geführten „neuen Schule des auf die Schrift sich gründenden, kritischen und wissenschaftlichen Gefühlsglaubens“).

(12) Der Philologe Strauß hält Menzel seine Fremdwörter-Schnitzer vor („Streitschriften . . .“, Heft 2, S. 133), wobei hier „verhockter Horus“ nicht vorkommt. Horus ist ein ägyptischer Gott, speziell der Schutzgott des ägyptischen Nordreiches (entsprechend dem Gott Set des Südstaates).

(13) Der in den griechisch-römischen Kultus übergegangene ägyptische Horus.

(14) „Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste“, herausgegeben von Ersch und Gruber, Leipzig 1818 ff. (nicht vollendet).

(15) Vgl. Anm. 1, 13.

(16) Vgl. Anm. 5, 8.

(17) Vgl. Anm. 1, 15.

(18) In ihm behandelt Strauß Hengstenberg und die „Evangelische Kirchenzeitung“ (S. 3–54), ferner die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“, das Organ der Hegelschen Rechten und Mitte, (S. 55–126) und Ullmann und Julius Müller mit ihren Artikeln gegen Strauß’ „Leben Jesu“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1836, Heft 3, S. 770–816 und 816–890 (S. 127–179).

(19) Vgl. Anm. 5, 4; 5, 7 und 6, 10–14.

(20) Vaihinger war ein Studiengenosse von Strauß und Stadtpfarrer in Grötzingen, „der die Widersprüche, in welche sich die mythische Auffassung der Evangelien verwickelte, nachzuweisen suchte“ (Ziegler, a.a.O., S. 205). Er schrieb gegen Strauß unter diesem Titel: „Über die Widersprüche, in welche sich die mythische Auffassung der Evangelien verwickelt. Ein Sendschreiben an Herrn Dav. Friedr. Strauß, Dr. der Philosophie“, 1836, 91 S.

(21) Dr. Christoph Benjamin Klaiber, Pfarrer in Stetten im Remstal: „Bemerkungen über ‚Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von D. Fr. Strauß‘“ (Aus dem Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben und aus den „Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs IX. Bd., I. Heft“, besonders abgedruckt), 1836, 110 S.

(22) Adolf Gottlieb Christoph v. Harleß (1806–1879), strenger Lutheraner, seit 1829 Privatdozent, 1833 ao., 1836 o. Prof. in Erlangen, 1848 in Leipzig, 1850 Hofprediger in Dresden, seit 1852 Oberkonsistorialpräsident in München. Er schrieb gegen Strauß unter dem Titel: „Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Dav. Fr. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet“, 1836, 126 S.

(23) Vgl. Anm. 5, 6 und Anm. 6, 18.

(24) Vgl. Anm. 2, 22; Anm. 2, 28 und die folgende Anmerkung.

(25) Bei Benecke: „Wilhelm Vatke in seinem Leben und in seinen Schriften“, 1883, nicht erwähnt. Vatke wurde und blieb außerordentlicher Professor in der theologischen Fakultät.

(26) Vgl. Anm. 3, 2.

(27) Nicht erschienen.

7. *Strauß an Baur am 31. März 1837 aus Stuttgart:*

Verehrtester Herr Doktor!

In betreff des besprochenen Planes der Fortsetzung meiner Streitschriften bin ich zwar immer noch derselben Meinung, in welcher wir zuletzt übereinkamen, nur hat sich mir indessen ergeben, daß unter den vorläufigen Verhandlungen über die Standpunkte Hengstenberg¹ nicht wohl übergangen werden kann. Spreche ich von dem verständigen, eklektischen, konstruierenden Supranaturalismus: so kann ich den konsequenten Supranaturalismus der evangelischen Kirchenzeitung nicht weglassen. Nun kann ich aber von der Bibliothek hier nichts von Hengstenberg haben, wie sich heute ergeben hat, – und ich fange daher zeitig genug an, Ihr gütiges Anerbieten, mir von Tübingen aus Bücher zu verschaffen, mir zunutze zu machen. Ich wünschte die Christologie,² die Schrift über Daniel und Sacharja,³ sowie die über den Pentateuch,⁴ wenn sie droben auf einer Bibliothek zu haben sind. Die Kirchenzeitung⁵ getraue ich mir eher hier zu finden. Die Bücher wird Herr Osiander⁶ an mich besorgen. In etwa 8 Tagen,⁷ denke ich, wird er Ihnen 1 Exemplar von Steudel übergeben.

Mit den besten Empfehlungen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Stuttgart, 31. März 1837.

In diesen Tagen habe ich mit großem Interesse Ihre Schrift,⁸ die Sie mir mitzubringen⁹ so gütig waren, gelesen und mich besonders des zweiten Teils, die Person des Sokrates betreffend,¹⁰ gefreut. Die Rezension Ihrer Pastoralbriefe¹¹ im Menzelschen Literaturblatt,¹² 1836, November, Nr. III, werden Sie kennen?

(1) Vgl. Anm. 5, 6.

(2) „Christologie des Alten Testaments“, 3 Bde., 1. Ausgabe 1829–1835.

(3) „Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. Erwiesen von

Ernst Wilhelm Hengstenberg“ (= Erster Band der „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament“), 1831, XII + 395 S.

(4) Vgl. Anm. 5, 11.

(5) Vgl. Anm. 2, 27.

(6) Vgl. Anm. 1, 15.

(7) Danach erschien das erste Heft der „Streitschriften“ (Steudel betreffend) Anfang April 1837.

(8) „Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung“, erschienen 1837 in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Heft 3, S. 1–154, und auch als Buch, 1837, VIII + 154 S.

(9) Baur besuchte also Strauß in Stuttgart im März 1837 (vgl. auch den ersten Satz dieses Briefes).

(10) S. 90–154 in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“ (s. o. Anm. 8) und S. 90–154 in der Buchform.

(11) Vgl. Anm. 1, 1.

(12) Es handelt sich um Menzels „Literatur-Blatt“ zum „Morgenblatt“, das in Stuttgart erschien, mir aber, trotz aller Bemühungen, nicht zugänglich wurde.

7b. Baur an Strauß am 10. April 1837 aus Tübingen:

Verehrtester Freund!¹

Ich habe nun die sämtlichen Hengstenbergiana zusammengebracht, und Sie werden einen Teil derselben, die wissenschaftlichen Werke, durch Osiander² schon erhalten haben. Hier folgen nun auch, der gestern durch Herrn [?] Professor Vischer³ mir zugekommenen Mitteilung zufolge, die Hefte der evangelischen Kirchenzeitung,⁴ die Sie früher schon hatten. Ich hätte sie sogleich mitgeschickt, wenn ich Sie nicht vorher hätte fragen wollen, ob Sie die sämtlichen Bände der evangelischen Kirchenzeitung zu haben wünschen. Es wird dies doch wohl der Fall sein, deswegen habe ich sie vorläufig zur Hand genommen, und sie stehen Ihnen nun so, wie Sie es wünschen, zu Diensten.

Für das von Osiander mir zugeschickte erste Heft Ihrer Streitschriften⁵ bezeuge ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank. Ich habe es sogleich unten gelesen und glaube, daß Sie in Titel, Ton und Inhalt das Rechte getroffen haben. So sehr ich meinen Freund Steudel dabei bedauern muß, so kann ich nur anerkennen, daß es ein unvergleichliches Meisterstück einer vernichtenden Polemik ist. Fahren Sie nur so fort! Die Bogen gegen Menzel⁶ habe ich gestern durch Herrn [?] Vischer erhalten und werde sie baldmöglichst Ihrem Wunsche gemäß durchlesen.

Daß Sie nun Hengstenberg⁷ gleich mit den andern vornehmen, muß ich, nachdem ich das erste Heft gelesen habe, ganz billigen. Über die Bezeichnung „verständiger“ Rationalismus⁸ könnte vielleicht noch ein Zweifel entstehen, da doch gar zu wenig Verstand darin ist, ich habe gedacht, ob er nicht subjektiver Rationalismus heißen könnte, subjektiv ist jedoch auch der eklektische, allein könnte nicht auch dieser der verständige genannt werden?

Für die Notiz meiner Pastoralbriefe⁹ bin ich Ihnen sehr dankbar, ob ich gleich, als ich das Blatt erhielt, mich in meiner Erwartung sehr getäuscht sah. Ich hätte aber auch in diesem Blatt nichts anderes erwarten sollen.

Mit den herzlichsten Grüßen

Ihr ergebenster

D. Baur.

Tübingen, den 10. April 1837.

(1) Der zweite Absatz dieses Briefes ist z. T. zitiert bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 285, noch kürzer bei Rapp, a.a.O., S. 109.

(2) Vgl. Anm. 1, 15.

(3) Vgl. Anm. 4, 17.

(4) Vgl. Anm. 2, 27 und 5, 6.

(5) Vgl. Anm. 1, 13.

(6) Vgl. Anm. 5, 4 und Anm. 5, 7. Hierzu vgl. ferner in Rapp: „Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer“, Bd. I, 1952, S. 25 ff., besonders S. 29.

(7) Vgl. Anm. 2, 27 und Anm. 5, 6.

(8) Der Text hat nur „verständiger Rat.“, was, in Analogie zu Brief Nr. 7, wo Strauß allerdings von „Supranaturalismus“ spricht, in „Rationalismus“ aufgelöst wurde.

(9) Vgl. Anm. 1, 1 und Anm. 7, 12.

8. Strauß an Baur am 3. Juni 1837 aus Stuttgart:

Euer Hochwürden

sage ich für die Bücher, welche Sie mir zu leihen und zu verschaffen so gütig waren, meinen verbindlichsten Dank. Könnte ich nur Ihre aufopfernde Güte einigermaßen auch durch Gegendienste erwidern. Verfügen Sie doch über mich, wenn Sie in Stuttgart etwas zu besorgen haben, das Sie mir anvertrauen mögen. Die Bücher folgen hier alle bis auf das Heft der Ullmannschen Studien,¹ welches ich etwa eine Woche noch zu behalten wünschte. Möglich wäre, daß sich ein Buch, das mir Herr Repetent Widmann² besorgte, unter die Ihrigen verirrt hätte, ein Irrtum, der sich leicht wird ausgleichen lassen.

Das zweite Heft³ wird Ihnen Osiander⁴ übergeben haben. Das dritte⁵ ist im Druck schon anfangen und im Manuskript demnächst fertig.⁶ Nicht wahr, eine Haller Ausgabe von Nösselt gibt es bloß von Theodoret?⁷ oder auch von Gregor von Nazianz? Gäbe es auch von letzterm eine solche, so bäte ich nur mit ein paar Buchstaben um baldgefällige Nachricht durch Osiander – in bezug auf das bewußte Hengstenbergianum,⁸ an dem eben gedruckt wird.

Mich Ihnen und der verehrten Frau Gemahlin
bestens empfehend

Ihr ergebenster

Stuttgart, 3. Juni 1837.

D. F. Strauß.

(1) „Theologische Studien und Kritiken“, herausgegeben von Ullmann und Umbreit. – Es handelt sich hier wohl um das 3. Heft des Jahrgangs 1836 mit den Rezensionen über Strauß' „Leben Jesu“ von Ullmann und J. Müller (vgl. auch Anm. 6, 18). – Karl Ullmann (1796–1865) war führender Vermittlungstheologe, 1821 ao., 1826 o. Prof. in Heidelberg, 1829 in Halle, 1836 wieder in Heidelberg, seit 1853 Mitglied des Badischen Oberkirchenrats, 1856 Direktor desselben.

(2) Näheres über diesen Repetenten Widmann konnte bei Martin Leube: „Das Tübinger Stift 1770–1950“, 1954, und in Strauß-Biographien nicht ermittelt werden.

(3) Dieses 2. Heft der „Streitschriften“ erschien also vor Juni 1837 (vgl. ferner Anm. 5, 4).

(4) Vgl. Anm. 1, 15.

(5) Vgl. Anm. 6, 18.

(6) Strauß hat es eilig.

(7) „B. Theodoretī Episcopi Cyri Opera omnia ex recensione Iacobi Sirmondi. Denuo edidit, Graeca e Codicibus locupletavit, antiquiores editiones adhibuit, ver-

sionem latinam recognovit et Variantes Lectiones adiecit Io. Augustus Noesselt, D. Theologiae Professor. Tomus III. Halae, MDCCLXXI.“ (vgl. dazu August Hermann Niemeyer: „Leben, Charakter und Verdienste Johann August Nösselts“, Erste Abteilung, 1809, S. 255, wo er kurz auf diese bleibende Arbeit Nösselts eingeht. „Den ersten und zweiten sowie die übrigen Bände des Theodoret besorgte der sel. Doktor Schulze“). – Eine Nösseltsche Ausgabe von Gregor von Nazianz gibt es nicht. –

Johann August Nösselt (1734–1807) war als Schüler von Baumgarten seit 1760 als ao. und seit 1764 als o. Prof. der Theologie in Halle im Geiste Semlers tätig, besonders auf dem Gebiete des Neuen Testaments.

(8) = drittes Heft der „Streitschriften“, vgl. Anm. 6, 18.

9. Strauß an Baur am 12. Oktober 1837 aus Stuttgart:

Verehrtester Freund!¹

Zu meinem lebhaften Bedauern ist die Bahrdtsche Apologie der gesunden Vernunft² auf hiesiger Bibliothek nicht anzutreffen; ich habe sowohl unter Bahrdt als unter Apologie, im theologischen und im philosophischen Kataloge nachgeschlagen und es nirgends finden können. Und nun, während ich Ihrem Wunsche zu entsprechen nicht im Stande bin, finde ich mich noch überdies veranlaßt, gegen Sie den Wunsch auszusprechen, daß Sie dasjenige Heft der theologischen Studien und Kritiken, welches einen meine Angelegenheiten berührenden Aufsatz von Schweizer³ enthält, mir, wenn Sie's entbehren können, durch Osiander⁴ zugehen lassen möchten.

Unserem Freunde Märklin⁵ habe ich von Ihrem Gedanken rücksichtlich der Tübinger Stelle⁶ gesagt und ihn gar nicht ungeneigt gefunden, seinerseits darauf einzugehen; es muß schon sonst auch etwas davon verlautet haben; er sagte, schon vor etlichen Wochen sei in Calw das Gerücht gegangen, daß er wegkommen werde.

Hoffentlich sind Sie von Ihrer Reise glücklich zurückgekommen und hat das Übelbefinden, worüber Sie zuletzt klagten, sich verloren; ich denke noch immer mit der größten Freude an die Stunden, die Sie mir widmen mochten. Es ist in meinen Verhältnissen von unschätzbarem Werte, unter so vielen widrigen Berührungen auch einmal wieder die einer befreundeten, väterlichen Hand zu empfinden.

Von Herzen einen gesunden und gedeihlichen Winter wünschend, bleibe ich

Ihr ergebenster

Stuttgart, 12. Oktober 1837.

D. F. Strauß.

(1) Der zweite Absatz des Briefes ist z. T. zitiert bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 313 (Anm. 104), der letzte Satz im vorletzten Absatz bei Rapp, a.a.O., S. 109.

(2) Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792), Vulgärrationalist; Prof. in Erfurt und Gießen, Erzieher in Marschlinz, Generalsuperintendent in Dürkheim, 1779 in Halle Privatdozent, später Gastwirt.

„Apologie der Vernunft, durch Gründe der Schrift unterstützt, in Bezug auf die christliche Versöhnungslehre“, 1781, X + 316 S.

(3) Alexander Schweizer (1808–1888), seit 1835 ao., seit 1840 o. Prof. in Zürich, seit 1844 Pfarrer am Großmünster, war als Systematiker einer der treuesten Schleier-

macher-Schüler. Er warnte vor Strauß' Berufung nach Zürich, hoffte aber bis zum Erscheinen der Glaubenslehre von Strauß (vgl. Anm. 16, 7), Strauß würde zur Theologie zurückfinden. Die von Strauß gemeinte Abhandlung in den „Theologischen Studien und Kritiken“, 1837, Heft 3, S. 459–510, trägt den Titel: „Das Leben Jesu von Strauß im Verhältnisse zur Schleiermacher'schen Dignität des Religionsstifters“.

(4) Vgl. Anm. 1, 15.

(5) Vgl. Anm. 2, 30.

(6) Danach haben Strauß und vor allem vorher Baur an Märklins Kandidatur für Tübingen schon 1837 gedacht. Vgl. ferner für die spätere Vakanz Barnikol, Hegel-Erbe, S. 295: „Als Professor Dörner im Frühjahr 1839 Tübingen verließ, wünschte Baur seinen Schüler Märklin als dessen Nachfolger.“

10. *Strauß an Baur am 28. Oktober/3. November 1837 aus Stuttgart:*

Verehrtester Herr Doktor!

Mit dem verbindlichsten Danke sende ich Ihnen das gütigst mitgeteilte Heft der Studien zurück. Der Aufsatz von Schweizer¹ hat mir recht wohl gefallen; er trifft mit mehreren von mir im dritten Hefte meiner Streitschriften geäußerten Gedanken zusammen, die er aber weiter ausführt und tiefer begründet. Ich werde bei der Überarbeitung meiner Schlußabhandlung² auf denselben Rücksicht nehmen und bis dahin vielleicht Sie wieder um das Heft bitten.

Für Ihre gütige Anfrage an Tafel³ meinen herzlichsten Dank; kann er, so möge er mir schriftlich oder etwa durch Vischer⁴ das Genauere sagen lassen; ich möchte mich lieber durch einen der Herausgeber beim Buchhändler, als umgekehrt, eingeführt sehen. Ich wünschte dann natürlich auch zu erfahren, bis wann etwa die Reihe des Drucks an die von mir übersetzten Stücke kommen könnte; ich selbst hoffe, bis zu Ostern von meinen theologischen Arbeiten frei zu sein.

Welche Veränderungen wohl jetzt Ihrer Fakultät bevorstehen mögen?⁵

Mit den herzlichsten Grüßen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Stuttgart, 28. Oktober 1837.

3. November.

Weiß⁶, denke ich, sollte durch Ihre Abhandlung⁷ nunmehr gewitzigt sein, sich nicht mehr in Dinge zu mischen, die er nicht versteht. Aber haben Sie auch Sonntag⁸ über den Theudas gelesen? Da sieht man, wie die ganze Heillosigkeit der alten Harmonistik sich erneuert.

(1) Vgl. Anm. 9, 3.

(2) Vgl. in der dritten Auflage von Strauß' „Leben Jesu“ (Bd. 1, 1838, XXVI + 787 S.; Bd. 2, 1839, VI + 785 S.), die weitgehende Zugeständnisse „mit Rücksicht auf die Gegenschriften“ macht, in der „Schlußabhandlung“ des zweiten Bandes die Seiten 770–772. In der vierten Auflage (Bd. 1, 1840, XVI + 752 S.; Bd. 2, 1840, VI + 725 S.) ist auch die „Schlußabhandlung“ wieder stark polemisch gehalten, und ein Eingehen auf Schweizer fehlt.

(3) Gottlieb Lukas Friedrich Tafel (1787–1860), Philologe, Byzantinist, ursprünglich Theologe, 1818 ao., 1827 o. Prof. für alte Literatur in Tübingen, lebte seit 1846 krankheitshalber im Ruhestand in Ulm. – Baur hat anscheinend Strauß als Übersetzer literarisch fördern wollen, woraus nichts geworden ist.

(4) Vgl. Anm. 4, 17.

(5) Nach Steudels Tod am 24. Oktober 1837 wurde Isaak August Dorner (1809 bis 1884) 1838 zum ao. Prof. ernannt, der schon 1839 als Ordinarius nach Kiel ging. Oktober 1839 folgte Dorner der einst in Zürich als Professor und dann als Pfarrer amtierende Doktor Elwert (vgl. Anm. 6, 9), nur für zwei Jahre. Ihn vertrat dann der Privatdozent Dr. Zeller für ein Semester mit der Vorlesung über die Dogmatik. Schließlich wurde der Vermittlungstheologe Landerer (1810–1878) Juli 1841 zum außerordentlichen und 1842 zum ordentlichen Professor ernannt, gleichzeitig mit J. Tobias Beck (1804–1878, seit 1843 in Tübingen).

(6) Christian Hermann Weiße (1801–1866), seit 1845 ordentlicher Professor der Philosophie in Leipzig. Er rezensierte 1837 kritisch in den „Theologischen Studien und Kritiken“, 1. Heft, S. 183–222 das Baurische Werk: „Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, 1835, XX + 762 S.

(7) „Kritische Studien über den Begriff der Gnosis. Zur Antwort auf Herrn Prof. Weiße's Kritik in den Theologischen Studien und Kritiken Jahrgang 1837, 1. Heft“, erschienen in den „Theologischen Studien und Kritiken“, 1837, 3. Heft, S. 511–579.

(8) „Theudas, der Aufrührer, Apostelgeschichte 5, 36. Von Dr. Friedrich Sonntag, Großherzoglich Badischem Kirchen- und Ministerialrate“, in den „Theologischen Studien und Kritiken“, 1837, 3. Heft, S. 622–652.

10b. Baur an Strauß am 29. Mai 1838 aus Tübingen:

Verehrtester Freund!¹

Beinahe hätte ich von Ihrer Nachsicht in der Beantwortung Ihres gütigen Schreibens gar² zu lange Gebrauch gemacht!

Ihr Gedanke, eine Galerie der ältesten Bestreiter des Christentums und der Apologeten auszuarbeiten, gefällt mir im Ganzen wohl, nur möchte ich mir gleich die bescheidene Bemerkung erlauben, daß Sie mir mit den Galerien³ kein sonderliches Glück zu haben scheinen. Damit will ich jedoch nur soviel sagen, geben Sie ihnen⁴ keine zu große Ausdehnung. Unter den ältern⁵ Bestreitern scheint sich mir nur Celsus⁶ zu einer Monographie zu eignen, wie wohl sich auch schon bei Celsus und dem ihn⁷ widerlegenden Origenes gar manches findet, womit sich nicht viel wird anfangen lassen.⁸ Doch zweifle ich keineswegs, daß dies ein für Sie ganz angemessener Gegenstand ist, der unter Ihrer Hand ein neues Interesse gewinnen wird. Der Standpunkt im Ganzen, von welchem aus Celsus das Christentum auffaßte und angriff, ist noch nicht recht gewürdigt, und im Einzelnen fehlt es auch nicht an interessanten Partien, wie z. B. schon über die Person des Celsus. Eine solche Arbeit ist gewiß nichts Überflüssiges, da mir außer demjenigen, was Tzschirner⁹ in seinem Fall des Heidentums gegeben hat, nichts Spezielleres bekannt ist, und auch Tzschirner hat ja den Celsus nicht für sich behandelt, sondern ihn nur an dem betreffenden Orte berücksichtigt. Ebenso wenig hat Neander in seiner Kirchengeschichte¹⁰ den Gegenstand erschöpft. Meine Meinung ist daher, daß Sie in jedem Fall den Celsus und Origenes zur Hauptpartie machen und, was Sie etwa aus der älteren Geschichte noch aufnehmen wollen, mehr nur zur weiteren Ausführung dieses Hauptgemäldes hinzufügen. Neben Celsus könnte

bloß noch Porphyry¹¹ in Betracht kommen, der zwar nicht übergangen werden darf, da er als Neuplatoniker eine neue eigentümliche Seite darbietet, aber bei der Mangelhaftigkeit der Quellen über ihn wird er nicht Stoff genug zu einer eigenen Darstellung darbieten. Noch weniger Hierokles.¹² Und hiermit ist dann das ältere Gebiet schon so ziemlich erschöpft, da Sie doch keine eigentliche Geschichte der Apologetik werden schreiben wollen. Damit nun aber doch die Galerie,¹³ mit der es Ihnen wie mit dem noch unversöhnten Geist von Markgröningen¹⁴ zu gehen scheint, wieder zu ihrem Rechte kommt, möchte ich Ihnen den Vorschlag machen: stellen Sie dem Celsus einen aus der Reihe der Deisten¹⁵ zur Seite, einen deistischen Bestreiter, der ebenso zum Träger der deistischen Angriffe gemacht wird, wie Celsus von selbst der Hauptrepräsentant der älteren ist. Dies scheint mir eine sehr interessante Parallele zu sein, die eigentlich schon des Celsus wegen notwendig ist, da das Originelle des Celsus ebendarin besteht, daß sein Angriff sich in den Deisten namentlich nur in anderer Form wiederholt hat. Ziehen Sie diesen Vorschlag in weitere Erwägung, es würde mich freuen, wenn er Ihnen einleuchtete, vergessen Sie aber darüber nicht, bald auch an eine Heidelberger Vorlesung¹⁶ zu denken.

Den ersten Band der neuen Ausgabe Ihres Leben Jesu¹⁷ habe ich durch Osiander¹⁸ erhalten und bezeuge Ihnen für dieses neue Geschenk Ihrer Güte gegen mich meinen herzlichsten Dank. Diese neue Ausgabe Ihres Werkes kommt mir sehr erwünscht, da ich jetzt erst aus Veranlassung der Vorlesung über das Evangelium Johannis, für die ich mich vorbereite, zum spezielleren¹⁹ Studium desselben komme. Ich bin zwar noch nicht über die ersten Kapitel des Evangeliums Johannis hinausgekommen, aber schon dieses Wenige hat auf mich den sehr entschiedenen Eindruck gemacht, daß die historische Wahrheit, d. h. die relativere,²⁰ nur auf der Seite der²¹ Synoptiker gesucht werden kann, und es will mir fast scheinen, ob Sie in der neuen Ausgabe nicht zuviel zugegeben haben.²² Es ist gar zu auffallend, wie Johannes zwar die synoptische Tradition vor sich hat, aber eklektisch mit ihr verfährt, und auch da, wo er das Faktische in der Hauptsache gibt, es doch wenigstens in eine andre Kombination bringt, je nachdem es ihm gerade um eine gewisse Idee zu tun ist. Aufgefallen ist mir namentlich auch, daß Sie auch in der dritten Ausgabe als eine Differenz zwischen Johannes und Synoptikern nicht auch dies hervorheben, daß Johannes von einer Taufe Jesu durch Johannes offenbar nichts sagt,²³ sondern dies völlig ignoriert. Es ist nach meiner Ansicht eine ganz unrichtige Voraussetzung, wenn man die Worte 1,32 auf die Taufe bezieht. Dazu ist kein Grund vorhanden, und es erscheint hier nur um so absichtlicher, daß Johannes von einer Taufe Jesu durch Johannes nichts wissen will. Schon dies läßt einen tiefen Blick in seinen Pragmatismus werfen, und solche Züge finden sich schon in den ersten Kapiteln mehrere. Die Deputation 1, 19 f. halten Sie auch nicht für historisch, liegt aber nicht schon darin, daß es gerade *οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων*²⁴ sein müssen, der Schlüssel²⁵ dazu, warum bei Johannes das Hauptlokal der Tätigkeit Jesu in Jerusalem sein muß? Doch ich will mich in diese Materie, über die ich das nächstmal mündlich mit Ihnen

weiter zu verhandeln mir vorbehalte, hier nicht weiter einlassen.²⁶ Weiße's Schrift²⁷ habe ich noch nicht weiter kennengelernt. Kürzlich bin ich von Berlin gefragt worden,²⁸ ob ich sie nicht rezensieren wolle. Wenn die Sozietät so lange warten will, bis ich in meinen Arbeiten über Johannes, die freilich langsam vorwärtsgehen, weitergekommen bin,²⁹ so ist es mir nicht unerwünscht.

Ewald³⁰ ist eine stille, über allen demagogischen Verdacht erhabene Natur. Ich habe ihm von dem Verdienst gesagt, das er sich um den Purismus Ihres Werks erworben habe. Es schien mir beinahe, er habe Ihr Buch bei seinem früheren Urteil, das mir noch nicht bekannt war, entweder nicht recht gelesen oder nicht recht aufgefaßt.

Mit den herzlichsten Grüßen³¹

Ihr ergebenster
Baur.

Tübingen, den 29. Mai 1838.

(1) Der Brief ist unvollständig wiedergegeben bei Lang, a.a.O., Bd. 160, S. 499 bis 500, wobei Abfassungsort und Datum wieder an den Anfang des Briefes gesetzt sind; die Ewald-Stelle ist zitiert bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 285.

(2) Dieses Wort fehlt bei Lang a.a.O.

(3) Vgl. Brief 5, bei Anmerkung 8.

(4) Hier steht im Original und auch in der Wiedergabe von Lang „Ihnen“. Es handelt sich wohl um einen Flüchtigkeitsfehler Baur's, da sich das Wort „ihnen“ offensichtlich auf Galerien rückbezieht.

(5) Lang, a.a.O., liest fälschlich „ältesten“.

(6) Celsus ist der erste kenntnisreiche Bestreiter des Christentums, schrieb um 178 seine Schrift „*Ἀληθείης λόγος*“, die zum großen Teil aus der Gegenschrift des Origenes („*Contra Celsum*“) wiederhergestellt worden ist.

(7) Lang, a.a.O., liest fälschlich „ihm“ (oder Druckfehler?).

(8) Die nachfolgenden Sätze von „Doch zweifle ich keineswegs . . .“ bis „dieses Hauptgemälde hinzufügen“ läßt Lang, a.a.O., aus, ohne daß die Auslassung gekennzeichnet ist.

(9) Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828): „Der Fall des Heidentums“, 1829 (herausgegeben von W. Niedner), S. 324–346.

(10) August Neander (1789–1850): „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“, 1. Band, 1. Abteilung, 1825, S. 253–266.

(11) Porphyrius (232/33–304/05), Neuplatoniker, scharfsinnigster Christentumsbestreiter der Antike.

(12) Hierokles war als Statthalter von Bithynien und seit 308 als Präfekt von Ägypten maßgeblich an der Christenverfolgung unter Diokletian beteiligt; als Vertreter eines philosophischen Monotheismus, als literarischer Bestreiter des Christentums („*Φιλαλήθης λόγος*“) war er von Porphyrius abhängig.

(13) Der folgende Zwischensatz („mit der es“ bis „zu gehen scheint“) fehlt völlig bei Lang, a.a.O., ohne daß das Fehlen gekennzeichnet ist.

(14) Der Text legt es mehr nahe, an eine Gespensterüberlieferung als an eine bestimmte Persönlichkeit zu denken. Freilich war Heyd, Baur's vertrauter Freund, damals Stadtpfarrer in Markgröningen (vgl. Anm. 11, 2). – Oder sollte dies eine schwäbische Anspielung von Baur darauf sein, daß die schwäbische Stadt Markgröningen immer noch deshalb Württemberg grollte, weil auf dieses Land das Reichssturmfehnenrätgeramt, das sie innegehabt hatte, übergegangen war?

(15) Die Zusammenstellung ist zutreffend.

(16) Vgl. Ziegler, a.a.O., S. 263/64: Bei dem Plan einer Berufung nach Heidelberg „scheint es über ein erstes Tasten und Fühlen überhaupt nicht hinausgekommen zu sein.“

(17) Es handelt sich um die dritte Auflage, die 1838 erschien.

(18) Vgl. Anm. 1, 15.

(19) Lang, a.a.O., liest fälschlich „speziellen“.

(20) Lang, a.a.O., liest fälschlich „relative“.

(21) Lang, a.a.O., hat fälschlich „des“, vielleicht nur ein Druckfehler.

(22) Baur bedauert mit Recht das Zurückweichen von Strauß in der johanneischen Frage.

(23) Lang, a.a.O., liest fälschlich „sagte“.

(24) Lang, a.a.O., übersetzt stillschweigend die griechischen Worte.

(25) Druckfehler bei Lang, a.a.O.: „Schlüffel“.

(26) Die folgenden Sätze bis zum Schlußgruß fehlen bei Lang a.a.O., wobei die Auslassung durch Punkte gekennzeichnet ist.

(27) „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet“, 1838. Baur's Anzeige dieses Werkes von Weiße erschien 1839 in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“. Vgl. ferner Anm. 10, 6.

(28) In Berlin erschienen die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Herausgegeben von der Sozietät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin“ (vgl. die vorhergehende Anmerkung und Anm. 2, 21), an denen Baur seit 1834 regelmäßig mitarbeitete.

(29) Baur's Arbeit über das Johannesevangelium erschien erst 1844, unter dem Titel: „Über die Komposition und den Charakter des johanneischen Evangeliums“, in den „Theologischen Jahrbüchern“, die sein nachmaliger Schwiegersohn, der Philosoph Eduard Zeller (1814–1908), als das Organ der Tübinger Schule herausgab.

(30) Heinrich Ewald (1803–1875), seit 1827 Professor in der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen, verlor als einer der Göttinger Sieben 1837 seine Professur, wurde Mai 1838 nach Tübingen in die Philosophische Fakultät berufen und 1841 auf Wunsch der Theologischen Fakultät in diese versetzt. 1848 kehrte er nach Göttingen zurück, wo er wegen seiner Eidverweigerung September 1867 sein Amt als Professor und 1868 seine venia verlor. Ewald hielt an der Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums zu Unrecht fest (vgl. Barnikol, Hegel-Erbe, S. 284–285). – Ewald äußerte sich über Strauß in seinem Werk: „Die poetischen Bücher des Alten Bundes“, IV. Teil, 1837. Darin heißt es schließlich über das „Leben Jesu“ von Strauß: „Es enthält nicht bloß einige gelungene Ausführungen und einen erklärlichen Gegensatz gegen jene die wirklichen Schwierigkeiten verkleisternde Behandlungsart, sondern es weist auch in seinen Mängeln jeden, dem dies etwa eine Neuigkeit ist, nachdrücklichst darauf hin, wie wenig der Gegenstand bis jetzt allgemeine Verständigung unter den Gelehrten gefunden habe und wie die Furcht vor tieferer Ergründung so gar nichts nützte. Wie wenig der große Haufe von Gelehrten darauf gerüstet war, zeigt nichts mehr als der laute Schrei, den man über ein an sich so wenig bedeutendes, keine neue Erkenntnis eröffnendes Werk erhob. Aber auch der gelindeste Zufall erschüttert ein an sich morsches Haus“ (a.a.O., S. 251). Ewald's „früheres Urteil“ ist mir nicht bekannt.

(31) Hier ist der Brief abgeschnitten, die folgende Unterschrift und Ort und Datum sind von der Hand des alten Zeller, auf engem Raum zusammengedrängt, links neben und unter „Mit den herzlichsten Grüßen“ vermerkt. Lang hat vielleicht noch den unversehrten Brief einsehen können.

11. *Strauß an Baur am 9. November 1838 aus Stuttgart:*

Verehrtester Freund!¹

Als wir uns in Markgröningen² sprachen, konnte ich nur unmotiviert für das Geschenk Ihres neuen Werkes³ danken, da ich, kaum von der Reise⁴ zurückgekehrt, nur erst den Anfang desselben gelesen hatte. Indessen habe ich es durchstudiert und danke Ihnen jetzt erst mit Einsicht für die reiche Belehrung, die ich aus demselben geschöpft habe. Gewiß, eine solche Arbeit muß von allen Parteien anerkannt werden, die sich gegen Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit nicht absichtlich verblenden. Erst wenn in dieser Weise die Reihe der Dogmen⁵ im einzelnen durchgearbeitet sein wird, kann es zu einer eigentlichen Dogmatik kommen. Vermißt habe ich nur am Anfang eine etwas ausführlichere Behandlung der Neutestamentlichen Versöhnungslehre, ferner hie und da ein Semicolon; Sie haben im ganzen Buch kein einziges solches Zeichen, und es müßte doch eigen zugehen, wenn in der ganzen Geschichte der Versöhnungslehre nur Comma und Punctum, nirgends aber ein Semicolon, sollte anzubringen sein.⁶

Könnte ich einmal zu einer ähnlichen Monographie den Mut fassen! Aber daran, daß ich dies nicht kann, sehe ich, daß ich nur halb zum Gelehrten geboren bin.⁷ Ich kann mir nicht dieses rein objektive⁸ wissenschaftliche Interesse geben; es muß immer etwas Subjektives, Leidenschaftliches, dem ich Luft machen will, dabeisein, sonst hält es mich nicht fest. Das ist nun aber bei einer so speziellen Forschung nicht der Fall;⁹ höchstens hätte mich in früheren Jahren die Eschatologie in dieser Art spannen können: vielleicht, wenn Richter¹⁰ nicht aufgetreten wäre, würde ich Richter statt Strauß geworden sein. Jetzt lockt mich immer das Ganze der Dogmatik an, ob ich nicht in meinem Sinne dies bearbeiten sollte. Aber welches Feld! Ich muß selbst erkennen, daß ich hier die nötigen Vorarbeiten bei weitem nicht gemacht habe und am Ende weit unter meiner eigenen Idee bleiben müßte. Freilich wäre auch hier nicht Auffindung neuen Stoffs, sondern bessere Anordnung des Vorhandenen mein Amt. Aber die vornehmsten geschichtlichen Momente müßten in dem Sinne, wie ichs im dritten Heft meiner Streitschriften angegeben,¹¹ aufgenommen und in eine dialektische Reihe gebracht werden. Die wichtigsten die Fortbildung des Dogma leitenden Schriften will ich jedenfalls jetzt lesen und habe zu dem Ende eben den Athanasius¹² ins Haus geschafft. Wir wollen nun sehen, ob etwas draus¹³ wird; ich möchte es sehr wünschen, nicht der Welt wegen, sondern meiner wegen, da ich ohne eine solche Arbeit sehr unbefriedigt und unglücklich bin und eigentlich seit der Vollendung der ersten Auflage meines Leben Jesu gewesen bin. Könnten Sie mir Möhlers Athanasius¹⁴ durch Osian-der¹⁵ schicken,¹⁶ der mir eben auch etwas zu senden hat? Hier ist er nicht.¹⁷

Diesen Brief überbringt Ihnen entweder, oder besucht er Sie bald nachher, mein Vetter Ruoff,¹⁸ seit 3 Jahren in Tübingen studierend und Ihnen wohl im allgemeinen schon bekannt. Da er jetzt in sein letztes theologisches Jahr tritt, so wünschte er zugleich Zutritt bei Ihnen zu bekommen. Er hat viel Talent, eine gute philosophische Bildung und viel Reife des Urteils und Charakters; Eigenschaften, durch welche er längst mein ganzes Vertrauen gewonnen hat

und einer meiner liebsten Freunde geworden ist. Ich wünschte ihm von der Erlaubnis, Sie besuchen zu dürfen, dieselbe wissenschaftliche Anregung und Förderung, die mir früher dadurch zuteil wurde.

Aber nicht wahr, die dogmatisch-chimärischen Pläne bleiben ganz unter uns?¹⁹ Ich schreibe und sage niemand als Ihnen davon.²⁰

Mit den herzlichsten Grüßen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Stuttgart, 9. November 1838.

(1) Unvollständig abgedruckt bei Lang, a.a.O., Bd. 160, S. 500–501, wobei Ort und Abfassungszeit des Briefes wieder an den Anfang gestellt sind; teilweise zitiert bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 312; die zweite Hälfte des ersten Absatzes, Teile der ersten Hälfte des zweiten Absatzes und der letzte Absatz sind wiedergegeben bei Rapp, a.a.O., S. 109–110.

(2) Markgröningen liegt bei Ludwigsburg. Wieder ein Treffen der beiden Kritiker, wahrscheinlich bei dem dortigen Stadtpfarrer L. F. Heyd (1792–1842).

(3) „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste“, 1838, XX + 764 S.

(4) Als erklärenden Zusatz fügt Lang a.a.O. in eckigen Klammern hinzu: „nach Heidelberg und Bonn“.

(5) Es folgt in diesem Sinne 1841 der erste Band von Baur's dogmengeschichtlicher Monographie: „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (XXXII + 948 S.). Band 2 erschien 1842 (XVI + 919 S.), Band 3 1843 (XX + 1036 S.).

(6) Rapp, a.a.O., S. 109 bemerkt zu dieser Stelle: „Diese plötzliche anmutige Wendung zu einem Felde hin, auf dem Strauß ein strenger Meister war, hat noch einen besonderen Reiz, wenn man sich erinnert, daß Strauß 18 Jahre später in der ‚Novelle‘ ‚Der Papierreisende‘ noch einmal dieselbe Mahnung liebenswürdig an Baur und jetzt besonders an Baur's Schwiegersohn Zeller gerichtet hat.“

(7) Ein wichtiges und richtiges Selbsturteil.

(8) Lang, a.a.O., liest fälschlich „objektiv“.

(9) Lang, a.a.O., hat hier fälschlich nur ein Komma.

(10) Der hegelianische Religionsphilosoph Friedrich Richter aus Magdeburg (1807 bis 1848?) hatte 1833 seinen ersten Band über „Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunkt der Religion unternommen“ veröffentlicht (XV + 245 S.), dem 1844 der zweite folgte.

(11) „Streitschriften“, 3. Heft, S. 87 ff., 90, 93, besonders das Resultat S. 94, vgl. auch S. 140.

(12) MSG, Bd. 25–28, 1677, bzw. „Sämtliche Werke des heiligen Athanasius“, in: „Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte ins Deutsche übersetzt“, Bd. 14–18, 1836–1837.

(13) Lang, a.a.O., liest fälschlich „daraus“.

(14) Der katholische Kirchenhistoriker Johann Adam Möhler (1796–1838) gab 1827 sein Werk „Athanasius der Große“ heraus.

(15) Vgl. Anm. 1, 15.

(16) Der Nachsatz („der mir“ bis „zu senden hat“) fehlt bei Lang, a.a.O., ohne daß die Auslassung gekennzeichnet ist.

(17) Der folgende Absatz („Diesen Brief“ bis „zuteil wurde“) fehlt bei Lang, a.a.O., wobei die Auslassung durch Punkte markiert ist.

(18) Vgl. Anm. 5, 12.

(19) Das deutliche Frazezeichen des Originals nach „uns“ ist, gegen Rapp, a.a.O., S. 110, beizubehalten.

(20) Rapp bemerkt (a.a.O., S. 110) mit Recht zu diesem Satz des a priori hegelianischen „Dogmatikers Strauß“, der nach Ziegler (a.a.O., S. 132 und S. 326) schon als Tübinger Student die „Trias-Dogmatik“ auf hegelianischer Grundlage erstrebte, vor 1840/41: „Eigentlich war der Plan für seine Freunde kein Geheimnis; er ist alt; das ‚Leben Jesu‘ hatte sich dazwischengeschoben.“

12. Strauß an Baur am 5. Februar 1839 aus Stuttgart:

Verehrtester Freund!¹

Vor allem meinen herzlichen Glückwunsch zu der Anerkennung,² die Ihren Verdiensten um die Landesuniversität und die Wissenschaft von seiten der Regierung zuteil geworden; niemals ist mir ein Ereignis dieser Art so wichtig und so erfreulich gewesen.

Indessen hat sich ja auch in meinen Verhältnissen etwas Erfreuliches zuge- tragen; gestern habe ich vom Bürgermeister in Zürich³ die Einladung bekom- men, mich über Annahme oder Nichtannahme des nunmehr vom Regierungs- rate bestätigten Rufs zu erklären. Sie werden auch zur Annahme raten. Die vielleicht zu errichtende Gegenprofessur könnte zwar manchen Verdruß her- beiführen,⁴ besonders wenn sie mit einem lieben Landsmann, z. B. Hoffmann,⁵ besetzt würde; doch kann dies kein entscheidender Abhaltungsgrund sein. Benachrichtigen Sie mich doch auch, ob ich mich recht erinnere, wenn ich meine, Sie hätten im ersten Semester Ihrer Anstellung in Tübingen nur Ein Kolleg gelesen? Dogmatik und Kirchengeschichte zugleich, ohne weitere Vorberei- tung, als von jetzt an noch möglich ist, zu lesen, würde eine Aufgabe sein, die ich nicht zu meiner Zufriedenheit zu lösen wüßte. Können Sie mir über Hilfsmittel und zweckmäßigste Behandlung der Kirchengeschichte als exper- tus⁶ Winke geben, so sollen sie wohl angelegt sein.⁷

Beiliegend sende ich Ihnen ein Kuriosum,⁸ von dem ich durch Sie erfahren möchte, ob es scharfsinnig oder unsinnig oder gar beides ist; denn auch das letztere ist bekanntlich oft der Fall. Lesen Sie es gütigst in einer freien halben Stunde durch und schicken mir's dann mit Ihrem Gutachten wieder.

Wie geht's im Evangelium Johannis?⁹ Was sagen Sie zu Gfrörer?¹⁰

Mit den besten Begrüßungen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.¹¹

Stuttgart, 5. Februar 1839.

Verbindlichen Dank für die Bauer'sche Zeitschrift.¹²

Der Daub'sche Aufsatz¹³ dort hat aber bei vieler Schwierigkeit wenig Wert. Ich habe die Wundertheorie drin im dritten Artikel meines Aufsatzes¹⁴ über Schleiermacher¹⁵ und Daub¹⁶ ausführlich widerlegt, überhaupt in Daub die orthodoxe Wendung der spekulativen Theologie in ihrer Entstehung ange- griffen. Darf ich Möhl's Athanasius¹⁷ noch etwas behalten? Ein Buch, das

bei aller Gelehrsamkeit doch höchst unwissenschaftlich ist und in dessen verketzernder Luft es einem wirklich unwohl wird.¹⁸

Wüßten Sie keine Gelegenheit, zu einer kleinen Bibliotheca Patrum zu kommen? Ich besitze bis jetzt bloß die Patres apostolicos eigen.¹⁹

(1) Unvollständig wiedergegeben bei Lang, a.a.O., Bd. 160, S. 501–502, wobei Ort und Datum wieder an den Briefanfang gesetzt sind.

(2) „Der König hatte zu Neujahr Baur den Orden der Württembergischen Krone verliehen“ (so die Anmerkung Langs a.a.O. zur Stelle).

(3) Vgl. zu der ganzen Züricher Affäre Ziegler, a.a.O., S. 288–324.

(4) Der Nachsatz (von „besonders“ bis „besetzt würde“) fehlt bei Lang, a.a.O., ohne Markierung der Auslassung.

(5) Vgl. Anm. 2, 12.

(6) In der Kirchengeschichte bleibt Strauß Baur's Schüler.

(7) Der folgende Absatz („Beiliegend“ bis „Gutachten wieder“) fehlt bei Lang, a.a.O., wobei die Auslassung durch Punkte markiert ist.

(8) Vermutlich übersandte Strauß Baur das satirische „Heldengedicht“, „die Straußiade von Sadrach, Mesach und Abednego“, die Heinrich Elsner, der 1825 Kompromotionale von Strauß war und bald von der Theologie zur Journalistik übergang, verfaßt hatte (vgl. Ziegler, a.a.O., S. 316 f. und S. 297 f., und Hausrath, „D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit“, Teil I, 1876, S. 398).

(9) Vgl. Anm. 10 b, 29. Der folgende Fragesatz fehlt bei Lang, a.a.O., ohne daß die Auslassung durch Punkte markiert ist.

(10) August Friedrich Gfrörer (1803–1861), Historiker, 1846 Professor der Geschichte in Freiburg i. Br., trat 1853 zum Katholizismus über. Strauß meint hier vielleicht das kritische Werk von Gfrörer: „Geschichte des Urchristentums“, 3 Bde., 1838.

(11) Die folgende Nachschrift fehlt bei Lang, a.a.O., bis zu dem Satz: „Darf ich ...“, wobei die Auslassung durch Punkte gekennzeichnet ist.

(12) „Zeitschrift für spekulative Theologie“, erschienen 1836–1838 (vgl. Anm. 2, 23 und 24).

(13) Dieser Aufsatz des Rechtshegelianers Karl Daub (1765–1836, seit 1795 Professor der Theologie in Heidelberg) findet sich in der in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Zeitschrift Bruno Bauers, Bd. 1, 1836, H. 1, S. 1–60; H. 2, S. 63–132 und Bd. 2, 1837, H. 1, S. 88–161: „Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie“.

(14) „Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit“, zuerst erschienen in den „Hallischen Jahrbüchern für Kunst und Wissenschaft“ vom 14. Februar bis 27. März 1839, die der Linkshegelianer Arnold Ruge (1802–1880) 1837–1841 herausgab, dann, im Herbst 1839, in Strauß' Sammlung verschiedenster Aufsätze aus den verschiedensten Gebieten mit dem Titel: „Charakteristiken und Kritiken“ (vgl. Anm. 3,3), Sp. 3–212.

(15) Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768–1834) wird von Strauß S. 12–53 behandelt, mit Daub zusammen S. 150–212.

(16) Strauß opponiert Daub S. 54–149.

(17) Vgl. Anm. 11, 14.

(18) Der folgende Schlußabsatz fehlt bei Lang, a.a.O., völlig, ohne daß die Auslassung markiert ist.

(19) Der neutestamentliche Exeget Strauß besitzt um 1839 nur eine Ausgabe der sog. Apostolischen Väter (Patres apostolici), sonst keine Kirchenväter-Ausgaben!

13. *Strauß an Baur am 5. April 1842 aus Stuttgart:*

Verehrtester Freund!

Das Kern'sche Manuskript¹ habe ich jetzt teilweise durchgesehen, nicht ohne die wehmütigen und fast mitleidigen Empfindungen, welche die verwaiste Arbeit eines Mannes in uns erregt, den wir vor kurzem noch lebendig mit derselben beschäftigt wußten.

Was nun die Beschaffenheit des Manuskripts betrifft, so stehe ich gar nicht an, aus dem von Ihnen mit Recht gestellten Gesichtspunkt der Brauchbarkeit für die theologische Jugend, meinerseits das Imprimatur auszusprechen. Hierbei wird freilich gleich die Einleitung Schwierigkeit machen, welche, in doppelter Redaktion vorhanden, in keiner zu dem neuen Manuskripte paßt. Die erste Bearbeitung der Einleitung ist nach dem alten rational supranaturalistischen Schnitt, mit Definitionen u. dgl., die zweite ist moderner, aber gar zu sehr von Schleiermacher² und Nitzsch³ abhängig, kommt gar zu bald auf das Verhältnis der Moral zur Dogmatik zu sprechen, so daß einem die Wahl zwischen beiden weh tun kann. Jedenfalls wären die §§ über den Wert der Moral, über die der christlichen gemachten Vorwürfe pp. wegzulassen. Der Abschnitt über das Böse müßte, denke ich, gerade wie er ist, mit einer Anmerkung eingerückt werden, daß dies ein Stück einer früheren Bearbeitung sei. Was nun das übrige Manuskript anlangt, so sollte es wohl zuerst von einem Sachverständigen in der Hinsicht geschätzt werden, ob es so, wie es ist, in Einen, nicht unmäßig starken Band zu bringen wäre?, denn das wäre für den Zweck und das Publikum des Buchs notwendig. Ist dies nicht möglich und werden daher Abkürzungen nötig, so glaube ich, dürfen wir nicht geradezu auf das Exegetische mit dem Messer losgehen, weil für die gemäßigte theologische Partei, für welche wir das Buch bestimmen, und für die gewöhnliche studierende Jugend jene Exkurse Wert haben, die, wie ich mich überzeugt habe, auch an sich nicht das Schlechteste am Buche sind. Das hindert aber nicht, daß wir nicht zuweilen daran streichen können, z. B. öfters, wo die ganze Stelle in extenso griechisch dasteht. Sonst ist vielleicht manche Bezugnahme auf andre Bearbeitungen der Moral, auf Reinhard,⁴ Flatt,⁵ Daub⁶ pp. wenigstens zu kürzen. Überhaupt aber ist die Exposition oft etwas breit und wird sich zusammenziehen lassen.

Ich mache nun folgenden Vorschlag. Sehen Sie selbst das Manuskript auch ein wenig durch und stellen, nachdem Sie etwa noch mit einem Buchhändler des Umfangs wegen gesprochen, bestimmte Grundsätze der Redaktion fest, namentlich auch bis auf den wievielten Teil das Manuskript eingesotten werden muß –; dann wollen wir das Manuskript zwischen Ihnen, (Zeller?)⁷ und mir verteilen, wobei ich gerne die größere Hälfte übernehmen und dieselbe, wenn's zum Druck kommt, auch korrigieren will. Wenn Sie dann vorerst ein paar Bogen redigieren und uns als Muster zukommen lassen wollten, so wäre für die Gleichförmigkeit der Arbeit am besten gesorgt.

Mit den herzlichsten Begrüßungen

Ihr ergebenster

Strauß.

Stuttgart, 5. April 1842.

(1) Dieses letzte Werk von Kern handelte, wie aus diesem Brief ersichtlich, von der Moral und wurde nicht zum Druck angenommen (vgl. ferner Anm. 3, 2).

(2) Schleiermacher hat sich wiederholt von theologischer wie philosophischer Seite über Moral und Ethik geäußert; die einschlägigen Vorlesungen sind meist erst aus dem Nachlaß herausgegeben.

(3) Karl Immanuel Nitzsch (1787–1868), der rheinische Kirchenvater, 1817 Professor am Predigerseminar in Wittenberg, 1822 an der Universität in Bonn, 1847 in Berlin, seit 1852 Mitglied des EOK. Strauß meint hier wohl Nitzschs „System der christlichen Lehre“, 1829, 1851⁶, worin die christliche Glaubenslehre und Sittenlehre miteinander verbunden dargestellt wurde.

(4) Franz Volkmar Reinhard (1753–1812), 1777 Privatdozent in Wittenberg, 1780 ao. Prof. für Philosophie und 1782–1792 zugleich o. Prof. für Theologie, seit 1792 Oberhofprediger und Konsistorialrat in Dresden, einer der bedeutendsten Prediger seiner Zeit, gab 1788–1810 sein „System der christlichen Moral“ in 4 Bänden heraus.

(5) Vgl. Anm. 4, 12. „Vorlesungen über christliche Moral“, 1823.

(6) Vgl. Anm. 12, 13. Die in Betracht kommenden Werke Daubs sind: „Darstellung und Beurteilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit. Mit Zustimmung des Verfassers aus dessen Vorlesungen herausgegeben . . . von J. C. Kröger“, 1834, XII + 232 S.

„D. Carl Daub's Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Prinzipien der Ethik, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger“ (= 3. Band der von Marheineke und Dittenberger herausgegebenen „philosophischen und theologischen Vorlesungen“ Daubs), 1839.

„D. Carl Daub's System der theologischen Moral. Erster Teil“, 1840 (= 4. Band der „philosophischen und theologischen Vorlesungen“ Daubs); „Zweiter Teil. Erste Abteilung“, 1841 und „Zweiter Teil. Zweite Abteilung“, 1843 (= 5. Band der „philosophischen und theologischen Vorlesungen“ Daubs).

(7) Eduard Zeller (1814–1908), seit 1840 Privatdozent für Theologie in Tübingen, 1847 Professor in Bern, 1849 Professor der Philosophie in Marburg, 1862 in Heidelberg, 1872–1894 in Berlin. Theologisch bedeutsam ist seine Schrift: „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht“, 1854, XII + 524 S. (vgl. auch Anm. 10b, 29).

14. Strauß an Baur am 29. April 1842 aus Stuttgart:

Verehrtester Freund!

Diesmal soll ich Ihnen einen Universitäts-Kassierer empfehlen. Und ich tu's mit Überzeugung. Glauben Sie nicht, daß ich für Herrn Oberamtspfleger und Abgeordneten Schoffer¹ von Nagold etwa deswegen spreche, weil er der Schwager meines Freundes Rapp² ist; denn wollte sich der letztere selbst um eine Kassiererstelle melden, so bekäme er von mir keine Empfehlung. Schoffer aber ist anerkanntermaßen ausgezeichnet in diesem Fach, war Geschäftsführer der Fürstin Colloredo,³ deren Gut kürzlich der Staat an sich brachte, und wird in der Kammer immer in die Finanz-Kommission gewählt. Der Kanzler⁴ selbst gab ihm das Zeugnis, daß er der tauglichste Mann für den Posten wäre, allein er habe seine Unterstützung schon dem Dr. Klotz⁵ versprochen. Auch persönlich werden Sie einen gediegenen, anspruchslosen Mann an ihm finden. Also Sie erlauben mir, Sie auf ihn aufmerksam gemacht zu haben. Es war sein

Wunsch, dem ich mich nicht entzog, weil ich mit Überzeugung für ihn sprechen konnte.

Wie geht es mit dem Kernschen Manuskript?⁶ Ist's wahr, daß es die Buchhändler nicht wollen?

Mit herzlichster Begrüßung

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Stuttgart, 29. April 1842.

(1) Die Angaben von Strauß über Schoffer werden durch das „Königlich Württembergische Hof- und Staats-Handbuch“ und durch die „Verhandlungen der Ständekammern“ von Württemberg aus jener Zeit bestätigt. – Die Stelle erhielt weder Schoffer noch Klotz.

(2) Ernst Rapp (1806–1879), damals seit 1835 Pfarrer in Enslingen.

(3) Aus dem bekannten weitverzweigten Adelsgeschlecht.

(4) Karl Georg v. Wächter (1797–1880), 1819 Professor der Rechte in Tübingen, 1833 in Leipzig, seit 1835 (1836) wieder in Tübingen, zugleich als Kanzler, seit 1851 Präsident des Oberappellationsgerichtes der vier Freien Städte in Lübeck, seit 1852 wieder Professor in Leipzig. – Vgl. über ihn Robert von Mohl: „Lebens-Erinnerungen“, 1902, I. Band, S. 197–199; vgl. ferner die Biographie seines Sohnes Oskar von Wächter: „Karl Georg von Wächter, Leben eines deutschen Juristen“, 1881.

(5) Verwalter mehrerer Universitäts-Stiftungen.

(6) Vgl. Anm. 13, 1.

15. *Strauß an Baur am 2. August 1842 aus Stuttgart:*

Verehrtester Freund!

Schon vor etlichen Wochen wollte ich die Feder ergreifen, um Ihnen von meiner Verlobung¹ die Ihnen ohne Zweifel durch das überdienstfertige Gerücht schon vorher zugekommene Nachricht auch eigenhändig mitzuteilen und zugleich für die wertvolle Gabe des zweiten Teils Ihrer Geschichte der Trinitätslehre² den verspäteten Dank zu sagen: als ich zu meiner Freude erfuhr, Sie haben sich endlich einmal von der Arbeit ein wenig losgerissen und seien auf einer Schweizerreise begriffen. Von dieser sind Sie wohl jetzt befriedigt und munter zurückgekehrt, und da ich soeben auch wieder auf einige Tage in diesem für mich so unstillen Sommer hier stille sitze, so will ich nicht länger verschieben, an Sie zu schreiben. Ich konnte dies bisher um so eher unterlassen, da ich voraussetzen durfte, daß Ihnen namentlich Zeller,³ der etliche Male hier war, über den Gang der Sache und die Persönlichkeit meiner Braut nähere Mitteilungen gemacht haben werde. Auch kann ich hoffen, diese werden von der Art gewesen sein, daß Sie nicht, wie so manche meiner Freunde auf das erste unbestimmte Gerücht von der Sache hin, in Angst und Schrecken geraten mußten, sondern mir im Herzen zu meinem Entschlusse Glück wünschen und von demselben Gutes hoffen konnten. Wie sehr würde es mich erfreuen, wenn Sie sich entschließen könnten, Ihren Freund und Schüler bald auch in dieser neuen Rolle kennenzulernen und uns in unserem Sontheimer Landsitze,⁴ den wir in etwa einem Monat zu beziehen gedenken, zu besuchen oder gar unsrer Trauung,⁵ welche bis dahin durch Freund Rapp⁶ in Hork-

heim vollzogen werden soll, beizuwohnen. Dann wird es auch Gelegenheit geben, so manches, was ich Ihnen noch weiter sagen möchte, mündlich zu besprechen.

In dieser Hoffnung grüße ich Sie aufs beste.

Ihr ergebenster

Stuttgart, 2. August 1842.

D. F. Strauß.

(1) Strauß verlobte sich schließlich doch bereits Mitte Mai 1842 mit der Sängerin Agnese Schebest (1813–1869), vgl. Ziegler, a.a.O., S. 380–382 und S. 675.

(2) Vgl. Anm. 11, 5.

(3) Vgl. Anm. 13, 7.

(4) Sontheim liegt bei Heilbronn. Strauß hatte dort ein Schloßchen am Neckar gemietet, das ursprünglich Sommersitz des Heilbronner Deutschordens-Komturs gewesen war (vgl. die Schilderung bei Ziegler, a.a.O., S. 391).

(5) Die Trauung wurde am 30. August 1842 von Rapp in Horkheim vollzogen.

(6) Vgl. Anm. 14, 2.

15b. Baur an Strauß am 12. Oktober 1842 aus Stuttgart:

Verehrtester Freund!

Nehmen Sie das beifolgende kleine Zeichen¹ der aufrichtigen Teilnahme, mit welcher ich Sie bei Ihrem Eintritt in ein neues, eine so schöne Zukunft vor Ihnen aufschließendes Lebensverhältnis begleitet habe, freundlich auf!

Es wird ein wohltuender Gedanke für mich sein, in dem glücklichen Hause, in welchem die Harmonie der Herzen und der Töne Wohnung gemacht hat, wenigstens etwas zu wissen, woran Ihr Andenken an mich sich anknüpfen kann.

Ich bin diesmal in den Ferien nur hieher gekommen. Sie haben ohne Zweifel noch immer an Besuchen verschiedener Art keinen Mangel. Erlauben Sie mir, den meinigen für eine andere, gelegnere Zeit mir vorbehalten zu dürfen.

Empfehlen Sie mich ihrer verehrten Agnese aufs beste, und seien Sie herzlich begrüßt von

Ihrem

Stuttgart, den 12. Oktober 1842.

Baur.

(1) Gemeint ist ein Bild der heiligen Cäcilie, vgl. Brief 16.

16. Strauß an Baur am 29. Oktober 1842 aus Sontheim:

Verehrtester Freund!

Sie haben durch Ihr freundlich teilnehmendes Schreiben und die schöne Gabe, womit Sie es begleiteten, mir und meiner Frau eine herzliche Freude bereitet. Sie hat ihre Schutzheilige¹ über ihrem Instrumente aufgehängt, und wir sehen das anmutige Bild niemals an, ohne des freundlichen und sinnigen Gebers dankbar zu gedenken. Für den wir aber doch ein schwacher Magnet zu sein scheinen, sonst hätte er sich von Stuttgart die paar Stündchen vollends

herunterziehen lassen. Damit haben Sie uns um eine große Freude gebracht, und gewiß würden auch Sie sich unter dem Freundeskreise, in dem wir hier leben, recht wohlgefühlt haben. Auch glänzende Herbstes wären mitzumachen gewesen, und zwar ohne daß wir uns, wie damals in Stuttgart, vor den Schwarmgeistern zu fürchten gehabt hätten, da es diesmal – leider erst nachdem das bekannte Unglück vorgefallen, sehr behutsam zugeht. Nach Schnitzers² Abgang, der für uns ein empfindlicher Verlust war, haben wir nun einige Hoffnung, Kern³ nach Heilbronn zu bekommen, da er sich um Schnitzers Stelle melden will. Wenn es dann vollends gelänge, Rapp⁴ in die Nähe zu bringen, so wäre eine hübsche Kolonie beisammen.

Mit dem Geschäft⁵ will es noch nicht recht gehen, so viel ich dazu Zeit und Muße hätte. Ich empfinde es deutlich, wie durch meine Entfernung von der Universität gleichsam eine Saftstockung⁶ in meinem wissenschaftlichen Leben eingetreten ist, welche zwar noch etliche Nachtriebe, wie meine Dogmatik,⁷ gestattete, nun aber doch endlich das Absterben der ganzen Pflanze herbeiführt, ohne daß die reichliche Erfrischung, welche durch mein neues häusliches Verhältnis meinem übrigen Menschen zuteil wird, imstande wäre, es aufzuhalten. Ich sage dies weniger als Klage, als vielmehr zu meiner Entschuldigung, da ich mir Sie nicht anders als mit einigem Vorwurf in der Miene vergegenwärtigen kann, den ich doch nur zum Teil verdiene.

Nochmals, verehrtester Freund, unsern innigsten Dank und die inständigste Bitte: lassen Sie uns wenigstens nicht länger als Ostern auf einen Besuch warten; auch meine Frau hatte sich so sehr gefreut, in Ihnen meinen Papa im Geiste⁸ kennenzulernen.

Einstweilen wünsche ich gesunden Winter!

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Sontheim, 29. Oktober 1842.

(1) Die heilige Cäcilie. Strauß' Frau war, wie Anm. 15, 1 mitgeteilt, Sängerin.

(2) Schnitzer war Gymnasialprofessor in Heilbronn, Studiengenosse und Freund von Strauß, „mit dem ihn die Politik“ – nach 1848 – „bleibend entzweit hat“ (Ziegler, a.a.O., S. 464).

(3) Heinrich Kern (1808–1885), Pfarrer, dann Gymnasialprofessor in Stuttgart 1845–1875.

(4) Vgl. Anm. 14, 2.

(5) Welches „Geschäft“ gemeint ist, ist nicht deutlich. Vermutlich bezeichnet dieser Ausdruck für Strauß seine weitere literarische Tätigkeit.

(6) Strauß wollte akademischer Literat sein und bleiben.

(7) „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt“, Bd. 1, 1840, XVI + 718 S.; Bd. 2, 1841, VIII + 740 S. Vgl. Anm. 19, 4.

(8) Strauß verehrt also in Baur seinen „Doktorvater“, was bei der Entfremdung und Spannung seinem Vater gegenüber für Strauß noch mehr als für andere bedeutet.

17. *Strauß an Baur am 31. März 1844 aus Heilbronn:*

Verehrtester Freund!

Ein heute erhaltener Brief von Zeller¹ erfreute uns durch die Nachricht, daß Sie nach Ostern in Begleitung Ihrer Fräulein Tochter² durch Heilbronn kommen werden und dabei auch uns einen Besuch zudedacht haben. Nun wünschten wir uns aber Ihrer diesmal besser als im vorigen Jahre³ zu versichern, und deshalb trägt meine Frau mir auf, Ihnen zu schreiben, wie glücklich sie sich schätzen würde, wenn Sie bei uns Ihren Abstand nehmen möchten. An Raum, Sie beide zu beherbergen, fehlt es uns nicht, die Gesundheit meiner Frau ist wieder ganz hergestellt, und wenn Sie uns nur etwa von Stuttgart aus den Tag Ihrer Hieherkunft noch anzeigen, so zweifelt sie nicht, einen Freund nach Wunsch empfangen zu können, der schon mehr gezeigt hat, daß er im Notfall auch den guten Willen für die Tat zu nehmen weiß.

In der angenehmen Hoffnung also, Sie bald bei uns zu sehen, und alles Weitere darauf verschiebend, bin ich mit herzlichsten Grüßen

Ihr ergebenster

D. F. Strauß.

Heilbronn, 31. März 1844.

(1) Vgl. Anm. 13, 7.

(2) Es handelt sich um Baur's Tochter Emilie, die am 22. Juni 1847 mit Eduard Zeller getraut wurde, vgl. bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 318–322, Baur's Traurede.

(3) Baur besuchte das Ehepaar 1843 und plante einen weiteren Besuch in der Osterzeit 1844, beidemal im Anfang der später gescheiterten Ehe von Strauß (vgl. bei Ziegler, a.a.O., S. 361–408, das 6. Kapitel: „Die Ehe und ihre Lösung“).

18. *Strauß an Baur am 28. September 1845 aus Heilbronn:*

Verehrtester Freund!

Ihr freundliches Schreiben erhielt ich in Köln, wo ich mich 4 Wochen bei meinem Bruder aufhielt, und hier traf ich dann vorgestern bei meiner Zurückkunft das schöne Geschenk, das Sie mir mit Ihrem Paulus¹ zu machen so gütig sind. In der Unruhe der ersten Tage nach einer längeren Abwesenheit konnte ich bis jetzt nur die Vorrede und Einleitung lesen, die mich auf das Ganze recht begierig gemacht haben. Die siegesgewisse Parrhesie der Vorrede macht einen gewaltigen Eindruck. Die Stelle über Schneckenburger² ist sehr schonend und edel. Ein Schelling³ an Ihrem Platze würde anders mit ihm gesprochen haben. Im Verlauf hoffe ich zum Teil alten Erinnerungen – d. h. wie wenn man diejenigen, die man als junge Menschen kannte, als Männer wieder trifft, – zu begegnen und in die mir noch immer teuren Stunden, wo ich Ihre Apostelgeschichte⁴ hörte, zurückversetzt zu werden. Übrigens ist eben einmal meine Ehe mit der Theologie in der Art gestört, daß der Mann sich am liebsten außer Haus aufhält;⁵ ob aus Schuld der Ehehälfte oder der meinigen, will ich dahingestellt sein lassen. Ehen aber, in denen es einmal so weit gekommen, flicken sich nicht leicht mehr zusammen.

Dieser Tage erwarten wir Zeller⁶ und Schnitzer⁷ bei uns, und ich hoffe immer, daß auch Sie vielleicht sich bewegen lassen, uns die Freude eines Be-

suchs zu schenken. Wie manches wäre zu erzählen und zu besprechen, wenn Sie die Mühe des Besprechens an einen Menschen wenden wollen, bei dem Sie sich eben mit Gehör und Anteil begnügen müßten. Doch ich hoffe auf Ihre Güte und Nachsicht und empfehle mich mit meiner Sie innig verehrenden Frau einstweilen Ihrem freundlichen Andenken als

Heilbronn, 28. September 1845.

Ihr unwandelbar ergebener
D. F. Strauß.

(1) „Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums“, 1845, X + 698 S. Für Baur war es sein liebstes Werk.

(2) A.a.O., S. 5. Vgl. ferner Anm. 4, 13. – Baur betont seine – freilich selbständige – Übereinstimmung mit Schneckenburgers „kritischer Untersuchung“ „Über den Zweck der Apostelgeschichte“ vom Jahre 1841 und verweist auf seine Rezension in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“, März 1841, Sp. 361–375, 377–381.

(3) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), Philosoph, 1798 ao. Prof. in Jena, 1803 o. Prof. in Würzburg, 1806 in München Mitglied der Akademie der Wissenschaften und später deren ständiger Sekretär, 1820–1826 Wirksamkeit in Erlangen, seit 1827 o. Prof. in München, seit 1841 o. Prof. in Berlin. – Strauß hat hier Schelling als grimmigen Polemiker, z. B. gegen den Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), im Auge.

(4) Vgl. Anm. 1, 3.

(5) Hier hat Strauß wohl seine eigene Ehe als Vorbild für dieses Beispiel im Auge. Vgl. auch Anm. 17, 3.

(6) Vgl. Anm. 13, 7.

(7) Vgl. Anm. 16, 2.

19. Strauß an Baur am 17. November 1846 aus Heilbronn:

Verehrtester Herr und Freund!¹

Abermals habe ich Ihnen für eine schöne Gabe² Dank zu sagen, die mich jedoch, unstat und flüchtig wie ich jetzt auf Erden bin, erst vor 10 Tagen, bei meiner Rückkehr von Köln, hier getroffen hat. Nächstens bin ich ganz verlegen mit dem Dank, zu dem Sie mich immer wieder verpflichten, da ich mich mit keiner Gegengabe trösten kann, die ich Ihnen künftig noch reichen könnte; denn – ich weiß nicht, wer mich verwünscht haben mag – aber ich bin der Feigenbaum, von dem es im Evangelium heißt, daß niemand mehr Früchte von ihm essen³ solle. Zum Glück ist an diesen Früchten wenig verloren, da sie von jeher keine süßen historisch-kritischen Feigen, sondern saure rationalistische Herlinge waren, wie davon Ihre Dogmengeschichte⁴ aufs neue Zeugnis gibt. Was meine Dogmatik⁵ anlangt, so könnte ich zu ihrer Entschuldigung beibringen, daß sie sich niemals für eine Dogmengeschichte, sondern nur für eine historisch gehaltene Dogmatik gegeben, niemals den Anspruch gemacht hat, bei der Frage über die Methode der Dogmengeschichte als Muster in Rücksicht zu kommen, daß sie mithin dort füglich⁶ übergangen werden konnte und ihre Erwähnung nur einer ganz besondern Gunst oder Absicht zu danken haben kann.⁷ Wegen des negativen Resultats aber, das mir dort vorgeworfen wird, kann ich ruhig fragen, worin denn Ihre dogmatischen

Resultate positiver sein sollen? Soll etwa das eine Position sein, daß in der Eschatologie auf die weitere Entwicklung des Dogma verwiesen wird, welche zeigen werde, was an dieser neusten Form des Bewußtseins vergänglich oder bleibend sei? Oder wo ist in der Lehre von Gott, von der Person Christi pp. etwas wirklich Positives zu entdecken?

Denn hier im dogmatischen Gebiete kommt nicht einmal der Doppelsinn des Ausdrucks positiv zu Hilfe, der auf dem Felde der biblischen⁸ Kritik einen Augenblick täuschen kann. Wenn Sie in Ihrer Abhandlung über das johanneische⁹ Evangelium¹⁰ (die ich aufrichtig als ein kritisches Meisterwerk bewundere und der ich in fast allen Stücken, namentlich gegen mich selbst, beistimme) Ihre Kritik von der meinigen als die positive von der negativen unterscheiden, so muß ich Ihnen einerseits ganz Recht geben. Mein Zweck (im Leben Jesu)¹¹ war erreicht, wenn ich von einer Erzählung nachgewiesen hatte, daß sie nicht historisch sei, und nur um dieses Resultat noch wahrscheinlicher zu machen, versuchte ich (mit wie viel oder wenig Glück, darauf kommt es hier nicht an), auch noch zu zeigen, wie sich die Erzählung gebildet haben könne. Bei Ihnen liegt auf diesem letzteren Geschäfte der Hauptnachdruck, und insofern mögen Sie mit Recht Ihre Kritik die positive nennen. Nur ist dies immer keine Position im Sinne Ihrer Gegner; es ist kein Merkmal, welches im heutigen theologischen¹² kirchlichen Kampfe Sie auf eine und mich auf eine andre Seite stellte; es ist ein falscher Paß, den Sie den Zionswächtern vorweisen, wenn Sie immer und immer wieder versichern, daß Ihre Kritik nicht wie die Ihres verrufenen Schülers, mit welchem verwechselt zu werden, Sie sich höchlich¹³ verbitten müßten, eine negative sei. Denn – wieso? wird der Wächter fragen, Sie lassen also die evangelischen Geschichten als historisch stehen? Das zwar auch nicht, werden Sie wohl am Ende¹⁴ antworten müssen, aber ich weise zum Überfluß nach, wo und von wem sie erdichtet worden sind, und dies, womit ich mir so viele Mühe gebe, ist doch wohl ein positives Geschäft. Eine saubere Position das, wird der Visitor rufen; der Eine sagt: es ist nicht wahr, der Andre sagt: es ist gelogen und ich weiß den namhaft zu machen, der es erlogen hat! Fort mit beiden ins gleiche Loch!¹⁵ – Indes, Sie werden sagen, in diesem Sinne meinen Sie Ihr „positiv“ nicht, Sie wollen damit nicht täuschen, Sie verstehen es nicht im kirchlichen, sondern im wissenschaftlichen Sinne. Allein, wie schon bemerkt, in der Dogmengeschichte sind Sie, was die Resultate betrifft, auch im wissenschaftlichen Sinne, der dort mit dem kirchlichen zusammenfällt, nicht positiv, und auch in der neutestamentlichen Kritik mußte meine Negation Ihrer Position vorangehen. Wenn ich auch an einem geborenen Historiker, wie Sie es sind, den Widerwillen gegen ein Verfahren begreifen kann, dem, wie dem meinigen, die Geschichte nur Mittel zu einem dogmatischen, d. h. antidogmatischen Zwecke ist, – wenn ich somit die geflissentliche und fast ärgerliche Art, wie Sie sich bei jeder Gelegenheit mir entgegenstellen, auch ohne jene strategische oder besser diplomatische Absicht mir zu erklären weiß, so meine ich doch gerade von einem Historiker die Einsicht verlangen zu können, daß die betreffenden kritischen Fragen heute nicht so ruhig vom rein historischen Standpunkte aus verhandelt wer-

den könnten, wenn nicht der dogmatische Punkt – ich sage nicht durch mich, aber durch die von mir angeregten Verhandlungen – im Grund und im innern Bewußtsein auch der Orthodoxen negativ erledigt wäre. Die Anerkennung hievon, und daß also die jetzige historische Kritik auf der Bahn wandelt, die ich ihr eröffnen helfen,¹⁶ dies ist es, was ich bei Ihnen von Anfang bis heute niemals gefunden habe. Wer aus Ihrem Johannes meine Arbeiten¹⁷ kennen lernt, muß mich für einen Fortsetzer von Lücke¹⁸ & Cons., wer aus Ihrer Dogmengeschichte, der muß Sie – (nach der Stelle p. 42 f.) im Gegensatz zu mir für einen Kollegen der Dorner pp.¹⁹ halten. Der Spiegel ist nicht eben geschliffen, der die Figuren so verkehrt zurückwirft.

Und wozu das alles? Nützen, möglicher machen kann Sie und Ihre jetzige Schule die Stellung nicht, die Sie sich zu mir zu geben suchen; darin haben die kirchlichen Machthaber und Tonangeber einen zu richtigen Instinkt, der sich nicht täuschen läßt, – er wird fort und fort, wenn er mich zu den Böcken stellt, Sie nicht zu den Schafen stellen. Schaden aber auf der andern Seite, schaden hätte es Ihrer Stellung, Ihrem Ruhme nicht können, auch wenn Sie gegen mich – das, was ich dafür halten muß – gerecht gewesen wären. Wer zuletzt lacht, lacht am besten; das Lachen aber ist längst an Ihnen und wird an mich wohl nie wieder kommen. Bin ich Ihnen etwas zu früh berühmt geworden, so bin ich dafür jetzt verschollen; die angemessenste Strafe für das allzu frühe Anfangen ist frühzeitiges Aufhören. Sie leben und wachsen, ich nehme nicht mehr ab, sondern bin schon tot, und habe mich in diese Rolle eines Verstorbenen so hineingewöhnt, daß ich dieses, was ich hier äußere, gewiß nicht geäußert, ja kaum empfunden haben würde, wenn es ein Fremder wäre, der mir so begegnete. Da es aber Sie sind, so ist es nicht literarische Empfindlichkeit, die bei mir immer mäßig war, sondern es ist mir unbequem, unsre bisherige Freundschaft mit einer Stellung reimen zu sollen, die ich selbst an einem Fremden²⁰ feindselig und ungerecht finden würde. Nun könnte mir aber nichts unangenehmer und mehr gegen den Sinn sein, als wenn Sie diese Erklärung so verstünden,²¹ als wünschte ich bei entsprechender Gelegenheit ein öffentlich²² günstiges Wort von Ihnen, oder auch nur ein Verschweigen des ungünstigen. Das liegt mir ferner als irgend etwas; unter so manchem, das ich an mir und um mich zugrunde gehen sehen muß, sehe ich auch dem Zerbröckeln des bißchen literarischen Ruhms, den ich mir erworben, ruhig zu; sein Ende wird kommen, ob nun meine Freunde mit den Feinden es beschleunigen oder nicht; ich aber habe den Trost, mich aus einem Unglück in das andere flüchten²³ und jedesmal über dem einen die andern, die mich drücken, vergessen zu können.

Es wird mir schwer, einen Schluß zu diesem Brief zu finden; ich möchte ihn am liebsten zurückhalten, da er auf keine Weise etwas nützen oder unser gegenseitiges Verhältnis verbessern kann; die Sache zwischen uns liegt eben wie sie liegt, und weder diese Zeilen noch eine Antwort von Ihnen kann sie anders legen; dennoch mußte ich früher oder später, schriftlich oder mündlich Ihnen dieses sagen und schließe nun mit der Versicherung, daß alle die Röm.

8, 38 f. aufgeführten Mächte die Verehrung und Dankbarkeit nicht in mir auslöschen werden, mit welcher ich bin

Ihr ergebenster Schüler (darf ich das sagen?)

Heilbronn, 17. November 1846.²⁴

D. F. Strauß.

(1) Vollständig abgedruckt und im einzelnen gewürdigt bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 290–291; vorher bei Lang, a.a.O., Bd. 161, S. 124–127, und bei Rapp, a.a.O., S. 121–123.

(2) „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“, 1847 (Ende 1846 bereits ausgedruckt), XVI + 288 S.; „Zweite neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe“ 1858 (XX + 403 S.) = „Dritte Ausgabe“ 1867 (XX + 403 S.).

(3) Hier ist mein Text (Hegel-Erbe, S. 290) zu korrigieren, wo statt des richtigen „essen“ (so auch Lang, a.a.O., und Rapp, a.a.O.) „ernten“ steht.

(4) M. E. ist die Strauß-Partie von Baur selbst nachträglich eingesprengt bzw. eingeschoben worden, nach „dienen soll“ (a.a.O. S. 42, Zeile 4 v. u.) und vor „Der Rationalismus kann . . .“ (a.a.O. S. 43, Zeile 11/12 v. o.), etwas ungeschickt sowie chronologisch auffällig und dadurch verräterisch. Strauß steht mit seinem Buch der „Dogmatik“ zwischen Plancks „berühmtem Werk über die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs“ (erschieden in sechs Bänden 1781–1800), das bei Baur (a.a.O. S. 42) ohne eine Jahreszahl genannt wird, und dem a.a.O. S. 43–44 genannten und kritisierten „Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (1797)“ von Münscher, das doch noch der a.a.O. S. 42 begonnenen „Periode des Kant'schen Rationalismus“ angehört. Die dazwischen in dogmengeschichtlicher Hinsicht kritisierte Dogmatik von Strauß erschien bekanntlich in zwei Bänden 1840 und 1841 (vgl. Anm. 16, 7). Für Baur schloß und schließt – trotz Strauß – Münschers Werk als „Beweis von der Unfähigkeit der rationalistischen Theologie“ bereits 1797 „die zweite Periode der Geschichte unserer Wissenschaft seit der Reformation“ (a.a.O. S. 44). Wenn Baur dann (a.a.O. S. 45–51) die Werke von Augusti (1805), Bertholdt (1822), Ruperti (1831), Lenz (1834) und Meier (1840) als vorwiegend noch rationalistisch erwähnt und eingehend die dogmenhistorischen Werke von Engelhardt (1839), Baumgarten-Crusius (1832/1840), Hagenbach (1840/1841) und Neanders „Bearbeitungen“ der Dogmengeschichte in seinem kirchengeschichtlichen Hauptwerk (1825–1845) bespricht, so hat er das Buch von Strauß, kaum verhüllt, als spätrationalistisches Werk in die vergangene und von Baur überwundene Epoche eingereiht, vor der längst begonnenen „wissenschaftlich-methodischen Periode“ (a.a.O. S. 44)! Die obige stilistische Darstellung von Strauß: „keine süßen historisch-kritischen Feigen, sondern saure rationalistische Herlinge“, gibt eigentlich Baus herbem Urteil über das Werk von Strauß, noch im bloß negativen Rationalismus steckenzubleiben, Recht.

Hat nicht Baur sich durch diese Beurteilung der Person und des Werkes von Strauß endgültig von dessen Tendenz distanzieren wollen?

Bei der Wichtigkeit dieser Deutung bzw. Beobachtung mag der Leser den Gesamttext vergleichen, in dem der Strauß-Passus von mir kursiv gedruckt ist: „Dieselbe Ansicht im Ganzen“ – wie bei Planck – „lag auch in der Periode des Kant'schen Rationalismus den Dogmengeschichte und Dogmatik verbindenden Lehrbüchern zugrunde. Der Rationalismus hat an sich, der Natur der Sache nach, keinen historischen Sinn. Je inhaltsleerer seine Dogmatik ist, desto mehr hält er sich an die Geschichte, um an ihr einen Gegenstand seiner Kritik zu haben. Ebendies aber ist das Einseitige und Subjektive dieses dogmengeschichtlichen Standpunkts, daß die Geschichte des Dogmas nur zur Kritik dienen soll. *Die Dogmengeschichte kann daher in einer solchen Verbindung mit der Dogmatik nie zu ihrem Rechte kommen. Den glänzendsten*

Beleg dafür gibt die Strauß'sche Dogmatik. Obgleich sie in einem ganz andern Sinne, als dies bei den gewöhnlichen Lehrbüchern der Fall ist, auf der Durchführung der Ansicht beruht, daß die Geschichte des Dogmas auch seine Kritik sei, so ist doch auch aus ihr sehr klar zu sehen, daß die Geschichte, nur vom dogmatischen Standpunkte aus betrachtet, immer zu kurz kommt. Nicht die Geschichte als solche ist die Hauptsache, sondern die Kritik, und indem die Kritik sich nicht an das Positive, sondern an das Negative hält, das Dogma nur dazu sich aufbauen läßt, um seinen Bau wieder in sich zerfallen zu lassen" (gegenüber der 1. Auflage hat Baur in der 2. und 3. Auflage dieses eine, vorwurfsvolle Wort „lassen“ durch das mildere „sehen“ geändert) „und zu zeigen, daß nichts an ihm sei, was bestehen kann, scheint es in letzter Beziehung überhaupt nur dazu da zu sein, um sich kritisieren und kritisch negieren zu lassen. Der Rationalismus kann sich zur Geschichte des Dogmas nur negativ verhalten. Indes verdankt doch die Literatur der Dogmengeschichte der Periode des Rationalismus ein Werk, das eine sehr rühmliche Stelle in ihr einnimmt, Münscher's Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (1797)“ (a.a.O., S. 42–43).

Zweierlei sei noch betont: Strauß hatte keine Dogmengeschichte geschrieben, so daß Baur die Dogmatik von Strauß nicht zu behandeln brauchte (was Strauß mit Recht geltend macht), aber Baur wollte diese quasi als Dogmengeschichte späterhin behandeln und auf seine Weise als völlig negativ beiseite schieben. Zweitens steht die ursprüngliche Kritik an Strauß und seinem „spekulativen Rationalismus“ im Schlußabsatz der Dogmengeschichte Baur's, in der Form des humanistisch schwebenden Urteils, das die Entscheidung der Zukunft anheimstellt, während der Einschub das radikale und schroffe Verdikt auf „vorwissenschaftlichen Rationalismus“ fällt, d. h. daß Baur Strauß bei den Rationalisten des 18. Jahrhunderts einschob und ihn damit aus seiner modernen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts abschob.

Der ursprüngliche, wohlwollendere Schlußabsatz lautet: „An die rationalistische und Schleiermacher'sche Form der Eschatologie schließt sich die der spekulativen Theologie an, mit der Tendenz, das Transzendente des Jenseits in das Immanente des Diesseits herüberzunehmen. Hegel, Marheineke, Strauß. Nur die weitere Entwicklungsgeschichte des Dogmas kann auch hier darüber entscheiden, was an dieser neuesten Form des Bewußtseins vergänglich oder bleibend ist“ (a.a.O., S. 284; der letzte Satz fehlt völlig in der 2. und 3. Auflage von Baur's „Dogmengeschichte“).

(5) Gemeint ist: „Die christliche Glaubenslehre . . .“, vgl. Anm. 16, 7.

(6) Lang, a.a.O., liest hier fälschlich „täglich“.

(7) Rapp, a.a.O., liest statt der beiden letzten Worte fälschlich „habe“.

(8) Lang, a.a.O., liest fälschlich „bisherigen“.

(9) Lang, a.a.O., liest unrichtig „Joh.“ statt „joh.“; die hier und bei Rapp, a.a.O., gegebene Auflösung („johanneische“) ist also die richtige.

(10) Vgl. Anm. 10b, 29.

(11) Vgl. Anm. 1, 14.

(12) Das Original hat „theol.“, so auch die Wiedergabe von Lang, a.a.O.; Rapp, a.a.O., löst in „theologisch –“ auf.

(13) Lang, a.a.O., liest fälschlich „höflichst“.

(14) Rapp, a.a.O., läßt fälschlich die beiden Worte „am Ende“ aus.

(15) Zu dieser schärfsten Stelle gibt W. Lang, a.a.O., mit Recht den Hinweis: „Als Epigramm im Poetischen Gedenkbuch (Ges. Schr. 12, 27): Dr. Baur spricht: Wie Nein und Ja sind wir, wie Sturm und Regenbogen. Er sagt: es ist nicht wahr; ich sag': es ist erlogen.“ Im „Poetischen Gedenkbuch“, 1878, das „Gedichte aus dem Nachlasse von David Friedrich Strauß“ enthält und „eingeleitet von Eduard Zeller“ ist, trägt das eben zitierte Epigramm die Überschrift: „Negative und positive Kritik“, und die Unterschrift: „Um 1844“, wobei die Unterschrift wohl vom Herausgeber stammen

dürfte; die richtige Datierung dürfte nach diesem Briefe 1846 sein. – Die Anführung dieses Epigramms zur Stelle findet sich übrigens auch bei Rapp, a.a.O., S. 124.

(16) Lang, a.a.O., liest fälschlich „helfe“.

(17) Rapp, a.a.O., liest fälschlich „Arbeit“.

(18) Friedrich Lücke (1791–1855), 1818. ordentlicher Professor in Bonn, 1827 in Göttingen, Vermittlungstheologe, arbeitete auf dem Gebiete des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte.

(19) Isaak August Dorner (1809–1884), Professor in Tübingen, Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen, seit 1862 in Berlin, spekulativer Vermittlungstheologe. – Hier ist mein Text (Hegel-Erbe, S. 290) zu korrigieren: Strauß schreibt nicht nur „Dorner“, sondern „Dorner pp.“

(20) Hier ist mein Text (Hegel-Erbe, S. 291) zu korrigieren, wo statt des richtigen „Fremden“ (so auch Lang, a.a.O., und Rapp, a.a.O.) „Freunde“ steht.

(21) Lang, a.a.O., liest fälschlich „verstünden“.

(22) Das Original hat „öffentl.“, am Zeilenende; Rapp, a.a.O., ediert „öffentliches“; beides ist möglich.

(23) Rapp, a.a.O., hat unbegründet und entgegen dem Original vor „flüchten“ „zu“; dagegen ist dieser Satzteil ebenfalls abhängig von „zu können“.

(24) Dieser „Absage-Brief“ hat eine Vorstufe in dem noch offeneren Strauß-Brief an seinen Freund Märklin vom 22. Juli 1846, den Rapp, a.a.O., S. 118 bis 120, vollständiger zum Abdruck bringt als Zeller in den „Ausgewählten Briefen von David Friedrich Strauß“, 1895, S. 182–184 – Zeller verschweigt charakteristischerweise die schärfsten und die für ihn selbst ungünstigsten Stellen dieses Briefes –, und der in manchen Formulierungen sogar den hier wiedergegebenen Brief an Baur beeinflusst hat.

Zum weiteren Verständnis dieses wichtigsten Briefes – m. E. des „Bruch-Briefes“, da er den längst bestehenden inneren und im Grunde nie geheilten Bruch bekundete – wird neben W. Lang (a.a.O., Bd. 161, S. 128–131), der freilich nur Baur's Brief an Märklin mit der Bitte um Vermittlung vom 26. November 1846 (bei Rapp im Nachtrag „Baur und Strauß“ [vgl. Anm. 3, 1]), S. 183–185, und bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 297–298) kennt, hingewiesen auf die von Rapp, a.a.O., S. 124–125, gemachten Mitteilungen: „Märklin gab Baur's Brief an Strauß weiter und erhielt von Strauß schriftliche Winke zur Antwort“, wobei Rapp einige entscheidende Zitate aus diesem Strauß-Brief an Märklin, der mir sonst nicht bekannt ist, wiedergibt, und auf den von mir mitgeteilten Antwortbrief Märklins an Baur vom 6. Dezember 1846 (Hegel-Erbe, S. 292–293), der freilich gegen Schluß nur fragmentarisch erhalten ist, sowie ferner auf meine Gesamtdeutung (Hegel-Erbe, S. 293 ff.).

Der wichtige, weil offener Brief von Strauß aus München an seinen Gesinnungsgenossen Friedrich Theodor Vischer drei Jahre später vom 30. November und 1. Dezember 1849, sehr bald nach Märklins Tod, beweist erstens, daß Baur Material über Märklin für eine Biographie durch Vischer Strauß mitteilte, und zweitens, daß die Stellung von Strauß gegenüber „der spekulativen Theologie“ (Baur's!) und zugleich gegenüber der Kirche als „dieser Selbstbelügnungsanstalt“ unverändert „antibaurianisch“ geblieben ist (vgl. Eduard Zeller, „Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß“, 1895, Nr. 237, S. 251–252).

20. *Strauß an Baur am 5. September 1860 aus Heidelberg:*

Hochverehrter Freund!¹

Das alte Wohlwollen, das Sie mir durch die Zusendung der zweiten Auflage Ihres Werkes über die drei ersten christlichen Jahrhunderte² von neuem bezeugten, habe ich tief empfunden, leider aber den Ausdruck meines Dankes so lange verschoben, bis mich die Kunde von Ihrem Erkranken vorerst nötigte, damit noch länger zuzuwarten.³ Daß ich den Nachrichten, die mir Freund Zeller⁴ bisweilen von dem Gange Ihres Befindens zukommen ließ, mit Verlangen entgegengesehen habe und mit Teilnahme gefolgt bin, brauche ich Sie nicht erst zu versichern, so wenig als der Freude, die mir seine letzte Mitteilung verursachte, daß Sie sich soweit gekräftigt fühlen, um die Reise nach Baden zur Vollendung Ihrer Wiederherstellung unternehmen zu können. Mein innigster Wunsch hat Sie dorthin begleitet, daß die heißen Quellen Ihnen denselben Dienst leisten möchten, den einst der Ölkessel Ihrem Apostel und Schutzpatron geleistet hat.⁵

Denn wahrlich, daß Sie bei ihr bleiben, ihr verjüngt und verjüngend Ihre Dienste noch länger widmen, hat unsre altersschwache Theologie dringend nötig. Ich habe, wie Sie vielleicht aus der Vorrede zu dem Huttenschen Gesprächsbuch,⁶ das Ihnen durch meinen Verleger⁷ zugekommen sein wird, ersehen haben, nach langjähriger Auswanderung mich einmal wieder in der alten theologischen Heimat umgesehen und mich über den so sehr veränderten Stand der Dinge nicht genug wundern können. Während Sie in Ihren Schriften und Ihrer Schule der Wissenschaft eine feste Burg gegründet haben, ist das platte Land der Theologie in einen Zustand unglaublicher Verwilderung versunken. Das nichtsnutzige apologetische Schlingkraut, das die Schritte der Forschung zu hemmen sucht, ging einem zu meiner Zeit doch höchstens bis an die Knöchel, während man jetzt bis mitten um den Leib darin waten muß. Insbesondere seit Sie dem Zeitalter sein Lieblingsevangelium⁸ genommen haben⁹ (denn wem sein Wahn von einer Sache für die Sache selbst gilt, dem muß, wer ihm seinen Wahn zu benehmen sucht, die Sache genommen haben), rennen die Theologen wie ein gestörter Ameisenhaufen durcheinander. Nichts ist mir in dieser Hinsicht bezeichnender vorgekommen, als nach der so merklich gekünstelten Auskunft unsres Freundes Weitzel¹⁰ in betreff des Passahstreits die ganze ordinäre Theologenschaft wie eine Gänseherde nach einem Apfelbutzen schnappen zu sehen.

Unter diesen Menschen – denn ich kann ja nun fast wie ein Unbeteiligter, und doch nicht Unkundiger, von der Sache reden – erscheinen Sie wie ein Wachender unter Träumenden, wie ein Nüchterner unter Trunkenen, wie ein Mann unter Knaben, ein Riese unter Zwergen. Ja Sie, wenn irgend Einer, sind berufen, als der heilige Christophorus das Christkind, aber nur sein ewiges und unsterbliches Teil, durch die Brandung dieser Zeit hindurchzutragen. Denn entweder müssen Theologie und Kirche miteinander verdampfen¹¹ und verfaulen,¹² oder muß die Scheidung, die Läuterung, auf welche Sie hinarbeiten, wirklich vorgenommen und durchgeführt werden.

Dazu nach meinen bescheidenen Kräften nun wieder mitzuwirken, ist mein bestimmter Vorsatz. Habe ich in den 20 Jahren meines Umherschweifens wissenschaftlich manches vergessen, so habe ich doch als Schriftsteller vielleicht manches gelernt, und gerade das, hoffe ich, soll mir bei meiner Absicht von Nutzen sein. Denn täusche ich mich nicht, so ist es jetzt Zeit, mit den Gebildeten im Volke über die Pfaffen wegzuschreiten. Man muß die Theologen als eine massa perditionis, oder wie die verstockten Juden zu des Apostels Paulus Zeit,¹³ stehenlassen und sich¹⁴ an die heilsbegierigen Heiden, d. h. die Laien, wenden. Die Sachen sind jetzt (vornehmlich durch Sie) soweit an's Licht gehoben, daß die Laien uns verstehen können, da die Theologen uns ja doch nicht verstehen wollen.¹⁵

Also erlauben Sie, verehrter alter Feldherr, daß ein ehemaliger Offizier, der sich aber lange¹⁶ in Zivil umgetrieben,¹⁷ unter veränderten Zeitumständen¹⁸ als Freiwilliger in Ihr Corps eintrete, das Sie bald wieder frisch und rüstig als bewährter Marschall Vorwärts zum Kampf und Siege führen mögen!¹⁹

Dies der herzliche Wunsch
Ihres unwandelbar ergebenen
D. F. Strauß.

Heidelberg, 5. September 1860.

(1) Abgedruckt bei Lang, a.a.O., Bd. 161, S. 135–136, wo Ort und Abfassungszeit wieder an den Briefanfang gesetzt sind, und z. T. bei Barnikol, Hegel-Erbe, S. 285; einzelne Sätze sind auch zitiert bei Rapp, a.a.O., S. 134–135.

(2) „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“; die erste Auflage erschien 1853, die zweite 1860, die dritte 1863.

(3) Lang, a.a.O., liest ungenau „zu warten“.

(4) Vgl. Anm. 13, 7.

(5) Gemeint ist Johannes, von dem Tertullian berichtet, er sei in siedendes Öl getaucht worden, ohne Schaden zu nehmen (vgl. Hennecke, „Neutestamentliche Apokryphen“, 2. Aufl., 1924, S. 134).

(6) „Ulrich von Hutten. Von David Friedrich Strauß. Dritter Teil. Gespräche von Ulrich von Hutten, übersetzt und erläutert“, 1860, LVIII + 417 S.; vgl. in der Vorrede besonders S. XXVII–LIII.

(7) Brockhaus in Leipzig.

(8) Gemeint ist das Johannes-Evangelium. Vgl. Anm. 10 b, 29.

(9) Der Satz in der Klammer fehlt völlig bei Lang, a.a.O., ohne daß die Auslassung gekennzeichnet ist.

(10) Gemeint ist das Buch von K. L. Weitzel (gest. 1870, Stiffler, dann Repetent am Tübinger Stift, Pfarrer und schließlich Prälat in Ulm): „Die Christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums und zur Evangelienkritik“, 1848, VIII + 330 S. Strauß meint besonders den 4. Abschnitt: „Der Passastreit und die Evangelienkritik“ (S. 269–325), wo Weitzel die Verfälschung von einem Urapostel und Augenzeugen für das vierte Evangelium zu beweisen sucht. – Strauß schreibt irrtümlich „Weizel“.

(11) Rapp, a.a.O., liest fälschlich „versumpfen“.

(12) Hier ist mein Text (Hegel-Erbe, S. 285) zu korrigieren, wo statt des richtigen „verfaulen“ (so auch Lang, a.a.O., und Rapp, a.a.O.) „verstauben“ steht.

(13) Lang, a.a.O., liest fälschlich „Zeiten“.

(14) Lang, a.a.O., liest anstelle des „sich“ fälschlich ein sinnloses „ich auch“.

(15) Diesen Gedanken führte dann Strauß selbst aus in seinem Werk: „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“, 1864.

(16) Rapp, a.a.O., liest fälschlich nur „lang“.

(17) Rapp, a.a.O., liest fälschlich „umhergetrieben“.

(18) Die folgenden Worte („als Freiwilliger“) werden von Lang, a.a.O., ohne Kennzeichnung ausgelassen.

(19) Hinter „mögen“ steht, am Rande des Absatzes, ein deutliches Ausrufezeichen; anders ediert Rapp, a.a.O.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Band VI: Karthago bis Marcellino. Freiburg (Herder) 1961. 16 S., 1376 Sp., 24 Taf., 10 Karten, Lw. DM 77,-.

Pünktlich, stattlich, reichhaltig wie gewohnt ist auch der neue, sechste Band des Lexikons für Theologie und Kirche zur Stelle. Wieder überrascht er durch die außerordentliche Fülle von Einzelstichworten, die dem Historiker besonders willkommen sind. Da finden wir neben den Scharen der mehr oder weniger heiligen Konrads, Konstantins, Lamberts, Leos, Leopolds, Ludwigs usw. wieder ganze Artikel-Gruppen um Begriffe wie Katechese, Katechet, Katechumenat oder die mit den Kindern zusammenhängenden liturgischen und rechtlichen Stichworte (-kommunion, -predigt, -taufe usw.), die für die Laien- und vor allem die Artikel über Kirche, Kirchenbau (12 Tafeln!), Kirchenrecht, Kirche und Staat usw. Bei dem durchgängigen Bestreben, die großen Sachkomplexe in möglichst zahlreiche Einzelstichworte aufzulösen, sind zusammenhängende Darstellungen von Gewicht selten. Einzelnes sei gleichwohl besonders genannt. Unter dem Stichwort „Katakombenheilige“ berichtet *Frutaz* auch über die Geschichte des Reliquienwesens, die Entleerung der Katakomben und die dagegen ergriffenen Maßnahmen. Unter „Frühkatholizismus“ orientiert *Mussner* besonders über die Diskussion dieses umstrittenen Begriffs durch evangelische Forscher. *J. Schmid* gibt für die „Mandäer“ eine lebendige Darstellung der „Mandäerfrage“, und kein geringerer als *Puech* behandelt den „Manichäismus“. Der Artikel über „Kirchengeschichte“ von *Jedin* betrifft auch die „Aktualität der Kirchengeschichte“ und die Kirchengeschichtsschreibung und bringt einen eigenen Abschnitt von *H.-G. Beck* über die Kirchengeschichtsschreibung im byzantinischen Reich. In der dogmen-geschichtlichen Behandlung des Logos-Begriffs in der patristischen Spekulation (*E. Huber*) heißt es etwas überraschend, ihre „allein entscheidende Quelle“ sei „das Neue Testament“. Hervorhebung verdient der sieben Spalten umfassende Artikel *Jedins* über Luther – in der gedrängten, klaren, ebenso sachlichen wie lebendigen Darstellung eine kleine Meisterleistung, die auch auf eine entschiedene Stellungnahme am Ende nicht verzichtet. („Die Schattenseiten seiner dynamischen Persönlichkeit liegen zutage: die Maßlosigkeit seines Zorns und seiner Polemik, vor allem gegen das Papsttum, der Mangel an Demut und Liebe, der durch sein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein erklärt, aber nicht entschuldigt wird. Die von ihm angestrebte, an sich notwendige Reform der ganzen Kirche konnte sich nicht durchsetzen, weil sie von einer veränderten Lehrgrundlage ausging und das Kirchentum der vorausgehenden Jahrhunderte als Fehlentwicklung wertete.“) Das „Luthertum“ (9 Spalten) wird von *Zeeden* behandelt und bringt außer einer „katholischen Stellungnahme“ von *Brandenburg* (mit einer etwas euphemistischen Kennzeichnung der gegenwärtigen mariologischen Diskussion) auch eine „Selbstdarstellung der Lehre“ von *Kinder*. (Auch sonst sind evangelische Autoren wieder mehrfach herangezogen – z. B. *Lohff* für die „Liberale Theologie“).

Für einen Leser der ZKG enttäuschend ist, daß unter dem Stichwort „Kastraten“ (*H. Hücke*) der Artikel unseres 68. Bandes (1957) von *Günter Müller*, Hat Papst Clemens XIV. die Kastration der Sängerknaben verboten? nicht genannt und beachtet ist. Die von *Spindler* besonders hervorgehobene vierte Homilie Kyrills zum Preis der Theotokos (Sp. 708) kann, wie schon *Schwartz* in seiner anscheinend nicht benutzten Ausgabe vermerkt, nicht echt sein: H. Dörries, Gött. gel. Anz. 1930, S. 380 ff.; A. d'Alès, Rech. Sc. rel. 1932, S. 62 ff. Auf Sp. 1048, Verw. Art. „Liepaja“, muß es statt „litauischer“ vielmehr: „lettischer“ heißen. Der konsequent befolgte römisch-katholische Grundsatz, die Bezeichnung „Kirche“ und „kirchlich“ nur der eigenen Gemeinschaft zu gönnen, führt gelegentlich zu wunderlichen Formulierungen. Auf Sp. 1166 muß die Behauptung, daß nach 1804 nur noch wenige Stellen des Lübecker Domkapitels mit „kirchlich gesinnten Männern“ besetzt waren, von jedem Leser, der diese Sprachregelung nicht kennt, in peinlicher Weise mißverstanden werden.

Heidelberg

H. von Campenhausen

Kurt Aland: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh (Gerd Mohn) 1960. 700 S., geb. DM 59.—.

Als Rechenschaftslegung über seine Forschungsarbeit während des vorausgegangenen Jahrzehnts (oder, genauer gesagt, über einen bedeutsamen Ausschnitt aus derselben) will der Verfasser die Herausgabe dieses Buches verstanden wissen. Und wenn es schon an und für sich von eigentümlichem Reiz ist, als stiller Beobachter mit Anteil haben zu dürfen an dem, was in der Werkstatt des Gelehrten Gestalt gewinnt, so in erhöhtem Maße hier, wo sich die Türen zu sehr verschiedenartigen Bereichen geschichtlicher Wirklichkeit auftun. Dabei wird eine kritische Beurteilung des Dargebotenen, will sie diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, Bedacht zu nehmen haben auf den spezifischen Charakter und die besondere Zielsetzung jedes der insgesamt 18 Aufsätze, die das vorliegende Werk enthält: naturgemäß kann von einer Festrede oder von einem Vortrag vor Studierenden nicht jene ausführliche, bis ins einzelne gehende Begründung der vom Autor bezogenen Position erwartet werden, wie sie in einer Spezialuntersuchung unerläßlich erscheint.

Wir wenden uns, dem Aufbau des Buches folgend, zunächst jenen Beiträgen zu, die Probleme der alten Kirchengeschichte zum Gegenstand haben. Hier gilt das Bemühen Alands der Klärung von drei Fragenkomplexen: der Historizität des Märtyrertodes des Petrus in Rom, ferner dem Wesen, den Entwicklungsphasen und der Lebensdauer der montanistischen Bewegung, sowie endlich der Aufhellung des religiösen Standortes Konstantins des Großen und des mit seiner Hinwendung zum Christentum eintretenden Wandels in der politischen Orientierung und dem theologischen Denken der Kirche.

Ad 1): Wenn man von einer Abhandlung sagen kann, daß sie die Überschrift „In eigener Sache“ verdiente, dann gewiß von Alands Stellungnahme zu Karl Heussis Bestreitung der Glaubwürdigkeit der römischen Petrustradition. Nun ist es zwar das unbestrittene gute Recht eines jeden, sich gegen Angriffe zur Wehr zu setzen, und er wird von ihm umso lieber Gebrauch machen, je mehr er Grund dazu hat, von der Durchschlagskraft der eigenen Argumente überzeugt zu sein. Es soll auch sogleich festgestellt werden, daß wir sachlich Aland im wesentlichen meinen beipflichten zu müssen. Doch mag wenigstens die Frage lautwerden, ob der bisweilen reichlich ressentimentgeladene Ton der Auseinandersetzung nicht vermeidbar gewesen wäre. Dem Rezensenten jedenfalls scheint er viel mehr dazu angetan, den Genuß, den die Lektüre dieser scharfsinnigen Studie ansonsten bereitet, zu beeinträchtigen als die vom Verfasser selbst bedauerte, aber nach Lage der Dinge für unerläßlich erachtete Breite der Darstellung. Höchstens könnte man sich denken, daß Aland es da und dort durch gestrafftere Ausführungen sicher vermocht hätte, den von ihm mit Recht beschrittenen Weg zum Mitgehen einladender zu gestalten (es sei hier nur auf die unnötig breiten Erörterungen S. 59–66 über Lk. 22 hingewiesen). Dann bestünde kein Bedenken, das in diesem Aufsatz Gebotene als ein Kabinettsstück der Antikritik zu bezeichnen.

Ad 2): Kennzeichnend für den gegenwärtigen Stand der Forschung über den Montanismus ist das Fehlen einer neueren Gesamtdarstellung. Es wäre allerdings verhängnisvoll, wollte man diesen Sachverhalt in dem beruhigenden Gefühl registrieren, als ob bereits alles Notwendige und Wesentliche zur Deutung dieses seltsamen Phänomens aus der Frühzeit der Geschichte der Kirche getan sei. Hier die allgemach versandete Diskussion wieder in Gang zu bringen ist die Absicht der beiden Untersuchungen „Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie“ und „Augustin und der Montanismus“. Dabei versucht Aland den Nachweis zu erbringen, daß in der Entwicklung der in Frage stehenden Bewegung schon frühzeitig ein Bruch eingetreten ist: „Es kann deutlich die Periode des ursprünglichen Montanismus, die etwa bis in die ersten Jahre des 3. Jahrhunderts dauerte, von der Zeit nachher unterschieden werden“ (S. 114), wobei die Grenze zwischen beiden Epochen durch die Auswirkungen markiert ist, die das Aufhören der genuin montanistischen Prophetie seit dem Tode der Maximilla vor allem für den Gesamtbereich der eschatologisch bestimmten Vorstellungen und Lebensäußerungen zeitigen mußte. Insofern die vorgelegte Analyse des Quellenmaterials aufs Ganze gesehen überzeugend wirkt, beschränken wir uns darauf, zwei am Rande liegende Kleinigkeiten korrigierend anzumerken: einmal ist nicht recht einzusehen, warum Aland den Abschnitt I, S. 105 „Die direkten Quellen“ überschrieben hat, wo er doch bald auch sehr ausführlich auf die indirekten zu sprechen kommt; zum anderen läßt das, was der Anonymus bei Eusebius (eine Gestalt, die möglicherweise doch nicht, wie man dies gemeinhin annimmt, in ein unaufhellbares Dunkel gehüllt ist) h. e. V, 16, 14 über Theodotus zu vermelden weiß, die Behauptung (S. 115): „Nur von ihnen (scil. Montanus, Maximilla und Priscilla) wird die eigentümliche Form der Ekstase berichtet“ als nicht ausreichend gesichert erscheinen.

Sehr viel ernstere Einwände werden gegen den Tenor des zweitgenannten Aufsatzes zu erheben sein. Denn *argumenta e silentio* (für die Aland überhaupt eine kleine Schwäche haben dürfte) und vage Vermutungen („wenn Hieronymus den Montanismus im Westen noch irgendwie als konkrete Gefahr angesehen hätte, wäre sein Brief an Marcella ohne Zweifel wesentlich leidenschaftlicher und nicht so akademisch blaß ausgefallen“, S. 156) genügen offenkundig nicht, um den bündigen Nachweis für die Richtigkeit der These zu erbringen, im Ausgang des 4. Jahrhunderts sei der Montanismus für den Okzident bereits eine Größe der Vergangenheit. Und was soll man vollends zu nachstehender Interpretation von Augustins *De haeresibus* XXVI sagen? Wir zitieren S. 161, ohne dem noch etwas hinzuzufügen: „Augustin hat mit dem Montanismus keine direkte Berührung gehabt. Alles, was er berichtet, stammt aus zweiter Hand. Er beginnt bei Montanus und seinen Prophetinnen, um dann fortzufahren: „*His nomen provincia Phrygia dedit, quia ibi exstiterunt ibique vixerunt: et etiam nunc in eisdem partibus populos habent*“. Allein in Kleinasien hat es Montanisten gegeben, nur dort existieren sie jetzt noch – von Afrika ist nicht die Rede, ebensowenig wie von einer anderen westlichen Provinz“.

Ad 3): So unterschiedlich die Themenstellung der hier in Betracht kommenden 4 bzw. 5 Abhandlungen auch ist, im Mittelpunkt der Erörterung steht doch überall die Gestalt Konstantins des Großen. Und da mehrfach die gleichen Fragen aufgeworfen und die selben Tatbestände untersucht werden, braucht es nicht zu überraschen, wenn dies bisweilen in der Weise geschieht, daß ganze Partien in wörtlicher oder fast wörtlicher Übereinstimmung hier wie dort begegnen (vgl. S. 15 f. mit S. 192 und S. 18 mit S. 193). Doch wenden wir uns unter Verzicht auf ein Resumé über die Vielzahl von Einzelproblemen, deren Lösung vom Verfasser in Angriff genommen wird, sofort dem Hauptgegenstand zu – so reizvoll es auch wäre, z. B. (um nur eines herauszugreifen) seine, wie wir glauben unanfechtbaren Ausführungen zum Erweis der Authentizität der eusebianischen *Vita Constantini* zu reproduzieren. Nun ist erfahrungsgemäß die faszinierende Kraft des Bildes einer Persönlichkeit umso stärker, je mehr der Betrachter unter dem Eindruck ihrer inneren Geschlossenheit und Eindeutigkeit steht. Darum kann auch Alands Konstantin-Deutung ihre Wirkung auf den Leser nicht verfehlen. Liegen doch seiner Meinung nach die Dinge völlig klar: „Konstantin war Christ, die sich in seiner Epoche vollziehende Entwicklung ist von

ihm gewollt und gefördert, und zwar nicht aus politischen Zweckmäßigkeitserwägungen heraus, sondern aus innerer Überzeugung“ (S. 239). Was wir von ihm wissen, bezeuge, daß er, „Christ dem Herzen, nicht nur der äußeren Haltung nach“ (S. 195), „von missionarischem Drang getrieben“ (S. 221) gehandelt hat. Man muß „ihm das Bedürfnis zuschreiben, auch die anderen zum eigenen Glauben hinzuführen – das entspricht dem Charakter des Christentums wie der persönlichen Anlage Konstantins; die Predigten, die er gehalten hat, haben symptomatische Bedeutung“ (S. 222). Von dieser seiner religiösen Bestimmtheit her begreife sich auch Konstantins Verhältnis zur Kirche; Aland spricht von einer „Haltung scheuer Ehrfurcht, nicht vor der Kirche als Institution, aber vor der Kirche als Repräsentantin Gottes“ (S. 200). Gewiß sei es mit der Moralität des großen Kaisers nicht zum besten bestellt gewesen; allein es hieße „die Voraussetzungen des beginnenden 4. Jahrhunderts gründlich verkennen, von Konstantin in jedem Augenblick und vor allen in Betracht kommenden Instanzen die Haltung eines Volksmissionars erwarten zu wollen“ (S. 191 f.).

Das alles wird vorgetragen in einer weit ausladenden Polemik gegen Jakob Burckhardt. Ist es unserem Autor aber wirklich gelungen, dessen für lange Zeit bestimmend gewordene Deutung Konstantins unglaublich zu machen und als Fehlkonstruktion zu erweisen? Fraglos ist Aland im Recht, wenn er erklärt: „Vom politischen Blickpunkt aus jedenfalls war Konstantin keinesfalls genötigt, sich persönlich für das Christentum zu entscheiden“ (S. 17). Aber war die Situation in Wahrheit so, daß ihm ein solcher Schritt als gefährliches Wagnis und darum inopportun erscheinen mußte? Unseres Erachtens ist es gleicherweise falsch, die Hinwendung des späteren Alleinherrschers zum christlichen Glauben als politisch gesehen schlechthin gefordert wie als kaum diskutabel zu statuieren. Vielmehr muß eine solche Entscheidung auch für den nach der Macht Strebenden unter den damals gegebenen Verhältnissen als durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegend erachtet werden. Mit anderen Worten: es bedarf über das bislang ins Feld Geführte hinaus noch anderer Argumente, um der These, Konstantin sei bewußter gläubiger Christ gewesen, Überzeugungskraft zu verleihen. Nun weiß Aland solche in beachtlicher Zahl dem Leser zu unterbreiten. Einer kritischen Durchleuchtung vermag freilich, sehen wir recht, keines von ihnen standzuhalten, fehlt doch den Tatbeständen, die ihnen zugrundeliegen, die erforderliche Eindeutigkeit. Wir halten es auch für unzulässig, eine solche dem Leser zu suggerieren, etwa in der Weise, daß die gewiß nicht zufällig schillernde Wendung „dei summi cultorem“ im Briefe an Ablabius bei der Reproduktion des Inhalts dieses Schreibens (S. 194) durch das Wort „Christ“ ersetzt wird.

Wie dem aber auch sei: der entscheidende Fehler der in manchen Einzelfragen oft außerordentlich beachtlichen Darlegungen Alands scheint uns darin zu liegen, daß sie nicht imstande sind, den Zweifel an der Christlichkeit Konstantins, der aus seinem notorischen Über-Leichen-Gehen erwächst, zu überwinden. Denn der Hinweis auf das mit den ethischen Forderungen des Christentums nicht weniger in Widerstreit stehende Verhalten seiner Söhne, die doch fraglos Christen gewesen sind, verfängt nicht, solange man im Auge behält, daß es geboten ist, verschiedene Beurteilungsmaßstäbe zu gebrauchen, je nachdem, ob es sich um Menschen handelt, die sich aus innerster Überzeugung für Christus entschieden, oder solche, die diesen Glauben als eine ihnen vorgegebene Größe einfach übernommen haben. Daß jener eine Zeitwende heraufführende Entschluß des Kaisers neben anderen auch durch religiöse Motive bewerkstelligt worden sein dürfte, soll und braucht trotzdem nicht bestritten zu werden.

Grundsätzlich das Gleiche wäre hinsichtlich der Person Chlodowechs zu sagen (vgl. den sehr instruktiven Vortrag „Wendepunkte der Weltgeschichte. Das Problem des Glaubenswechsels bei Konstantin dem Großen, Chlodowech und Friedrich dem Weisen“, auf den schon im Voraufgegangenen wiederholt Bezug genommen wurde). Nur ganz am Rande mag hier zur Erwägung gestellt sein, inwieweit die Idee einer Kooperation des ostgotischen und des fränkischen Machthabers, untermauert durch das gemeinsame arianische Bekenntnis beider („das festländische Westeuropa, geteilt unter die Schwäger Chlodowech und Theoderich, . . . als politisches Fernziel“, S. 20), den Anspruch erheben kann, als mehr denn eine utopische Vorstellung gewertet zu werden.

Mit Chlodowech sind wir an der Schwelle jener kirchengeschichtlichen Epoche angelangt, die, von wenigen Bemerkungen abgesehen, außer Sichtweite bleibt: des Mittelalters. Höchstens könnte man auf den Vortrag „Das Werden der evangelischen Kirchenprovinz Sachsen“ verweisen, eine sehr ansprechende Studie, die freilich ungeachtet der redlichen Bemühens Alands, dieser Gefahr zu entrinnen, von einer leicht panegyrischen Note nicht frei ist. Warum ist z. B. von einer immerhin doch recht bedeutsamen Erscheinung wie der Lichtfreunde-Bewegung nicht die Rede?

Was die Aufsätze in den Kapiteln „Reformation und Luthertum“ und „Pietismus und Erweckungsbewegung“ anlangt, so können wir uns wesentlich kürzer fassen, als dies bisher der Fall war. Nicht als ob ihnen ein geringeres Gewicht beizumessen sei als den bereits besprochenen; meinen wir doch, daß gerade hier im allgemeinen besonders Wertvolles dargeboten wird. Allein zum Teil handelt es sich in erster Linie um verdienstvolle Publikationen archivalischen Materials, das für sich selbst spricht (so „Die Annales Hallenses ecclesiastici“), zum Teil um Essais, die durch Ausgewogenheit des Inhalts und meisterhafte Gestaltung das Herz des Lesers erfreuen (so „Zur Geschichte der bayrischen Erweckungsbewegung“). Von den übrigen Beiträgen sind zwei ausschließlich, zwei weitere in hohem Maße der Theologie und dem Öffentlichkeitswirken des Reformators gewidmet. Die Studie „Martin Luther als Staatsbürger“ muß deswegen besonders hervorgehoben werden, weil sie den geglückten Versuch darstellt, durch ein Zurückgreifen auf seine hierfür in Frage kommenden brieflichen Äußerungen Luthers politisches Handeln anschaulich zu machen und damit die allgemach im Systematischen erstarrte Diskussion über die Zwei-Reiche-Lehre in neue, erfolgverheißende Bahnen zu lenken. Man darf erwarten, daß sie wesentlich mit dazu verhilft, dem oberflächlichen Gerede vom „unpolitischen Luther“ das verdiente Ende zu bereiten. Nicht ebenso befriedigend ist der Eindruck, den der an sich wohlgelungene, obschon kaum neue Einsichten vermittelnde Vortrag „Martin Luther als Schriftausleger“ hinterläßt. Denn ganz abgesehen davon, daß es uns nicht richtig zu sein scheint, von einer Schuld zu reden, die „die Kirche durch ihre falsche Lehre von der Autorität der Schrift“ (S. 408) auf sich geladen habe (wenn, was nicht geleugnet werden kann, sträfliche Versäumnisse vorliegen, so gehen sie zu Lasten einer lange Zeit nahezu unbestritten herrschenden Theologie): heißt es nicht die Dinge bedenklich simplifizieren, wenn man den Anschein erweckt, als sei jene Problematik, vor die sich die Gemeinde durch die kritische Arbeit der Bibelwissenschaft gestellt sieht, schon mit einer Besinnung auf die – für uns gewiß wegweisenden – hermeneutischen Prinzipien Luthers gemeistert?

Neben der geistigen Gestalt des Reformators die vornehmste Stätte seines Wirkens: die theologische Fakultät Wittenberg. Ihre wechselvolle Geschichte während des 16. Jahrhunderts wird in einer nicht weniger als 112 Seiten umfassenden tiefeschürfenden Untersuchung auf breiter Quellengrundlage geschildert. Seit Luthers Heimgang liegt der maßgebende Einfluß bei Melanchthon, demselben Melanchthon, der sich ehemals nicht hatte entschließen können, dem Wunsche Luthers zu willfahren und ganz zur Theologie hinüberzuwechseln (Alands Versuch, diese Weigerung zu erklären – S. 326 –, muß als gelungen bezeichnet werden). Es folgen die Zeiten schwerster Erschütterungen: zu wiederholten Malen greift die Staatsgewalt mit rauher Hand in das innere Getriebe der Universität. Die Beweggründe, die dazu führten, sind gewiß mannigfacher Art gewesen; wenn Aland (S. 333) feststellt: „Bei allem, was in dieser Epoche geschieht, wird man . . . den Verdacht nicht los, daß für die Fürsten primär der politische Entschluß und alles andere sekundär ist, d. h. daß die Entscheidung über die von der Theologischen Fakultät und der Universität geforderte Überzeugung gefällt wird in Bezirken und aus Gründen, welche von den nachher zur Rechtfertigung angegebenen sehr unterschieden sind“, so ist ein solcher Argwohn zwar durchaus nicht unbegründet, scheint uns aber den wirklichen Sachverhalt doch zu einseitig und darum verzerrt wiederzugeben. Auf Einzelheiten aus der Fakultätsgeschichte kann im Rahmen dieser Besprechung naturgemäß nicht eingegangen werden, doch sei es gestattet, die Aufmerksamkeit des Lesers wenigstens auf ein Geschehen zu lenken, das sich damals nicht nur in Wittenberg, sondern ähnlich auch an anderen protestantischen Universitäten vollzogen hat: die Kampfansage gegen das Kirchenrecht und dessen

fast völlige Eliminierung aus dem Studienbetrieb. Doch die juristischen Denkkategorien sind zu gewichtig, als daß sie sich einfach beiseitedrängen und zur Unwirksamkeit verurteilen ließen. Sie rächen sich gleichsam für die ihnen widerfahrene Diskreditierung, indem sie – bestimmt nicht zu deren Nutz und Frommen – Einfluß gewinnen bei der Herausformung der dogmatischen Lehranschauungen und Systeme; eine Gefahr, die erst dann als gebannt angesehen werden kann, wenn es gelungen ist, dem Kirchenrecht den ihm auch im evangelischen Bereich gebührenden festen Platz zurückzugewinnen.

Fragen der kirchlichen Rechtsordnung, unauflösbar mit ihnen verbunden freilich zugleich solche der Seelsorge und Glaubensunterweisung, sind es auch, die in der meisterhaft gearbeiteten Untersuchung „Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung“ behandelt werden. Die Wertung dieser Institution, die der Verfasser auf Grund des geschichtlichen Entwicklungsprozesses vornimmt, zeichnet sich ebenso durch Klarheit wie durch Behutsamkeit aus; wir glauben sie uns abstrichlos zueigen machen zu sollen. Vielleicht hätte die Kritik an Kliefoth (S. 508) ein wenig milder ausfallen können, wie andererseits der Abschnitt über A. H. Francke in dem, was hier gesagt und nicht gesagt wird, eine gewisse Voreingenommenheit zu dessen Gunsten widerzuspiegeln scheint. Doch davon wird sofort noch einiges zu erwähnen sein, wenn wir uns jetzt zum Abschluß den Spener und Francke gewidmeten Beiträgen zuwenden.

Es war eine ausgezeichnete Idee Alands, den Lebensweg Speners von Frankfurt nach Berlin an Hand seiner Briefe nach Frankfurt zur Darstellung zu bringen. Das Bild, das auf diese Weise entsteht, ist so farbig, so reich an Nuancen wie Kontrasten, daß der Beschauer ganz in seinem Banne steht. Nur eine Bemerkung unseres Verfassers bedürfte, wie wir glauben, noch der Aufhellung: „Er“ (scil. Spener), so heißt es S. 541, „sieht seine Aufgabe in Brandenburg/Preußen, hier hofft er, um seine Worte zu gebrauchen, einen festeren Grund zu legen, darauf andere bauen können . . . Spener hat instinktiv das Richtige gefühlt (politische Überlegungen spielen bei ihm keine Rolle, dafür ist er nicht geschaffen): die Zukunft liegt damals in der Tat nicht in Dresden und Sachsen, sondern in Berlin und Brandenburg/Preußen“. Letzteres wird im Folgenden mit dem unmittelbaren Fortwirken des Geisteserbes des Pietismus (vgl. das Generallandschulreglement Heckers) begründet. Aber hat es während des gleichen Zeitraumes auf dem Boden des Hohenzollernstaates nicht auch ganz anders geartete Kräfte in Theologie und Kirche (vom allgemeinen Geistesleben ganz zu schweigen) gegeben, Kräfte, die Zerstörungen von erschreckendem Ausmaße angerichtet haben? Sollte am Ende Alands Aussage, ihm selbst unbewußt, beeinflusst sein durch eine Distanzhaltung oder, schärfer ausgedrückt, Antipathie gegenüber Sachsen, wofür auch die große Ausführlichkeit sprechen könnte, in der andernorts (S. 430 f., 439, 441) kritische Äußerungen Luthers über dieses Land und seine Bewohner rekapituliert werden?

In ihren inhaltlichen Aussagen merkwürdig widerspruchsvoll, auch formal nicht besonders gelungen, muten die „Bemerkungen zu August Hermann Francke und seinem Bekehrungserlebnis“ den Leser befremdend an. Es fängt zwar recht verheißungsvoll an: mit Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß der Pietismus „eben keine Einheit, sondern eine komplexe Größe“ (S. 545) ist und es darum geboten erscheint, zunächst die spezifischen Wesenseigentümlichkeiten seiner einzelnen Manifestationen und Gruppen zu erforschen, bevor das Wagnis unternommen werden kann, eine Gesamtschau zu bieten – Erkenntnisse und Forderungen, wie sie analog aus einer näheren Beschäftigung mit der Epoche der Aufklärung erwachsen. Dann aber beginnen die Dinge ein wenig seltsam zu werden. Daß Aland in seiner Polemik gegen Stahl (S. 566) offene Türen einrennt, weil ihm allem Anschein nach bei der Lektüre eine aberratio oculorum passiert ist, davon braucht man kein Aufheben zu machen. Wohl aber muß die Frage aufgeworfen und unseres Erachtens entschieden verneint werden, ob der gegen Francke erhobene Vorwurf des Perfektionismus unter Berufung auf die Schlußworte des S. 548 ff. abgedruckten letzten Abschnitts des Berichts über den „Anfang und Fortgang der Bekehrung A. H. Franckes, von ihm selbst beschrieben“ unschwer widerlegt werden kann, wie unser Autor S. 557 offenkundig meint. Nun

aber zu dieser Bekehrung selbst. Wir meinen, daß mit Alands Erklärung, sie „entspricht durchaus dem, was wir als gemeinchristlich bezeichnen müssen, sowohl in ihrem Hergang wie in ihren Motiven“ (S. 563), noch herzlich wenig gesagt ist. Hier wäre genauer zu differenzieren gewesen, das Maß der Bedeutsamkeit der Heiligen Schrift für eben jenes Geschehen hätte nicht unerörtert bleiben dürfen. Und weiter: in welcher inneren Verfassung befand sich Francke kurz vor seiner Bekehrung? Wir stellen zwei Aussagen einander gegenüber. S. 554 f. heißt es: „Francke spricht von seinem „atheistischen Sinn“, davon, daß er „keinen Glauben“, „keinen Gott“ mehr gehabt hätte. Aber es würde den Tatbestand völlig verkennen heißen, wollte man diese Feststellungen modern deuten, so als ob sie vom Menschen heute gesprochen wären. . . . Sein Herz ist „hart beängstigt, daß es den zum Feinde hatte, welchen es doch verleugnete und nicht glauben konnte“. Von wirklichem Atheismus, von wirklicher Überzeugung von der Nichtexistenz Gottes, das ist deutlich, kann hier nicht die Rede sein, sondern lediglich vom Mangel an der absoluten Gewißheit des persönlichen Gottes“. S. 562 hingegen kann man lesen: „Gott ist da, einen Zweifel an der Existenz Gottes kennt Luther nicht. Das ist der Unterschied zwischen Francke und Luther. Auch Francke erlebt die Verzweiflung. . . . Diese Verzweiflung wühlt in ihm und sie führt auch ihn zur blasphemie. Aber sie ist entsprechend der neuen Zeit weitergehend als die Luthers. Denn er wird fortgerissen bis zum Zweifel an der Existenz Gottes . . . Das ist anders, als wir es bei Luther finden. Aber ich möchte meinen, es ist im Grunde dasselbe wie bei Luther, nur daß die desperatio – die Aufklärung ist am Werke – nicht an der Luther als selbstverständlich gezogenen Grenze der Voraussetzung der Existenz Gottes halt macht“. Nun mag sich der arme Leser herausuchen, was ihn am plausibelsten bedünkt!

Glücklicherweise wird die Enttäuschung, die die eben besprochene Studie bereitet, weitgehend wieder wettgemacht durch den Vortrag „August Hermann Francke und wir“. Mag sein, daß der Verfasser bisweilen der Versuchung erliegt, seinen Helden zu glorifizieren, daß Licht und Schatten nicht immer richtig verteilt werden; allein, wen es verlangt, etwas zu gewahren von der verpflichtenden Größe des in der Liebe tätigen christlichen Glaubens, dem wird es hier zuteil..

Wien

Wilhelm Kühnert

Richard R. Niebuhr: Auferstehung und geschichtliches Denken. Gütersloh (Gerd Mohn) 1960. 159 S., geb. DM 14.80.

Niebuhr ist auf der Suche nach einem Verständnis von Geschichte, das dem zentralen Gehalt der biblischen Botschaft gerecht wird und den Verlegenheiten entgeht, die der historischen Forschung hier erwachsen sind. Die grundlegende These des Buches ist, daß alle Konzeption von Geschichte und geschichtlichem Verstehen, die nicht mit der Auferstehung Christi beginnt, fehl am Platz ist. Das war der Irrtum bei Strauß, Herrmann, Harnack, Schweitzer, daß sie so oder so im Bann eines Kausalitätsdenkens dieser Mitte biblischen Denkens nicht gerecht wurden, ja, gerade die Auferstehung als ungeschichtlich ablehnen mußten. Darin besteht nach N.s Meinung auch die Schranke bei Barth, Bultmann, Knox, die – jeder in seiner Weise – zu einer unabhängigen theologischen Methode kommen möchten, daß sie die Frage der historischen Kausalität selbst nicht thematisiert, und zwar an Hand der Auferstehungsbotschaft selbst, klären. Die bisherigen Lösungen bleiben weithin befangen unter der Wirkung von Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, man vertritt einen „naturalisierten“ Geschichtsbegriff bzw. nimmt seine Zuflucht zu einer die „Natur“ transzendierenden „Heilsgeschichte“ und einem transzendentalen Ich.

Demgegenüber fragt N. nach der Möglichkeit einer „historischen Vernunft“, die sich im Unterschied zu Metaphysik, Naturwissenschaft und Logik, die am Allgemeinen orientiert sind, mit dem Besonderen, Individuellen und Unwiederholbaren befaßt. Voraussetzung geschichtlichen Verstehens ist die unlösliche Beziehung von Subjekt und Objekt, d. h. nicht ein neutrales zur-Kennntnis-nehmen, sondern ein persönlich beteiligtes Erinnern. Dabei geht das Verständnis unsrer Vergangenheit mit dem Verständnis unsrer selbst Hand in Hand. Diese an sich nicht neuen Erkenntnisse spit-

zen sich bei N. nun dahin zu, daß der Gegensatz zwischen Geschichte und Natur überwunden werden und ein Begriff von Historie gewonnen werden soll, der sich an der Auferstehung Jesu und der Art, wie die Gemeinde sich deren erinnert, bewährt findet. Ja, N. kann geradezu sagen, die Auferstehung Jesu Christi sei die „abgekürzte Darstellung des Wesens des historischen Ereignisses“ und unsere Erinnerung an sie in der Gemeinde „veranschauliche den Charakter der historischen Vernunft“ (S. 145). Denn dieses (für das ganze Neue Testament zentrale) Ereignis ist schlechterdings nicht unter einen Allgemeinbegriff zu bringen, es ist (wie die Schöpfung) kontingent und unableitbar, aber zugleich (im Unterschied zur Schöpfung) auf Vergangenheit bezogen (nur die Jünger, die den irdischen Jesus kannten, erkennen den Auferstandenen) und ruft historische Möglichkeiten der Zukunft hervor. Die kritische Prüfung dieses Geschehens, wie sie schon in der verschiedenen Wiedergabe im Neuen Testament anhebt und heute aufs höchste ausgebildet ist, ist gerade ein Beweis für die Macht dieser Vergangenheit, für die Relevanz Jesu, der zu immer neuer Interpretation herausfordert. Sie zerstört diese Vergangenheit nicht, sondern beweist gerade, wie unauslöschlich diese „Erinnerung“ in der Gemeinde lebt und ihr Sein konstituiert.

Statt auf Einzelheiten dieses interessanten Buches hier einzugehen, sei nur die leitende Intention des Vf.s herausgehoben: Im Gegensatz zu allem Dokerismus, der Jesus Christus und insbesondere seine Auferstehung als „unhistorisch“ ausgibt, soll das die Gemeinde konstituierende Geschehen in die Geschichte (und die vorgeschichtliche Natur) tief hineingezogen werden. Darum wird der Versuch gemacht, die bekannte Kluft zwischen geschichtlich und historisch zu überbrücken und für den – im Sinne des Vf.s gereinigten – Begriff des Historischen die Auferstehung zugänglich zu machen. Ja, hier erfüllt er sich gerade in eminenter Weise.

Nun ist gewiß der Gebrauch bzw. das Verständnis von Begriffen eine Sache der Vereinbarung. Das gilt auch für den Begriff des Historischen. Es liegt auf der Hand, daß er in seinem traditionellen Verständnis von manchen Schwierigkeiten belastet ist, die N. aufzeigt, und daß er in diesem Verständnis zur Interpretation der Auferstehung nicht tauglich ist. Aber kann man diesen Begriff so annekterieren und modifizieren, wie es N. tut, ohne zugleich auch das zu gefährden, was er mit Recht bewahrt und sichert? Hat er nicht u. a. die legitime Funktion, nicht nur die Nähe, sondern auch die Ferne und Verborgenheit der Offenbarung anzuzeigen? Kann man – wie N. es tut – die Erkenntnis des Auferstandenen durch die Jünger ein historisches Wiedererkennen nennen, das den Charakter historischer Vernunft veranschaulicht, ohne das Besondere, das hier geschieht, zu verkennen? Gewiß sagt auch N., daß es ein einzigartiges Geschehen ohne Parallele sei, das trotz seiner Ähnlichkeit mit anderen historischen Ereignissen diesen insofern unähnlich sei, als hier die unergründliche und irrationale Macht der Geschichte selbst, ihre Spontaneität und Unabhängigkeit sozusagen in einer „einzigartigen Eruption“ an die Oberfläche gelangt sei. Aber ist damit das qualitativ Andre gegenüber sonstigen historischen Ereignissen zum Ausdruck gebracht? Gewiß überschreitet die historische Vernunft ihre Grenzen, wenn sie meint, es falle in ihren Bereich, die Auferstehung Jesu Christi zu bestreiten, aber wird sie hier nicht doch in einer Weise bestimmt und mit der Auferstehung Jesu Christi „ausgesöhnt“, daß die Offenbarung am Ende doch wieder zu einem Prädikat der Geschichte (wenn auch einer durch Kontingenz usw. umschriebenen Geschichte) zu werden droht? Rückt damit nicht doch die Offenbarung entgegen dem Programm wieder unter einen Allgemeinbegriff von historischer Vernunft?

Mit diesen nur andeutenden Hinweisen und Fragen kann die Diskussion mit diesem Buch nicht abgetan, sondern soll vielmehr zur Auseinandersetzung damit ange-regt werden.

A. V. Kartašëv: *Očerki po Istorii Russkoj Cerkvi*. Paris (YMCA-Press) 1959. 2 Bde.: I 686 S., II 569 S. = A. W. Kartaschow: Abriß der russischen Kirchengeschichte.

Der leider vor kurzem verstorbene Verf. hat sein umfangreiches Werk nur „Očerki“, d. h. „Skizzen“ oder „Abriß“ genannt. Dafür wird er eine Reihe von guten Gründen gehabt haben, die er I, 9 auch anführt. Zu ihnen gehört vor allem die Tatsache, daß er seine Ausführungen nicht durchgehend dokumentiert, sondern nach jedem Abschnitt eine summarische Literaturübersicht gibt. Die Einteilung des immensen Stoffes geschieht nach dem Vorbild der bisher unerreichten Kirchengeschichte Rußlands von Golubinskij. Bd. I umfaßt, außer den wertvollen Einführungen in die russische Kirchengeschichtsschreibung und die Quellen, die Zeit von den Anfängen bis zum Abschluß der Moskauer Periode, genauer: der Moskauer Metropole, und bringt anschließend eine detaillierte Darstellung der „süd-westlichen Metropole“, d. h. eine gründliche Übersicht zur Geschichte der problematischen Union mit Rom. Dieser letzte Abschnitt zeigt dankenswerter Weise auch die mannigfachen Probleme des politischen Zusammengehens und der kulturellen Auseinandersetzung der russischen Orthodoxie mit dem Protestantismus in Polen-Litauen. Bd. II umfaßt zunächst die Epoche des Patriarchates, um danach zur „synodalen Periode“ überzugehen, die fast einhellig von allen russischen Kirchenhistorikern als eine Überfremdung alter kanonischer Traditionen aufgefaßt wird. Der Bd. schließt mit der Darstellung der Regierung Pauls I. (1796–1801), die gewissermaßen den tragischen Höhepunkt dieser Überfremdung im 18. Jh. bildet.

Dieses Werk des bekannten russischen Emigrantentheologen stellt auf der einen Seite zweifellos eine gewisse Bereicherung auch für den Forscher dar, solange es, wie bereits gesagt, keinen Ersatz für die immer noch vorbildliche Arbeit von Golubinskij gibt. Auf der anderen Seite stehen der Darstellung K.s Bedenken entgegen, die hier ausgesprochen werden müssen. Er unterstellt dieser Darstellung und dem Ablauf der russischen Kirchengeschichte einen sog. „historiosophischen“ Sinn. Diese ideologische Unterbauung rein kirchenhistorischer Forschung nimmt gerade bei K. nicht Wunder, der mit zu den überzeugtesten Vertretern der „russischen Religionsphilosophie“ eines Bulgakov, Berdjajev u. a. gewesen ist. Die deutsche kirchengeschichtliche Forschung hat nun aus guten Gründen ein offenes Mißtrauen gegen eine ideologische „ausgerichtete“ Kirchengeschichte. Dieses Mißtrauen erweist sich bei näherem Studium des Werkes von K. als durchaus berechtigt. Aus der Fülle des Materials bringen wir hier nur einige wenige Beispiele. So ist das Bild, das der Verf. von der angeblichen Wirksamkeit des Apostels Andreas im Kiever Rußland gibt, eben „historiosophisch“, für den kritischen Forscher aber eher eine spekulative Hagiographie, denn wirkliche historische Forschung. K. übergeht völlig, was jüngst F. Dvornik (*The Idea of Apostolicity and the Legend of the Apostle Andrew*. 1958) hinsichtlich der Problematik der Andreas-Legende entwickelt hat (vgl. auch K. Onasch, *Der Apostel Paulus in der byzantinischen Slavenmission*, in dieser Zeitschr., 69. Bd., 1958, 219–246). Zur überaus schwierigen Frage der Jurisdiktion muß man jetzt heranziehen L. Müller: *Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039* (1959). Die eigentlichen Absichten der „Historiosophie“ kommen aber zum Ausdruck bei der Analyse K.s zu einem der entscheidendsten Abschnitte der russischen Kirchengeschichte: der Auseinandersetzung zwischen der Schule Nil Sorskij und der Josifs von Volokolamsk. Verf. meint, daß die Ideologie der Transvolgastarzen, der Schüler Nils, „banal, süßlich und humanistisch“ seien, wobei der kritische Leser keinen Geringeren als den „russischen Nietzsche“, Konstantin Leont'jev, heraushört. Nach K. hat die, wie er meint, ohne große Resonanz ausgestattete Bewegung des „nestjažatel'stvo“ nur dazu gedient, die Idee von Moskau, dem letzten Rom zu „sublimieren“, eine Idee, die, nach K., der „Führungsstern der christlichen (und deshalb auch universalen) Geschichte ist“ (I, 414–415). K. stellt hier den „Instinkt eines biologischen Selbstvertrauens“, wie er, nach seiner Meinung, auf Seiten der Gegner Nils zu finden war, eine Art „buddhistischer Selbstverleugnung“ der Nilanhänger gegenüber. Ein anderer Theologe hat, wie mir scheint, überzeugend genau das Gegenteil nachgewiesen und gezeigt, daß die Monstreidee von Moskau, dem drit-

ten oder letzten Rom, eine reine und überdies sehr gefährliche Utopie gewesen ist (J. Meyendorff, *Une Controverse sur le Rôle Social de l'Église. La Querelle des Biens Ecclésiastiques au XVIe siècle en Russie*. 1956). Wir könnten in dieser Weise mit unserer Kritik der „historiosophischen“ Konzeption des Verf.s fortfahren. Diese beiden Hinweise müssen aber genügen. Die deutsche Kirchengeschichtsschreibung lehnt in Erinnerung an ähnliche Ideen der eigenen schmerzlichen Vergangenheit die monströse, wie K. zu allem Überfluß noch haben möchte: *biologisch* unterbaute Vorstellung von Moskau, dem dritten Rom als gefährlich ab, wenn sie einer kirchenhistorischen Darstellung als Leitschnur dienen soll. Sie kann nicht mehr als Gegenstand der Forschung selbst sein. Was K. entwirft, ist eine „Theologia gloriae“ mit mehr als gefährlichen Aspekten! Ich bezweifle auch, daß seine russische Kirchengeschichte der jungen Generation von Gewinn sein wird. Der Forscher selbst wird sich bei ihrem Studium fortwährend vor ideologischen Fußangeln zu hüten haben. Dabei wird ihm klar werden, daß K.s Bild nur in den seltensten Fällen der objektiven Wirklichkeit entspricht, wie sie die Forschung alleine zu enthüllen vermag.

Halle/Saale

K. Onasch

Alte Kirche

Oscar Cullmann: *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem. 2. umgearb. Aufl., Zürich/Stuttgart (Zwingli-Verlag) 1960. 287 S., brosch. DM 24,-.

O. Cullmann legt acht Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage seines Petrusbuches die zweite Auflage vor. Sie trägt nicht nur ein neues Gewand, sondern ist auch inhaltlich bereichert vor allem um die Auseinandersetzung mit der lebhaften Reaktion, die die Veröffentlichung der ersten Auflage in den verschiedenen Lagern der Theologie und Geschichtswissenschaft auslöste und über die der Verfasser in seinem Vorwort zur zweiten Auflage seine allerdings nicht ganz uneingeschränkte Genugtuung äußert. Weil C. im großen ganzen seine Positionen hält, verschiedene und zum Teil recht wichtige Fragen in zwei angekündigten neuen Werken, einem über die Eschatologie des Neuen Testaments und einem über die Fragestellung „Petrus und der Papst“ zu beantworten verspricht, sei es verstattet, noch einmal einige entscheidende Linien dieses sehr respektablen Buches kritisch zu würdigen.

Mit Zustimmung und fast ohne Widerspruch liest man die ersten beiden Kapitel über Petrus den Jünger und Apostel, in denen sorgfältig zwischen der Stellung des Petrus im Jüngerkreis und in der späteren Gemeinde unterschieden wird, was eine später erfolgte Reprojektierung der Sonderposition des Petrus in das Leben Jesu unwahrscheinlich macht. Die Versuche, die hervorragende Jüngerrolle des Petrus psychologisch zu erklären, werden erfreulicherweise mit großer Zurückhaltung beurteilt. Wenn C. mit Nachdruck der von einigen katholischen Exegeten vertretenen Meinung entgegentritt, in Apg 12, 17 sei ein Weggang des Petrus von Jerusalem nach Rom angezeigt, so muß man ihm beipflichten, denn auch der Gesamtaufbau der Apostelgeschichte (der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom) spricht nicht für diese Erklärung. Allerdings scheint die Auffassung, *εἰς ἕτερον τόπον* bezeichne (gewissermaßen in verhüllter Weise) „eine Etappe in der Tätigkeit des Petrus und zugleich in seiner Stellung in der Urgemeinde“ (41), das Wort in ähnlicher Form zu überfordern. Wahrscheinlich besagt die Aussage nichts anderes als daß sich Petrus an einen anderen Ort in Sicherheit bringt, wobei der „andere Ort“ nicht näher bestimmbar ist. Die Leitung der Jerusalemer Gemeinde hat nach dem Weggang des Petrus der Herrenbruder Jakobus übernommen. Daß dieser damit aber an die Spitze der Gesamtkirche gerückt ist, ist m. E. weder aus Gal 2, 9 noch aus Apg 15 zwingend zu erschlie-

ßen, denn seine hervorragende Rolle auf dem Apostelkonzil wie seine Erwähnung vor Petrus an der genannten Stelle im Galaterbrief erklärt sich zur Genüge durch seine Führungsrolle in der Jerusalemer Gemeinde. Für Paulus können auch noch andere Gesichtspunkte in Rechnung gezogen werden, etwa jener, daß Jakobus bei den Gegnern des Apostels, mit denen er sich im Galaterbrief auseinandersetzen muß und die seine galatischen Gemeinden bedrohen, in höherem Ansehen stand als Petrus. Letztlich beruft sich C. für seine Auffassung, daß Jakobus mit der Übernahme der Jerusalemer Kirche der erste Mann in der gesamten Kirche wurde, doch wieder auf die Pseudoklementinen, wenn diese auch ausdrücklich als sekundäre Quelle gekennzeichnet werden (46, Anm. 4). Am wenigsten überzeugend ist in diesem Zusammenhang die Behauptung, die Furcht, aus der heraus sich Petrus in Antiochien von der Tischgemeinschaft mit den heidenchristlichen Brüdern zurückzieht, sei die Furcht vor der Autorität des Jakobus (Gal 2, 12: *φοβούμενος*). Das würde bedeuten, daß Petrus in eine solche Abhängigkeit zu Jakobus geraten ist, daß er sich vor Zurechtweisungen und Strafsanktionen des Jerusalemer Gemeindeleiters zu fürchten hat. Die Frage, ob der Herrenbruder Jakobus Apostel war oder nicht, deren Beantwortung vor allem mit der Interpretation von Gal 1, 19 zusammenhängt, ist bis heute umstritten. Die beigebrachten Argumente scheinen eher gegen als für diese Vermutung zu sprechen; C. möchte die Möglichkeit bejahen (263). Wenn Jakobus wirklich kein Apostel war, ist es völlig unglaublich, daß er, der Nichtapostel, eine solche dominierende Stellung über Petrus, dem Apostel, je hätte einnehmen können. Aber auch wenn Jakobus Apostel gewesen sein sollte, ist es sehr fragwürdig, daß er, der Leiter der Jerusalemer Gemeinde, seinem Vorgänger im Amt, der nunmehr zur Missionsarbeit auszieht, übergeordnet worden wäre. Gal 2 setzt das nicht voraus. Wenn sich Petrus vor den von Jakobus kommenden Leuten aus der Beschneidung fürchtet, so erklärt sich das viel natürlicher dadurch, daß Petrus die sehr naheliegenden Folgen seines brüderlichen Verhaltens zu den Heidenchristen von Antiochien, mit denen er gemeinsam zu Tische sitzt, ins Auge faßt wie: die extremen Judenchristen könnten ihn als Gesetzesverächter in Verruf bringen und damit sein Ansehen bei den Juden, unter denen er ja missionieren soll, untergraben, und deshalb fürchtet er sie. *Φοβισθαι* hat bei Paulus auch die Bedeutung des Sich Fürchtens vor einer Autorität (Röm 13, 3 f.), aber seine Nuancierungen sind so vielschichtig, daß sich der jeweilige Sinn immer erst aus dem Kontext ergibt, und die Furcht vor der Autorität kommt hier auch deshalb nicht in Frage, weil Petrus sich ja nicht vor Jakobus, sondern vor denen aus der Beschneidung fürchtet. Die Bedeutung der ersten Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus hat C. treffend herausgearbeitet; die Vermutung, daß der Markus-Schluß von dieser Erscheinung berichtete, verdient Beachtung.

Am eindrucksvollsten ist das Kapitel über Petrus den Märtyrer, das die große Sachkenntnis des Verfassers und seine Beherrschung der immensen Literatur verrät und das durch die Diskussion über die Ausgrabungen unter St. Peter in Rom noch an Wichtigkeit gewonnen hat. Die Analyse von 1 Klem 5 f. ist bestechend, ebenso die geschickte Verwertung von Tacitus, Ann. 15, 44, für die gewonnenen Erkenntnisse. Die Berufung auf den Philipperbrief könnte ohne Schaden wegfallen, weil Rom als Abfassungsort dieses Briefes doch sehr fraglich ist. Der Angriff auf die Translationshypothese, nach der im dritten Jahrhundert die sterblichen Reste des Petrus und des Paulus – vollständig oder partiell – nach S. Sebastiano überführt worden seien, erscheint gelungen. Mit einer Fülle von archäologischen und kulturhistorischen Argumenten vermag C. die gegnerische Beweisführung zu widerlegen. Die Annahme, daß der Apostelkult an der Via Appia in schismatischen Kreisen entstand und erst später von der Großkirche übernommen wurde, wobei der 29. Juni das auf diesen Tag fallende Fest der Gründung Roms durch Romulus zu verdrängen hatte, verdient höchste Beachtung. Über die wohlabgewogene Stellungnahme zu den Ausgrabungen kann ich als Nichtexperte nur referieren. C. hält die Stelle unter der Memoria nicht für das Petrusgrab, sondern für die Hinrichtungsstätte des Apostels und weist den Leichnam des Apostels in ein unbekanntes, in der Nähe befindliches Massengrab.

Der zweite Teil ist ausschließlich Mt 16, 17–19 gewidmet und bietet zunächst eine exegetische und dann eine dogmatisch-theologische Behandlung des umstrittenen

Logions. Über die Frage der Echtheit der entscheidenden Verse 18 und 19, die heute nicht mehr so leidenschaftlich diskutiert wird wie einst, braucht hier nicht weiter gehandelt zu werden, da Rezensent wie Verfasser von der Echtheit dieser Verse überzeugt ist; ebenso steht fest, daß Markus die ganze Perikope in einer ursprünglicheren Fassung bietet als Matthäus. Heißt es aber dem Anliegen des Matthäus gerechtwerden, wenn man die von seiner Hand geschehene Umänderung der Jesusfrage bei Mk 8, 27 „Für wen halten mich die Leute?“ in „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ (Mt 16, 13) als Abschwächung bezeichnet? Stellt Matthäus dadurch das Gespräch nicht von vornherein auf eine höhere Ebene, indem es jetzt darum geht, was die Meinung der Leute zum Menschensohn-Anspruch Jesu ist? Damit gewinnt Matthäus die Kulisse für das feierliche, durch den Zusatz „der Sohn des lebendigen Gottes“ noch viel wichtiger gewordene Petrusbekenntnis, das den von Jesus erhobenen Anspruch vollgültig wiedergibt. Das von C. postulierte, vom Messiasbekenntnis zu unterscheidende und in den Abendmahlssaal verwiesene Gottessohn-Bekenntnis des Petrus ist der Punkt in der Argumentation, der die meisten Bedenken auslöst. Man kann sich nicht vorstellen, daß Petrus noch unmittelbar vor dem Tod Jesu zu einer solchen Erkenntnis fähig geworden wäre. Überhaupt wird man nicht unbedingt die Forderung erheben können, daß den Versen 18 f., die sicherlich in einen anderen Zusammenhang gehören, ein Petrusbekenntnis vorausgegangen ist, zumal A. Vögtle den Makarismus in Vers 17 und auch den Zusatz des Petrusbekenntnisses „Sohn des lebendigen Gottes“ als matthäische Bildung glaubhaft gemacht hat. Die Rede und Gegenrede „Du bist Christus“, „Du bist Petrus“ treten damit in einen noch unmittelbarerem Zusammenhang, und gerade diese Möglichkeit mag Matthäus auch veranlaßt haben, das Kirchenwort in diesen Zusammenhang zu stellen. Die Ausführungen über die Möglichkeit dieses Logions im Munde Jesu in Verbindung mit den Problemen der Kirchengründung und Naherwartung liest man mit weitgehender Zustimmung. Sie setzen die vielfältigen Veröffentlichungen des Verfassers zu diesen Fragestellungen voraus und konnten deshalb kürzer ausfallen.

Im dogmatischen Teil begreife ich die Voraussetzung nicht, daß ein einzelner nur dann die Gesamtkirche zu leiten in der Lage gewesen wäre, als die Gesamtkirche mit einer Gemeinde zusammenfiel, wie es in Jerusalem der Fall war (259). Den Felsen, auf den die Ekklesia gebaut wird, möchte C. auf die Schrift beziehen. Diese Interpretation sei deshalb möglich, weil das Markus-Evangelium gemäß dem Zeugnis des Papias die Verkündigung des Petrus wiedergebe. Petrus sei also Gewährsmann des ältesten Evangeliums und damit weitgehend mitbeteiligt an der Ausformung der urchristlichen Verkündigung. Jedesmal wenn wir die Evangelien lesen, nähmen wir Kontakt auf mit dem Felsenmann. Diese Argumentation erscheint konstruiert und ist abgesehen davon, daß sie von der Annahme abhängt, Markus biete die Petruspredigt, sehr fragwürdig, weil sie das Bildwort vom Felsen überfordert. Diesem läßt sich nicht entnehmen, daß Simon auf Grund seiner Verkündigung zur Kepha wird. Auch die Hauptthese C.s, Mt 16, 18 richte sich ausschließlich an die historische Persönlichkeit des Petrus mit Ausschluß der Möglichkeit, die dem Petrus übertragene Vollmacht könne auf einen anderen übergehen, wird dem Schriftwort nicht gerecht. Doch darüber wird man mit C. erst lieber dann sprechen, wenn er seine Meinung in seinem angekündigten zweiten Petrusbuch neu formuliert hat.

Am Rande darf ich vermerken, daß Iskariot wohl nicht von sicarius (24, Anm. 2), sondern vielleicht von iškārjā (Motivname: „der Falsche“) abzuleiten ist (B. Gärtner). Zum semitischen Charakter von Mt 16, 18 ist noch auf 4 QpPs 37, 2, 16 zu verweisen (216). Mt 15, 24 bedeutet keine Einschränkung im Sinne eines Restgedankens (221), alle Israeliten sind „verlorene Schafe“.

Zum Schluß muß dem Verfasser Dank für sein Werk gesagt werden, das wegen seiner wissenschaftlichen Akribie und sachlichen Sauberkeit nicht nur bei jeder weiteren Behandlung der Petrusfrage gründlich beachtet werden müssen, sondern das auch darüber hinaus eine echte und weiterführende Anregung im Gespräch zwischen den Konfessionen in dem vielleicht heikelsten Punkt bietet.

Würzburg

J. Gnillea

Günter Klein: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N.F. 59). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1961. 221 S., brosch. DM 22.-.

In seiner scharfsinnigen, straff durchgeführten Abhandlung greift der Verfasser ein viel verhandeltes Problem auf und sucht seine Lösung auf neuen Wegen zu finden: Wo liegt der Ursprung des Zwölferapostolates? Da der Verf. nicht geneigt ist, die ausgetretenen Pfade der älteren Forschung erneut zu beschreiten, gibt er zunächst einen kritischen Überblick über die bisherige Debatte und zeigt die Aporien der vorgelegten Lösungsversuche auf (S. 22–65). Hatten konservativ denkende Exegeten die Entstehung des christlichen Apostolates mit Hilfe des jüdischen schaliach-Institutes zu erklären versucht und die Begründung des Apostelamtes auf den historischen Jesus selbst zurückführen wollen, so wird das Recht dieser Argumentation bestritten: die Ableitung vom schaliach-Institut sei problematisch – vielleicht wird dieses Problem ein wenig zu rasch abgetan! –, die synoptische Tradition liefere keinerlei Beweis dafür, daß es im Gefolge des historischen Jesus Apostel gegeben habe, die Zwölf als Institution gehörten vielmehr in die nachösterliche Zeit der Kirche (S. 37). Aber auch die Antwort, die im sog. „kritischen Konsensus“ gegeben wird, vom paulinischen Apostelbegriff her sei das Verständnis des Zwölferapostolates bestimmt und geprägt worden, vermag nicht zu befriedigen (S. 52–60). Neue Ansätze sieht der Verf. vielmehr bei den Gelehrten, die die Entstehung des Zwölferapostolates in der nachpaulinischen Zeit zu finden suchen (S. 60–65). Die Verbindung von Apostolat und Zwölferinstitution müsse in nachpaulinischer Zeit vorgenommen worden sein. Aber durch wen und wann ist das geschehen?

Der Antwort, die der Verf. auf diese Frage seinerseits geben möchte, nähert er sich auf einem langen Anmarschweg, indem er zunächst eine kritische Analyse der nachpaulinischen Aussagen über den Apostolat außerhalb des lukanischen Schrifttums vornimmt (S. 65–113). Nacheinander werden die Aussagen des Epheserbriefes, der Johannesapokalypse, der Überschrift der Didache, des 1. Petrusbriefes, des 1. Clemensbriefes, der Ignatiusbriefe, des Barnabasbriefes, des Hirten des Hermas und des Judas- und 2. Petrusbriefes geprüft. Das Ergebnis lautet, daß zunächst in der nachpaulinischen Zeit der „offene“ Apostelbegriff weiterhin fortbestand und man noch nicht an einem numerus clausus des Kreises interessiert war. Erst im 2. Petrusbrief zeigt sich ein grundlegend neues Bild: jetzt liegt die Zwölfapostelidee als theologischer Entwurf vor, jetzt erst! Das aber bedeutet, daß der Apostolat des Paulus nun nicht mehr als solcher anerkannt werden kann, sondern behutsam, aber konsequent abgebaut werden muß (S. 111–113). Ob freilich die vom Verf. vorgetragene Beweisführung in allen Punkten schlüssig ist, bleibt zu fragen. Man kann doch wohl schwerlich die Johannesapokalypse angesichts der eindeutigen Aussage von Apk. 21, 14 für einen „offenen“ Apostelbegriff in Anspruch nehmen. Der Verf. überzeugt nicht, wenn er behauptet, der Seher erwähne die Zwölfzahl lediglich deshalb, weil es ihm auf die Beziehung zwischen den idealen zwölf Stämmen und dem apostolischen Glauben ankomme (S. 78 f.). Die Beziehung des Zwölferkreises zum Zwölfstämmevolk liegt ja auch in dem zweifellos alten Logion Matth. 19, 28 vor, das vom Verf. nur beiläufig erwähnt wird (S. 36). Zu überlegen wäre auch, ob die Stellen im Barnabas- und 1. Clemensbrief so eindeutig einen „offenen“ Apostelbegriff voraussetzen. Daß jedoch mit dem 2. Petrusbrief ein eindeutiges Datum gegeben ist, hat der Verf. richtig gezeigt. Er folgert aus seinen Beobachtungen, von einer Existenz der Idee des Zwölferapostolates seien in vorlukanischer Zeit keine Spuren vorhanden (S. 113). Läßt sich daraus schließen, daß Lukas deren Schöpfer gewesen sei?

Um diese These zu beweisen, setzt der Verf. zu einer Untersuchung des lukanischen Paulusbildes an, da er dieses als das Schlüsselproblem für die Frage nach dem Ursprung des Zwölferapostolates betrachtet. Der ausführliche Abschnitt, der der kritischen Untersuchung der von Lukas entworfenen Paulusdarstellung gewidmet ist (S. 114–201), leistet einen gewichtigen Beitrag zur Diskussion um die Apostelgeschichte. Nacheinander werden die einzelnen Abschnitte daraufhin befragt, welchen Platz Lukas Paulus anweist und wie er dessen Verhältnis zu den Uraposteln sieht. „Das Fazit aus der Analyse des lukanischen Paulusbildes lautet in gedrängter Formulie-

lung: Die Darstellung des Juden Paulus ist bestimmt von einer Tendenz zur Nivellierung, die des Verfolgers von einer zur Perhorreszierung, die des Bekehrten von einer zur Mediatisierung, die des Kirchenmannes einerseits von einer zur Subordinierung unter die vorgeordnete, andererseits von einer Superordinierung über die nachgeordnete Tradition und ihrer Träger“ (S. 202). Der Entwurf dieses Bildes sei nicht aus irgendeiner Überlieferung übernommen, sondern er sei allein das Werk des Lukas. Obwohl dieser die Paulusbriefe gekannt habe – konnte er sie wirklich? –, habe er diese bewußt nicht verwendet (S. 191). Doch kann der Verweis auf Justin, der ebenfalls keine Zitate aus Paulusbriefen bringt, obwohl diese ihm bekannt gewesen sein müssen (S. 192–201), in diesem Zusammenhang nicht viel ausrichten; denn Lukas hätte in ganz anderer Weise als Justin Veranlassung gehabt, die paulinischen Briefe zu verwerten, wenn diese ihm wirklich bekannt gewesen sein sollten. Trotz dieser von Lukas vorgenommenen Herabsetzung des Paulus soll aber eine Aversion gegen die Person des Paulus nicht im Spiel sein (S. 213). Lukas verfolge vielmehr eine andere Absicht: um gnostischen Häretikern die Berufung auf Paulus unmöglich zu machen, baut er Paulus in die apostolische Sukzession ein. Diese Eingliederung hat zur Folge, daß Paulus unter den Zwölfen zu stehen kommt, daß er nicht Apostel sein kann, aber doch als Glied innerhalb der auf den historischen Jesus zurücklaufenden apostolischen Tradition nun seinerseits die Kette der Tradition verlängern kann und den von ihm eingesetzten Amtsträgern übergeordnet ist. Da Paulus nun innerhalb dieses festen Zusammenhangs steht, ist er den Gnostikern entwunden und für die kirchliche Tradition erhalten. Freilich ist es ein domestizierter Paulus, aber „die Ausbildung des Zwölferapostolates durch Lukas ist der genialste Entwurf“, der unternommen worden ist, um Paulus nicht den Gnostikern preiszugeben und ihn für deren Reklamationen ungeeignet zu machen (S. 214 f.).

So führt der Verf. seinen Beweisgang zu einem klaren Ergebnis. Weithin wird man seinen klug und umsichtig durchgeführten Analysen folgen können; doch es bleiben Fragen offen, über die man gern ein Gespräch mit dem Verf. aufnehmen möchte. Ob wirklich die Abwehr gegen Gnostiker die Veranlassung zur Entwicklung des lukanischen Paulusbildes gegeben hat, mag dahingestellt sein. Denn tatsächlich läßt gerade die Apostelgeschichte nur sehr wenige Spuren erkennen, die in die Richtung einer antignostischen Polemik weisen könnten. Doch ist es sicher richtig, daß Lukas Paulus in die Folge der von Jerusalem ausgehenden Verkündigung einfügen will und ihn dadurch hinter die Zwölf setzt. Daß dieses Paulusbild sich nicht mit dem Verständnis reimt, das Paulus selbst von seinem Apostolat hatte, liegt auf der Hand. Ob aber Lukas wirklich eine bewußte Herabsetzung des Paulus vornehmen möchte, ist nicht so sicher. Immerhin wird Act. 14, 4. 14 beiläufig auch Paulus der Apostelname belassen, obwohl dieser dem lukanischen Apostelbegriff nach eigentlich ihm nicht zukommen könnte. Die Stellung des Paulus wird dadurch in ein eigenartiges Zwielicht gerückt: Apostel oder nicht? Wie verhält es sich mit der den Aufbau der Apostelgeschichte stark bestimmenden Gegenüberstellung Petrus-Paulus? Weder von Petrus noch von einem anderen Glied des Zwölferkreises, sondern von Paulus wird gesagt, daß er in Jerusalem leiden muß, vor das Synedrium gestellt und schließlich hingerichtet werden soll. Paulus bleibt es vorbehalten, den Leidensweg Jesu nachzuvollziehen. Läßt sich die lukanische Paulusdarstellung auf den einen Nenner bringen, Lukas wolle „auf die Ausarbeitung einer prinzipiellen Differenz zwischen den zwölf Aposteln und Paulus“ hinaus (S. 211)? Ob wirklich Lukas der Schöpfer der Idee des Zwölferapostolates war? Hat der 2. Petr. diese Idee von Lukas übernommen? Ohne Zweifel ist es dem Verf. gelungen, sehr scharf – bisweilen wohl auch zu scharf akzentuiert – die Konturen der Idee des Zwölferapostolates in der Apostelgeschichte herauszuheben. Die Frage nach dem Ursprung dieser Idee aber ist noch offen. Für die Wege, die zu ihrer Beantwortung zu beschreiten sind, gibt der Verf. viele Anregungen und Hinweise, die die weitere Forschung in reichem Maße befruchten werden.

Walter Schmithals: Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 61). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1961. 273 S., brosch. DM 26.-.

Wenn kurz nacheinander zwei umfangreiche Monographien zum urchristlichen Apostelbegriff erschienen sind, so ist das ein Zeichen dafür, daß die Frage nach Ursprung und Ausbildung des kirchlichen Apostolates in der bisherigen Diskussion noch nicht hat wirklich geklärt werden können. Die Untersuchung von Schmithals wurde schon 1956 fertiggestellt, vor der Drucklegung hat der Verf. jedoch die seither erschienenen Veröffentlichungen einarbeiten und eine gründliche Auseinandersetzung mit der Abhandlung von G. Klein noch vornehmen können. Er bespricht im ersten Teil den Apostolat des Paulus (S. 13–47) und wählt damit eine klare Ausgangsposition. Die Analysen führen zu dem überzeugenden Ergebnis, daß es vor Paulus schon einen älteren urchristlichen Apostolat gegeben haben muß, den Paulus übernommen und ausgeprägt hat. Mit diesem urchristlichen Apostolat beschäftigt sich der zweite Teil (S. 48–84). Paulus versteht sich als typischen Vertreter des urchristlichen Apostolates und nennt im übrigen nur Judenchristen als Apostel: Andronikus, Junias, Barnabas, Silvanus, Petrus, Jakobus (?). Der dritte Teil erörtert die Frage nach dem Ursprung des Apostolates (S. 85–216), und der letzte sucht aufzuzeigen, wie die beiden zunächst nebeneinander herlaufenden Traditionsströme des paulinischen Apostolates einerseits und des Zwölferapostolates andererseits schließlich zusammengefügt wurden (S. 217–265): diese Synthese sei in Rom vorgenommen worden – ihr erster Zeuge sei Irenäus – und gehe Hand in Hand mit der Bildung des neutestamentlichen Kanons.

Der Verf. stellt eingangs fest, die Diskussion könne nur durch neue Quellen oder wesentlich neue Gedanken weitergeführt werden (S. 12). Solche neuen Gedanken vorzutragen und neue Quellen zu erschließen, ist er seinerseits tatkräftig bemüht, indem er kritische Analysen der Texte, scharfsichtige exegetische Beobachtungen und weit ausgreifende Kombinationen vorträgt. Auf die vielen Bemerkungen zur neutestamentlichen Exegese kann hier nicht eingegangen werden. Wohl aber muß die vom Verf. dargebotene religionsgeschichtliche Ableitung des urchristlichen Apostolates besonders hervorgehoben werden: nachdem die Schwierigkeiten, die einer Ableitung vom jüdischen schaliach-Institut entgegenstehen, aufgezeigt worden sind, wird der kühne Versuch unternommen, die Entstehung des urchristlichen Apostolates von der Gnosis her zu erklären. Der vom Himmel kommende Erlöser löst die Tätigkeit der irdischen Apostel aus, die missionarisch wirken. Vom gnostischen Apostolat her wird nicht nur das Selbstverständnis der Gegner des Paulus nach 2. Kor. 10–13 erklärt (S. 161–166), sondern hier wird das Vorbild des urchristlichen Apostolates schlechthin gesucht. Dieser These stehen jedoch schwerwiegende Bedenken entgegen: einmal stammen die herangezogenen gnostischen Belege nahezu ausnahmslos erst aus christlicher Zeit, so daß nicht hinreichend sichergestellt ist, daß wirklich ein missionierender gnostischer Apostolat Vorbild für das Urchristentum gewesen sein könnte. Sodann müßte mit einer weitreichenden inhaltlichen Umprägung eines solchen gnostischen Vorbildes gerechnet werden. Nur die äußere Form soll übernommen worden sein, nicht deren gnostisch-seinshaftes Verständnis. Übernahme und Umprägung sollen bereits vor Paulus vollzogen worden sein, so daß dieser sich einer Abhängigkeit des kirchlichen Apostolates vom gnostischen gar nicht mehr bewußt gewesen sei (S. 185 u. ö.). Wenn aber neben Paulus nur Judenchristen als Apostel genannt wurden, ist es dann wirklich wahrscheinlich, diesen von Judenchristen ausgeübten Apostolat auf ein gnostisches Vorbild zurückzuführen? In einem Anhang gibt der Verf. kritische Bemerkungen zu den Thesen von G. Klein und überrascht die Leser, indem er antimarcionitische Tendenzen des Lukas erwägt und also eine sehr späte Abfassungszeit der Acta annimmt. Die an Gedanken und Beobachtungen reiche Studie bietet mancherlei Anregungen, fordert aber auch zu Widerspruch und Auseinandersetzung heraus.

Kiel

Eduard Lohse

Norbert Brox: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterninologie (= Studien zum Alten und Neuen Testament V). München (Kösel) 1961. 250 S., kart. DM 28.-.

Obwohl man sich seit Jahrzehnten um die Frage nach der Herkunft des christlichen Märtyrertitels bemüht hat, ist es bisher nicht gelungen, eine eindeutige Antwort zu finden. Daher wird man eine Untersuchung, die sich von neuem um das Problem müht, in welchem Verhältnis Zeuge und Märtyrer zueinander stehen, mit gespannter Aufmerksamkeit studieren. Die vom Verf. vorgelegte Abhandlung, die 1959 von der kath.-theol. Fakultät München als Preisarbeit ausgezeichnet wurde, hat diesen Preis nicht nur vollauf verdient, sondern ist der sorgfältigen Beachtung der Neutestamentler wie auch der Kirchengeschichtler nachdrücklich zu empfehlen.

Nachdem zunächst ein kurzer Blick auf die vor- und außerneutestamentliche Zeugnisterninologie geworfen wurde, wird der neutestamentliche Befund eingehend dargelegt. Wenn sich der Verf. dabei auch weithin auf einschlägige Vorarbeiten stützen kann, so trägt er doch in seinen gründlichen Exegesen manche neue Beobachtungen vor. Ein spezifisch religiöser Zeugenbegriff findet sich bekanntlich nur im lukanischen und johanneischen Schriftenkreis. Sorgfältig wird zwischen den Schriftenkreisen differenziert, auch der Sprachgebrauch des vierten Evangeliums, der Johannesbriefe und der Apokalypse wird jeweils gesondert analysiert. Während bei Lukas die Zeugenschaft als Augenzeugenschaft der Auferstehung auf ein historisch fixierbares Ereignis hinweisen soll, kennt Johannes nur das Zeugnis des Glaubens, das allein der Glaube versteht. Der lukanische Begriff des Zeugen ist an vielen Stellen eng mit dem des Apostels verbunden. Wenn auch Paulus in der Apg. als Zeuge bezeichnet wird, so geschieht das nach Meinung des Verf., um auch ihn als Apostel hinzustellen (S. 55-61). Act. 22, 20 jedoch vermag der Verf. seiner Begriffsbestimmung nicht einzuordnen, sondern bewertet diese Stelle als eine Ausnahme vom sonst üblichen Sprachgebrauch, die jedoch ebenfalls eindeutig vom Wortzeugen spricht. Doch bleibt zu bedenken, ob die Verbindung von Zeuge und Apostel bei Lukas wirklich so eng ist, wie der Verf. annehmen möchte. Immer wieder hat man versucht, von den Aussagen der Apokalypse die Brücke zum späteren Begriff des Märtyrers zu schlagen. Demgegenüber legt der Verf. treffend dar, daß auch hier nur vom Wortzeugen die Rede ist, allerdings in der besonderen Ausprägung des Bezeugens einer prophetischen Offenbarung. Daraus folgt aber, daß die neutestamentlichen Texte eine innere begriffliche Verbindung von Martyrium und Verkündigungszeugen nicht kennen.

Wie ist es dann aber zur Benennung des christlichen Märtyrers gekommen? In ständiger kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung zeigt der Verf., daß im Alten Testament in Jes. 43 und 44 zwar die Vorstellung des Gotteszeugen vorliegt, nicht aber der Gedanke an das Martyrium. Das nachbiblische Judentum weiß von Martyrien zu berichten, ohne daß dabei vom Zeugnis gesprochen wird. Wenn also auch sachliche Beziehungen von den frühchristlichen Martyrien zum Judentum durchaus vorhanden sind, so kann doch auf diesem Wege die Ableitung des Märtyrertitels nicht gefunden werden. Denn „es muß als sicher gelten, daß, während für einen Juden das Martyrium nicht den Gedanken an eine Zeugnisabgabe erweckte, dieses im frühen Christentum einmal in einem solchen Maße der Fall gewesen ist, daß diese Vorstellung bezeichnend, das heißt namengebend wurde“ (S. 173). Wo aber ist das geschehen?

Wird man dem negativen Beweisgang des Verf. bis hierhin ohne Zweifel folgen müssen, weil seine Argumentation schlechthin überzeugend ist, so betritt man in den folgenden Abschnitten mit ihm den weniger sicheren Boden hypothetischer Erwägungen, die zwar sehr umsichtig vorgetragen werden, aber doch nicht mehr mit gleicher Stringenz bewiesen werden können. Von der Beobachtung ausgehend, daß nicht nur der im Sterben vollendete, sondern auch der aus dem Leiden gerettete Christ in der alten Kirche Märtyrer genannt wird, lenkt der Verf. seinen Blick auf die Redeweise vom Tatzeugen, wie sie bei Epiktet am deutlichsten ausgeprägt ist. Eine direkte Abhängigkeit wird nicht postuliert, sondern folgendermaßen argumentiert: noch bei Ignatius gibt es offensichtlich keine feste martyrologische Terminologie, im Martyrium

des Polykarp aber steht der technische Sprachgebrauch bereits fest. Wie ist es zu diesem gekommen? Vom Zeugnis als Bezeugen des Wortes ist der Ausdruck im Mart. Pol. nicht zu erklären, sondern als Zeugnis gilt die Tat, das Leiden und Sterben. Was aber wird dadurch bezeugt? Unter Bezugnahme auf Ign. Smyrn. 5, 1 deutet der Verf. das Martyrium als ein antidoketisches Zeugnis, das durch das Leiden auf die Passion Christi zurückweist und den Häretikern demonstriert, daß Christus wirklich gelitten hat und gestorben ist (S. 222–225). Dieser Gedanke ist offenbar in Kleinasien ausgebildet worden, denn Irenäus spricht davon, „daß Ketzer von der Überzeugung aus, daß der Erlöser nicht wirklich gelitten hätte, das Tun der Märtyrer, die durch ihren blutigen Tod Jesu echte Nachfolger zu werden glaubten, als nutzlos verworfen“ haben (Haer. III 18, 5). Von dieser Vorstellung her sucht der Verf. zu erklären, daß im Mart. Pol. der für den Glauben Gestorbene Zeuge d. h. Märtyrer heißt. Mag auch der spezielle Anlaß, der zur Ausbildung des Märtyrertitels führte, bald vergessen worden sein, so hat sich doch der technische Sprachgebrauch, wie er zum ersten Mal im Mart. Pol. vorliegt, dann bald in der alten Kirche ausgebreitet und durchgesetzt.

Der Lösungsvorschlag des Verf. führt nicht nur zu einer befriedigenden Erklärung dafür, daß der Märtyrer nicht seines Wortzeugnisses, sondern seines Leidens und Sterbens wegen als Zeuge ausgezeichnet wird, sondern kann auch darauf hinweisen, daß neben dem martyrologischen Wortgebrauch der Begriff des Wortzeugen weiter erhalten bleibt und keineswegs mit ersterem verschmilzt. Die vom Verf. vorgetragene und scharfsinnig begründete Hypothese zur Ableitung des frühchristlichen Märtyrertitels ist also durch so viele gute Gründe gestützt, daß man ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit wird zuerkennen dürfen.

Kiel

Eduard Lohse

Pierre Prigent: *Les Testimonia dans le Christianisme primitif: L'épître de Barnabé I–XVI et ses sources* (= *Études Bibliques*). Paris (Libr. Lecoffre, J. Gabalda et Cie.) 1961. 240 S.

Endlich wieder eine Monographie, die der Frage nach frühchristlichen Testimoniensammlungen gewidmet ist. Das letzte größere Werk zur Sache veröffentlichte im Jahre 1935 N. J. Hommes (*Het Testimoniaboek. Studien over O. T. Citaten in het N. T. en bij de Patres, met critische beschouwingen over de theorieën van J. Rendel Harris en D. Plooy*. Amsterdam 1935; eingehende Besprechung durch A. Kraemer in: *Philolog. Wochenschrift* 58, 1938, Sp. 73–83), der allerdings vorwiegend eine Kritik der bis dahin aufgestellten Hypothesen, weniger eine befriedigende Lösung des Problems bot. Seitdem sind zur Sache nur einige Aufsätze und Exkurse in verschiedenen Büchern erschienen (vor allem: A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935; M. Simon, *Verus Israël*, Paris 1948, S. 177–207; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946, insbes. S. 53 f. 66.94; C. H. Dodd, *According to the Scripture*, London 1952; K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its use of the O. T.*, Uppsala 1954; R. A. Kraft, *Barnabas' Isaiah Text and the 'Testimony Book' Hypothesis*, *JBL* 79, 1960, S. 336–350). Dank den Erkenntnissen der traditions- und formgeschichtlichen Untersuchungen frühchristlichen Schrifttums in den letzten Jahrzehnten sind aber heute die Voraussetzungen zu einer sachgemäßen Behandlung der Testimonienfrage besser als je zuvor, so daß man von einer erneuten Inangriffnahme dieses Themas wesentliche Fortschritte erhoffen kann.

Im Unterschied zu den bisherigen Arbeiten über die Testimonienfrage behandelt P. (= Prigent) die Frage nicht thematisch, sondern greift einmal ein bestimmtes Werk der frühchristlichen Literatur heraus, untersucht es auf seine Traditionen hin und faßt dabei insbesondere die Möglichkeit ins Auge, daß der Verfasser des Werkes unter anderem Testimonien benutzt haben könnte. P. hat für seine Untersuchung den sog. Barnabasbrief (= Barn.) gewählt, weil dieser in der bisherigen Diskussion vielfach als einer der frühesten, sicheren Zeugen für die Benutzung christlicher Testimonien angeführt wurde. Bei seiner Untersuchung beschränkt P. sich auf die ersten sechzehn Kapitel des Barn., da er in den Kapiteln 17–21 keine Spur einer Benutzung von

Testimonien meint feststellen zu können. Wie weit eine derartige Beschränkung angesichts der weitreichenden Schlüsse, die P. aus den Ergebnissen seiner Untersuchungen zieht, verantwortbar ist, sei zunächst dahingestellt; P.s methodischer Ansatz ist jedenfalls grundsätzlich sachgemäß.

P. hat bereits mehrfach die Testimonienfrage angeschnitten (in: *Ce que l'oeil n'a pas vu*, 1. Cor. 2,9. *Histoire et préhistoire d'une citation*. Theol. Zeitschr. 14, 1958, S. 416–429; ferner: *Quelques Testimonia messianiques*. Theol. Zeitschr. 15, 1959, S. 419–430). Auf S. 28 seines vorliegenden Buches kündigt P. des weiteren an, demnächst eine entsprechende Untersuchung des Schrifttums Justins des Märtyrers („l'oeuvre de Justin“) folgen zu lassen. Es erscheint deshalb als angebracht, anlässlich einer Besprechung des vorliegenden Werkes einmal grundsätzlich den von P. behandelten Gegenstand sowie Möglichkeiten und Grenzen der von ihm angewandten Methodik ins Auge zu fassen.

In einer Einführung in die Fragestellung seines Buches (S. 10–28) nimmt P. zunächst Stellung zur handschriftlichen Überlieferung (S. 10 f), sodann (S. 11–16) zu den Problemen der literarischen Komposition und Einheitlichkeit des Barn. (in Auseinandersetzung mit: K. Heydecke, *Dissertatio qua Barn.epist.interpolata demonstratur*, Braunschweig 1874; J. Weiss, *Der Barn.krit. untersucht*, Berlin 1888; D. Völter, *Die Apost. Väter neu untersucht*, I. Teil, Leiden 1904; dann am ausführlichsten: H. Windisch, *Der Barn.*, HNT, Erg.-Bd. 3, Tübingen 1920). Es folgt (S. 16–28) ein forschungsgeschichtlicher Überblick über die Literatur zur Testimonienfrage, der mit einer Arbeit von K. A. Credner (Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften II: Das atl. Urevangelium, Halle 1838, S. 318 ff.) einsetzt und praktisch lückenlos alle wesentliche Literatur zur Sache verzeichnet. Leider konnte P. den oben S. 142 genannten und seinem Buch im methodischen Ansatz verwandten Aufsatz von R. A. Kraft hier nur noch kurz besprechen, ohne sich mit ihm (von wenigen Fußnoten im Buch abgesehen) auseinanderzusetzen zu können. Die einzige Literaturangabe, die man hier (wie überhaupt in P.s Literaturverzeichnis S. 221–229) wirklich vermisst, betrifft H. Kösters Buch „Synoptische Überlieferung bei den Apost. Vätern“ (TU 65, Berlin 1957; Barn. dort S. 124–158), dessen Verfasser sämtliche dem Barn. und den Synoptikern gemeinsamen Traditionen einschließlich der Schriftzitate untersucht hat. Die Lektüre dieser Abhandlung hätte P. wahrscheinlich zu einer differenzierteren und damit präziseren Fragestellung als der bei ihm festzustellenden verholten – vorausgesetzt, daß er sich in diesem Falle mit Kösters Methode auseinandergesetzt hätte. Aber leider zeigt P.s Buch, daß sein Verfasser auch seinen ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblick nicht zu einer inneren Auseinandersetzung mit den Methoden seiner Vorgänger benutzt hat, sondern sich auf ein Referat beschränkt und dementsprechend ohne Darlegung einer eigenen Methode seine Untersuchung beginnt, wenn man von so allgemeinen Ausführungen wie denen auf S. 7–9 seines Buches einmal absieht. So bleiben Fragestellung und Methodik bei P. verschwommen. Die daraus resultierenden Mängel in terminologischer und methodischer Hinsicht aber machen es schwierig, die Beweiskraft der Argumentation P.s in konkreten Einzelfällen richtig einzuschätzen. Um wenigstens bei dieser Besprechung deutlich die Sache vor Augen zu haben, um die es P. geht, seien vor einen weiteren Überblick über den Inhalt seines Buches zunächst ein paar Worte über den Begriff „Testimonien“ eingeschoben.

Der Begriff „Testimonien“ bezeichnet im strengen Sinn Schriftstellen, die als autoritative „Zeugen“ für die Richtigkeit einer aufgestellten Behauptung bzw. zur Untermauerung einer bestimmten Ansicht herangezogen werden. Oft werden mehrere solche „Zeugnisse“ für ein und dieselbe Sache in einer kleinen Sammlung zusammengestellt. Der Zweck einer solchen Zusammenstellung ergibt sich aus einem allen Zitaten der Sammlung gemeinsamen Gesichtspunkt, der mitunter auch zusätzlich in einer Überschrift dazu angegeben erscheint, die den Bezugspunkt der Zitate bezeichnet. Aber auch für ganz andere als solche „Beweis“-Zwecke können Schriftzitate zusammengestellt werden, und sinnvollerweise wählt man für solch andersartige Sammlungen auch andere Bezeichnungen. Doch P. muß feststellen: „Derrière les mots de centons, florilèges, anthologies, testimonia, excerpta . . ., chaque auteur met une réalité qu'il

ne définit pas toujours, et dont l'extrême diversité tient, à notre avis, au fait que presque toujours le problème est abordé par son petit côté: on relève ici ou là des rapprochements pour conclure que l'hypothèse d'un emprunt à un recueil de citations semble tout expliquer, et c'est à partir de bases aussi déplorablement étroites que l'on définit le document supposé" (S. 28). – Danach wäre zu erwarten, daß P. den Begriff „Testimonien“ nun wirklich präzise verwendet. Das ist aber nicht der Fall. Auch P. ist wieder in doppelter Weise inkonsequent:

Erstens verwendet er a) neben seinem Begriff „Testimonia“ oft im gleichen Sinne allgemeinere Begriffe wie *centon*, *florilège*, usw., ohne deren technische Bedeutung zu definieren, mitunter sogar b) gleiche Begriffe zur Bezeichnung unterschiedlicher Sachverhalte wie z. B. „centon“ S. 51, Z. 1.3 für eine Stichwortreihung (Barn. 9, 1–3), dagegen S. 182, Z. 1.9 für ein Mischzitat (Barn. 6, 6). Für P.s nächstes Werk wünscht man sich deshalb eine knappe Zusammenstellung der einschlägigen Begriffe mit Definitionen.

Zweitens sind die von P. angegebenen Kriterien zur Feststellung der Benutzung von „Testimonien“ bei einem Autor nicht eindeutig, da sie größtenteils nur auf die Möglichkeit hinweisen, daß jener Schriftstellen einem anderen Zusammenhang als ihrem ursprünglichen (z. B. einer atl. Schrift) entnommen hat, ohne daß dieser andere Zusammenhang unbedingt eine Testimoniensammlung gewesen sein müßte. – P. gibt für die Feststellung der Benutzung von „Testimonien“ durch einen Autor fünf Kriterien an (S. 28): 1. „La présence de citations composées“: Doch läßt sich weder die Möglichkeit ausschließen, daß ein Autor derartige Mischzitate mündlicher Tradition entlehnt hat, noch die andere, daß er sie literarischen Zusammenhängen entnahm, in denen sie gar nicht als „Testimonien“ fungierten. 2. „Les fausses attributions“: Doch läßt sich hier Gedächtnisirrtum entweder des Autors selbst oder einer nicht als „Testimoniensammlung“ charakterisierbaren Quelle nicht ausschließen. (P. gibt zwar zu, daß beide Kriterien nur dann in seinem Sinne gültig sind, wenn man die gleiche Erscheinung in mindestens zwei voneinander sicher unabhängigen Schriften feststellen kann; er übersieht jedoch, daß man so bestenfalls das Vorhandensein eines Sekundär-exzerptes nachweisen kann, dessen Ursprung aber nicht unbedingt eine „Testimonienquelle“ gewesen sein muß.) 3. „Des variantes textuelles“: In Wirklichkeit lassen sie nur das Vorhandensein einer gemeinsamen Tradition vermuten. 4. „Des séries de citations attestées par plusieurs auteurs“: Hier kann einfach eine Zitatensammlung benutzt worden sein, die durchaus nicht „Testimonien“-Charakter gehabt haben muß. Das Gleiche gilt für P.s letztes Kriterium: 5. „Lorsqu'un auteur (en l'occurrence Barnabé) invoque une série de citations [sic!; wohl = citations] dans un but qui n'est manifestement pas celui qui a présidé au groupement des textes, nous pouvons raisonnablement affirmer qu'il utilise une collection de Testimonia.“ Dieses von P. als neu den vier „traditionellen“ Kriterien (vgl. z. B. J. A. Fitzmyer, *Theol. Studies* 18, 1957, S. 515; R. A. Kraft, *JBL* 79, 1960, S. 339 f., Anm. 20) hinzugefügte Argument kennt aber bereits W. Bousset (*Jüd.-Christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, S. 304, Anm. 1; siehe P.s Literaturverzeichnis S. 222); und dieser verwendet es korrekterweise nur als Argument dafür, daß Benutzung vorgegebenen Materials anzunehmen sei (siehe dazu unten S. 151), nicht einseitig für „Testimonien“ im engeren Sinn. – Gegen P., der den Nachweis dieser Kriterien oft als Beweis für Benutzung von „Testimonien“ gelten läßt, ist also festzustellen, daß man jene zunächst nur als Hinweis auf die Benutzung vorgegebenen Materials ansehen kann, das dann im konkreten Fall jeweils auf seinen möglichen „Testimoniene Charakter“ hin zu befragen wäre.

Derartige terminologische Unklarheiten brauchten P.s Unternehmen nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, wenn der Autor es nicht mit einer weiteren, noch vor der eigentlichen Inhaltsangabe des Buches zu erwähnenden Hypothek belastet hätte: Er vermischt durchgängig formale Kriterien mit inhaltlichen. Gegen ein solches Vorgehen ist einzuwenden: Der Nachweis der Benutzung einer Testimonienquelle durch einen Autor kann zunächst nur anhand rein formaler Indizien erbracht werden; erst sekundär läßt sich nach inhaltlichen Gesichtspunkten fragen, unter denen die Aus-

wahl bestimmter Schriftstellen für eine Testimoniensammlung möglicherweise einst erfolgte. Eine Untersuchung der von Barn. aufgenommenen Traditionen kann also sachgemäß nur so vorgehen, daß zunächst einmal der ganze „Brief“ formal analysiert wird, man dann Gedankengang und Terminologie des Autors ermittelt und vorgegebene Traditionen isoliert. Erst in einem zweiten Arbeitsgang können diese Traditionen auf formale, in einem *dritten* auf inhaltliche Eigenarten, ihre Herkunft usw. hin befragt werden. – P. aber geht in „literarkritischer“ Hinsicht so vor, daß er lediglich in seiner Einführung (S. 11–15) die bisherigen literarischen Analysen des Barn. referiert und sich dann ohne Einzeluntersuchungen im wesentlichen den Ergebnissen von H. Windisch (aaO. S. 408–411) insoweit anschließt, daß er die Kapitel 1; 17 und den Schluß von Kapitel 21 des Barn. als vorwiegend selbständige Arbeit des Autors ansieht, auf die Vorführung einer Analyse dieser Partien aber verzichtet. (Insofern ist der Buchtitel irreführend: P. untersucht nicht „Barn. I–XVI et ses sources“ sondern nur „Barn. II–XVI et ses sources“.) So wirken bei der kapitelweise vorgehenden Untersuchung des Barn. P.s Zuweisungen einzelnen Materials an den Autor selbst sowie die Interpretation derartiger Stücke oft willkürlich; jedenfalls entbehrt man eingehende, sachliche Begründungen, die nur in Auseinandersetzung mit dem von P. vernachlässigten Material hätten erfolgen können. Einige Proben dafür, wie wenig P. dem Autor selbst gerecht wird, sollen unten S. 148 ff. folgen. Doch zunächst sei der Überblick über Aufbau und Inhalt des Buches von P. fortgesetzt.

P. gliedert seine Untersuchung in zwei Hauptteile. Im ersten Hauptteil (S. 29–146) behandelt er in einem Abschnitt A Barn. 2–3; 9; 14; 15 und 16 unter dem Gesichtspunkt „Les Testimonia de polémique anticultuelle“ (S. 29–83). Es folgt ein Abschnitt B (S. 84–126), in dem Barn. 6, 8–19; 11; 7; 8; (10) und 12 unter der Überschrift „Les traditions midraschiques“ analysiert werden. Dieser Teil schließt mit einem Abschnitt C „Essai sur l'histoire de l'opposition au culte et au Temple dans le judaïsme et dans le christianisme primitif“ (S. 127–141) sowie mit einer Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse dieses ersten Teils (S. 142–146). – Im zweiten Hauptteil (S. 147–216) behandelt P. zunächst in einem Abschnitt A Barn. 4 und 5, 1–6, 7 unter der Überschrift „Les Testimonia messianiques“ (S. 147–182). Dann bietet Abschnitt B einen knappen Überblick über „La présentation de l'évangélisme à partir de l'A.T. durant les deux premiers siècles chrétiens. Essai littéraire et historique sur la tradition du kerygma missionnaire de l'église primitive“ (S. 183–216). Das Buch schließt mit einer „Rapide synthèse des résultats“ (S. 217–220).

Dieser Überblick spiegelt die bereits kritisierte, für P. typische Vermischung von formalen mit inhaltlichen Kriterien. P. verteilt nicht nur von vornherein die Untersuchung derjenigen Kapitel des Barn., in denen er vorwiegend Benutzung von „Testimonien“ vermutet, auf zwei nur von inhaltlichen Kriterien her geschiedene Gruppen (nämlich „antikultische“ und „messianische“ Testimonien), sondern trennt diese beiden Gruppen sogar noch voneinander durch die Untersuchung formal ganz andersartiger Abschnitte des Barn., die er als „midraschartige Traditionen“ kennzeichnet. P. zeigt sich damit abhängig einmal von J. Rendel Harris (Testimonies I. II, Cambridge 1916/1920), der einst die Hypothese von der Existenz eines (von Matthäus verfaßten, vöropaulinischen) Testimonienbuches aufstellte, das in mehreren Kapiteln unter jeweils einem Stichwort Bibelstellen angeführt habe, die antijüdischer Apologetik dienen sollten. Zum anderen verhilft P. den Thesen D. Plooijs (Studies in the Testimony Book, Amsterdam 1932) zu neuem Leben, der meinte, feststellen zu können, daß – im Gegensatz zu der Hypothese von J. Rendel Harris, dem D. Plooijs sich im übrigen aber anschließt – ein Teil der frühchristlichen Testimonien nicht antijüdisch orientiert sei, sondern innerchristlichen Bedürfnissen sein Dasein verdanke: In Aufnahme palästinisch-aramäischer, targumischer Traditionen habe die Urgemeinde Schriftstellen gesammelt, die die „Messianität“ Jesu veranschaulichten. Mit diesen beiden Theorien nun deckt sich im wesentlichen P.s Verteilung des „Testimonien“-Stoffes auf die beiden Gruppen „antikultisch-polemischer“ und „messianischer“ Testimonien.

P.s weiterer Abschnitt über „midraschartige Traditionen“ will demgegenüber einen Mangel des schon mehrfach erwähnten und von P. bevorzugt benutzten Kommentars von H. Windisch beheben. H. Windisch hat nach P.s Meinung zwar die Tatsache der Benutzung von Testimonien im Barn. weitgehend zutreffend herausgestellt, die Besonderheiten der „midraschartigen“ Partien jedoch nicht gebührend berücksichtigt (S. 15). Dieser vernachlässigten „Sonderquelle“ (deren formale Kriterien allerdings völlig verschieden sind von denjenigen der „Testimonien“, denen laut Haupttitel [siehe dazu bei P. S. 9] P.s Buch gewidmet ist) will P. nun endlich zu ihrem Recht verhelfen. – So decken sich denn die Ansichten P.s weitgehend mit denen von H. Windisch (der in der Testimonienfrage J. Rendel Harris insofern nahestand, als auch er ein einheitliches Testimonienbuch vermutete, das Barn. benutzt habe), modifizieren diese im Sinne D. Plooij's und betonen die besondere Eigenart der midraschartigen Partien des Barn. Wie unpraktisch dabei P.s Untersuchung geschlossener Kapitel, die auch seiner Meinung nach formal verschiedenartiges Material enthalten, in nur einer dieser drei Gruppen ist (vgl. dazu die Inhaltsangabe von P.s Buch oben S. 145 mit der Zusammenstellung seiner Ergebnisse unten S. 147 f.; P. selbst äußert sich dazu S. 8 f.), sei nur nebenbei vermerkt.

Die Abhängigkeit P.s von H. Windisch reicht noch weiter, als bisher vermerkt. Ein Überblick über das von beiden angeführte Vergleichsmaterial zum Barn. zeigt, daß P. nur selten Belege beibringt, die H. Windisch nicht bereits heranzog, dagegen häufiger Material ohne Begründung unberücksichtigt läßt, das H. Windisch meinte, verwerten zu sollen. So läßt z. B. H. Windisch aaO. S. 351 unentschieden, ob das zweite Zitat von Barn. 9,3 aus Jes. 1,10 oder 28,14 entnommen ist. R. A. Kraft (JBL 79, 1960, S. 337, Anm. 8) entscheidet sich für die letztere Möglichkeit; P. erwähnt sie gar nicht. Derartige Fälle sind zahlreich. Man kann sich überhaupt des Eindrucks nicht erwehren, daß P. in einer gewissen saloppen Manier mit seinem Material umspringt. Besonders kraß kommt das zum Ausdruck in einem P. unterlaufenen Versehen: Das ganze Kapitel Barn. 13, das P. eigentlich in seinem Abschnitt über „midraschartige Traditionen“ hätte behandeln müssen, hat er einfach vergessen. In seiner Textausgabe muß es gestanden haben; denn er erwähnt es nicht nur in der Einführung (S. 11 f. 14) und Zusammenfassung (S. 218), sondern verweist auch drei Mal darauf (S. 91, Anm. 1 und zwei Mal S. 146). Solche Flüchtigkeit ist bei P. weithin Ausdruck einer echten, persönlichen Entdeckerfreude, die aber allzu oft zu Lasten gründlicher, methodisch einwandfreier Arbeit geht.

P. selbst mag derartige Mängel gespürt und zum Anlaß genommen haben, neben die analytischen Partien seines Buches zwei längere Exkurse zu stellen, die seine Ergebnisse in einen größeren Zusammenhang stellen sollen. So beschließt er den ersten Teil seines Buches mit einem Exkurs über die Geschichte der Opposition gegen Kult und Tempel im Judentum und im frühen Christentum. Er setzt hier ein bei der Kultkritik alttestamentlicher Propheten, behandelt dann die Essener (denen er auch die Qumrantexte zuordnet), weiteres spätjüdisches Material (Apokryphen, Rabbinen und Philo), frühchristliche Überlieferung (Elkesaiten, Pseudoklementinen, usw.) und insbesondere neutestamentliche Texte (Evangelien, Acta und Hebräerbrief). Doch bietet P. auch hier nicht mehr als eine (noch dazu unvollständige) Aufzählung längst bekannten Materials in vorwiegend phänomenologischer Manier, ohne die angeführten Stellen aus ihrem jeweiligen Kontext heraus zu interpretieren, ohne nach einer „Entwicklung“ zu fragen und ohne Barn. in diese Untersuchung expressis verbis miteinzu beziehen. Man hat das Gefühl, daß P. nirgends so recht Boden unter seine Füße bekommt. – Methodischer scheint P. zunächst in seinem zweiten Exkurs vorzugehen, der sich seinen Ausführungen über die „messianischen Testimonien“ anschließt und der Darbietung der christlichen Botschaft anhand des AT während der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte gewidmet ist (S. 183–216). P. beschränkt sich hier im wesentlichen auf diejenigen Schriftstellen, die im Zusammenhang mit der „Passion“ zitiert werden (P. versteht darunter auch Zitate, die zum Beweis der durch Jesu Tod ermöglichten Erlösung herangezogen werden). Und zwar setzt P. mit seiner Untersuchung am Ende des ihn interessierenden Zeitraumes ein, um dann rückschreitend die

Traditionen in der frühchristlichen Literatur zu verfolgen (wie es ähnlich z. B. auf dem Gebiet der Liturgik H. Lietzmann in seiner deswegen häufig kritisierten Studie „Messe und Herrenmahl“, 1926 [1955³], tat). Beginnend mit Irenäus (S. 183–190) behandelt P. in diesem Zusammenhang des weiteren Justin (S. 190–193), das Petrus-evangelium (S. 193–198), neutestamentliches Schrifttum (die Evangelien S. 198–207, die übrigen Schriften des NT S. 213–217) und schließlich einige Stellen aus der Sapientia Salomonis (S. 213–216). Aber trotz seines methodischen Ansatzes begnügt P. sich auch hier wieder weitgehend mit einem Überblick, ohne Vollständigkeit des Materials anzustreben und ohne Beziehungen zwischen einer allgemeinen Entwicklung und Barn. herzustellen. Diese Exkurse sind Sammlungen fleißig exegesischer Einzelstellen, deren Beziehungen zu Barn. mehr oder weniger zufälliger Art zu sein scheinen.

Letztlich scheint es P. mit seinem Buch – entgegen dessen Titel – gar nicht um die saubere Herausarbeitung eventuell von Barn. benutzter Testimonienvorlagen zu gehen, da er gerade hierin kaum über die vorhandene Literatur hinauskommt. Vielmehr erscheint als sein wahres Anliegen die religionsgeschichtliche Einordnung des Barn. P. befragt diejenigen Stücke, die ihm als von Barn. aufgenommene Traditionen erscheinen, nur oberflächlich auf ihre Form, intensiver dann jeweils auf ihren Ursprung hin, den er durch einen vorwiegend *inhaltlichen* Vergleich mit anderen frühchristlichen Schriften zu ermitteln versucht. Die Ergebnisse dieser seiner Untersuchung sind folgende (vgl. seine Zusammenfassung S. 217–220):

Eine von Barn. benutzte Quelle ist nach P. in einer Sammlung „antikultischer Testimonien“ zu sehen. Diese soll eine nach Themen geordnete Zusammenfassung aller zu bestimmter Zeit an einem bestimmten Ort gängiger Schriftstellen gewesen sein, deren man sich christlicherseits bei antijüdischer Apologetik bediente (hier hat, wie gesagt, offenbar J. Rendel Harris Pate gestanden). Diese Sammlung soll Barn. 2, 5, 7 f. 10; 3, 1–5; 9, 1–3, 5; 11, 2 f.; 14, 1–3 (sowie 4, 7 f. als „doublet“); 15, 1 f.; 16, 1 f. 3 benutzt worden sein und in ihrem geistigen Milieu der Stephanusrede Act. 7 und einzelnen Logien des Thomasevangeliums verwandt sein. Die Einheit dieser „Quelle“ erschließt P. freilich lediglich aus ihrem Inhalt, ein höchst suspekter Trugschluß, da er ja selbst diese „Quelle“ anhand gerade *inhaltlicher* Indizien aus Barn. isoliert hat. Denn dieser „Quelle“ sollen nach P. keineswegs alle von Barn. benutzten „Testimonien“ entstammen. Vielmehr rekonstruiert P. daneben eine zweite Testimonien-„Quelle“, die Barn. 5, 2, 12 ff.; 6, 1, 2–4, 6 f.; 8, 5; 12, 1, 4, 10 f.; 14, 6 zutage-treten soll. Diese „Quelle“ sei inhaltlich gekennzeichnet durch ihr vorwiegend christologisches Interesse und durch offensichtlichen Mangel antijüdischer Polemik (hier sind, wie gezeigt, Gedanken D. Plooijs aufgenommen). Allerdings meint P., schließlich auch formale Unterschiede zwischen diesen und den anderen „Testimonien“ feststellen zu können, arbeitet diese formalen Differenzen aber nirgends sauber heraus (was auch kaum zu für ihn brauchbaren Ergebnissen geführt haben würde), sondern begnügt sich damit zu behaupten, daß hier ein „genre littéraire“ vorliege, das in keiner Weise dem der anderen „Testimonienensammlung“ vergleichbar sei (z. B. S. 218). Das klingt zwar nach sauberer, formaler Unterscheidung, ist aber ein bloßes Postulat, mit dem P. seine von inhaltlichen Aspekten her gewonnenen Ansichten untermauern will. Denn formal besteht doch wohl kein Unterschied zwischen „Testimonien“, wie sie möglicherweise z. B. Barn. 5, 13 f. einerseits und Barn. 11, 2 f. andererseits zutage-treten. Die Unsachgemäßheit der Schematik P.s spiegelt sich z. B. auch S. 217, Anm. 3: Barn. 4, 7 f. und 14, 1–3 paßt formal in keine seiner Gruppen so richtig hinein; aus inhaltlichen Gründen weist P. es den „antijüdischen“ Testimonien zu. Denn zu den midraschartigen Partien darf dieses Stück nicht gehören, weil jene ja a priori nicht antijüdisch sein können! (In Wirklichkeit wendet sich dieses Stück wahrscheinlich gegen ein konkurrierendes christliches Theologumenon, nämlich gegen ein Verständnis des Christentums als „neuem Bund“ im Gegensatz zu einem „alten Bund“, der für Barn. nie existiert hat.)

Seine weitesttragenden Schlüsse zieht P. jedoch nicht aus der Untersuchung der „Testimonienquellen“, sondern aus der wiederum vorwiegend inhaltlichen Analyse derjenigen Partien des Barn., in denen er Benutzung von „Midraschim“ vermutet. Es

handelt sich dabei um Barn. 6,8–19 samt 11,9; 7; 8; 9,7–9; 11,4–8; 12 und 13 (siehe dazu oben S. 146). Inhaltlich sollen diese Abschnitte charakterisiert sein durch „typologische Interpretation“ (wiederum eine der für P. typischen Verwechslungen von Form und Inhalt), Mangel eines Interesses an antijüdischer Polemik, stattdessen aber Bezugnahme auf die christlichen Sakramente. Diese „midraschartigen Traditionen“ sollen folglich dem (katechetischen oder liturgischen) Gebrauch innerhalb christlicher Gemeinden entstammen. Die interessante Frage des Verhältnisses dieser Abschnitte zu formal wie inhaltlich vergleichbarem, spätjüdischen Material wird nur mehr oder weniger willkürlich bei der Behandlung von Spezialfragen angeschnitten, nicht aber thematisch abgehandelt. Zu P.s Glück unterblieb dieser Vergleich; sonst hätte er sicher gemerkt, daß z. B. die Typologie Barn. 9,7–9 gar nicht „midraschartig“ ist. Doch erkennt man die Tendenz P.s, wenn man ihn so auf formale Feinheiten festlegen will. Vor allem bei den „midraschartigen Traditionen“ gilt sein Interesse ganz anderen Dingen. Er wertet seine Untersuchung der entsprechenden Abschnitte des Barn. vorwiegend für seinen Lieblingsgedanken aus: Die Bestimmung der geistigen und geographischen Heimat des Barn. und seiner Quellen (vgl. dazu insbes. auch S. 142 bis 146).

P.s Untersuchung gipfelt in der Feststellung, daß Barn. die beiden „Testimonienquellen“ so ziemlich en bloc übernimmt, bei der Darbietung der „Midraschim“ aber interpretierend eingreift, also – so folgert P. – jedenfalls theologisch, dann wohl auch geographisch in deren Nähe gehört. In dieser Ansicht fühlt P. sich dadurch bestärkt, daß er zwischen den Traditionen der Midraschim und den theologischen Anschauungen des Autors (die er den nicht näher analysierten Kapiteln Barn. 1; 17 und 21 sowie einzelnen „Zwischenbemerkungen“ entnimmt) Ähnlichkeiten wahrzunehmen glaubt, die er wiederum als Hinweis darauf wertet, daß beide dem gleichen geistig-geographischen Bereich entstammen müssen. Dieser Bereich ist für P. die Heimat der Ascensio Jesajae, des Petrus-evangeliums und der Oden Salomos (aus allen drei Schriften zitiert er häufig Parallelen zu Barn.), d. h. für ihn Syrien (S. 219). Ebenfalls in dieser Gegend (genauer S. 145: „dans les environs d'Edesse“) sollen auch die „Testimonienquellen“ entstanden sein. Als Abfassungszeit des Barn. vermutet P. etwa die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Wegen der besonderen Bedeutung, die zeitliche und vor allem örtliche Fixierung der Entstehung des Barn. für P. haben, sei im folgenden noch ausführlicher als in einer Buchbesprechung sonst üblich, darauf eingegangen. Im Zusammenhang damit sei an einigen Beispielen kurz demonstriert, wie wenig P.s Art der Analyse dem Barn. gerechtfertigt werden vermag.

P.s Vorsicht bei der zeitlichen Fixierung der Entstehung des Barn. resultiert aus seiner Exegese der beiden Stellen Barn. 4,4 f. und 16,3 f., in denen man oft zeitgeschichtliche Anspielungen vermutet hat. P. kommt zu dem Ergebnis, Barn. 4,4 f. könne nur um das Jahr 70 n. Chr. herum entstanden sein, mithin nicht von dem sicher sehr viel später anzusetzenden Autor des Barn. selbst herkommen; vielmehr müsse es sich um eine diesem vorliegende Tradition handeln. – Mag man auch vorsichtiger sein in der zeitlichen Ansetzung der Entstehung von Barn. 4,4 f., so ist P. doch sicher darin zuzustimmen, daß der Autor des Barn. diese Zitate als traditionelle Größe gekannt und aufgenommen hat, eventuelle zeitgeschichtliche Bezüge darin also allenfalls zur Bestimmung eines terminus post quem für die Entstehung des Barn. verwertbar sind. Da sich trotz dieser sachgemäßen Beobachtung P.s in seiner Behandlung von Barn. 4,1–6a ein wesentlicher Mangel seines Buches zeigt, sei hier noch kurz darauf hingewiesen.

P. analysiert in Barn. 4,1–6a Vers für Vers hinsichtlich möglicherweise vom Autor aufgenommener Traditionen, arbeitet aber nicht genügend heraus, wie jener diese Traditionen verwertet. So konstatiert P., Barn. habe 4,1 f. ein der Zwei-Wege-Lehre nahestehendes Dokument verwertet, greife 4,3 Stoff aus einer christlichen Apokalypse auf, die aus dem gleichen Milieu wie die Ascensio Jesajae hervorgegangen sein müsse, und lasse darauf in 4,4 f. eine andere apokalyptische Tradition folgen. Der Sinn dieser Reihung von Traditionen bleibt P. verschlossen, wäre aber wichtig gewesen für seine Schlußfolgerungen hinsichtlich der geistigen Heimat des Barn. Wahrscheinlich

wird man den Sachverhalt an dieser Stelle nämlich so charakterisieren können, daß der Autor zunächst in 4,1 f. zur ethischen Bewährung in der Gegenwart auffordert, die für ihn eine Zeit fast unerträglicher, eschatologischer „Bedrängnis“ ist. In 4,3 kündigt er dann das nahe Ende dieser Zeitperiode an, das sogar näher sei, als man erwarten könne; denn Gott habe im Interesse seines Sohnes diese Zeitspanne (gegenüber seinem ursprünglichen Plan) verkürzt. Zum Beweis für diese Behauptung führt Barn. die als autoritativ geltende Tradition von 4,4 f. an (möglicherweise etwa in dem Sinn: 10 Könige minus 3 Könige gleich sieben Könige [anstelle von eigentlich 10 Königen], also eine etwa 30prozentige Verkürzung der Endzeit) und schließt in 4,6a mit *οὐκ ἐναι οὖν ὁπερὲς* im Sinne von „es sollte euch somit klar sein (sc. daß die ‚Endzeit‘ kürzer als erwartet sein wird)“. Während Barn. also in 4,1–3 verschiedene Traditionen interpretierend aufnimmt, bringt er in 4,4 f. ein echtes Testimonium, das – wie die ihm sicher vorgegebene Doppelheit der Zitate zeigt (siehe dazu H. Windisch, aaO. S. 319) – möglicherweise schon in seiner Quelle Beweischarakter hatte. P. weist es aber keiner seiner beiden „Testimoniensammlungen“ zu, wohl weil er es weder als „antijüdisch“ noch als „messianisch“ zu klassifizieren vermag. Die Endzeit-spekulation und Naherwartung des Barn. vermag er erst recht nicht für seine Bestimmung der „geistigen Heimat“ des Barn. zu berücksichtigen.

Bei der Behandlung der zweiten häufig zur Datierung des Barn. herangezogenen Textstelle, Barn. 16,3 f., sieht P. sich vor die Alternative gestellt, die Verse entweder auf den „geistlichen Tempel“ (= den Christen als Wohnstätte Gottes) zu beziehen oder auf eine historische Situation im Sinne H. Windischs (Bau eines römischen Heiligtums in Jerusalem unter Hadrian; aaO. S. 388–390). P. entscheidet sich für die erstgenannte Möglichkeit. Das Nebeneinander von *πῆρας* und *πάλιν* in der Zitationsformel der Schriftstelle in 16,3 (nach P. Zitat von Jes. 49,17) erklärt er so, daß nur *πῆρας* als fortführendes Adverb dem Verf. des Barn. zuzuschreiben sei, *πάλιν* ihm dagegen im Zusammenhang mit dem Zitat vorgegeben, dieses folglich einer „Testimonien“-Sammlung entnommen sei, in der es sich nur auf den „geistlichen Tempel“ habe beziehen können – obwohl P. keine Parallele zu diesem Zitat aus entsprechenden anderen Testimoniensammlungen beizubringen vermag. P. folgert dann weiter, daß dem ursprünglichen Sinn des Zitates gemäß auch 16,4 (wo er den Text der Handschr. S als Urtext ansieht) vom „geistlichen“ Tempel die Rede sein müsse, die Möglichkeit einer historischen Bezugnahme somit entfalle. – Diese Exegese zeigt eine erstaunliche Willkür im Umgang mit dem Text. Man wird zwar annehmen können, daß Barn. das Zitat in 16,3 in der Form anführt, in der es ihm überliefert wurde (siehe dazu R. A. Kraft, JBL 79, 1960, S. 337, Anm. 8, der hier überhaupt kein Zitat von Jes. 49,17 annimmt, sondern Bezugnahme auf „some kind of eschatological writing based on OT narratives about the rebuilding of Jerusalem and the temple“); doch läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, welchem besonderen Zweck dieser Text in der Vorlage des Barn. diene, sondern allenfalls, in welchem Sinne Barn. selbst ihn verstand. Und dieser spezifische Sinn läßt sich wiederum nur herausstellen, wenn man von der Denk- und Argumentationsweise des Barn. ausgeht. Es ist nämlich typisch für Barn., daß er seine „rechte Lehre“ in Antithese zur „falschen“ darstellt. Bei der Behandlung eines bestimmten Themas geht Barn. dann gern so vor, daß er zunächst die „falsche Lehre“ als düstere Folie entwickelt und auf diesem Hintergrund dann die „rechte Lehre“ in umso hellerem Licht erstrahlen läßt (siehe Barn. 2,4–8/9 f.; 3,1 f./3–5; [8,2/3–6]; 9,1–3/4–6 [umgekehrte Reihenfolge]; 11,2 f./4–11; 14,1–4a/4b–9; vgl. dazu Barn. 5,2). Entsprechend schildert er in 16,1–5 zunächst den „falschen Tempel“, in 16,6–10 sodann den „rechten“. Der „rechte Tempel“ ist für Barn. der Christ als Wohnung Gottes, während die Errichtung irgendwelcher Kultbauten als „Gotteswohnungen“ ihm als heidnischer Greuel gilt. Das legt er dar, indem er zunächst anhand eines Mischzitates aus Jes. 40,12 und 66,(2a).1 (= Act. 7,49 f.; vgl. Mt. 5,34 f.) nachweist, daß schon die frühere Errichtung des jüdischen Tempels ein „heidnischer“ Irrwahn und von Gott nicht gewollt war. Und dann bringt er in 16,3 ein Zitat in ihm überkommener Form, um daran zu demonstrieren, daß es stets ein heidnisches Unterfangen ist, solche Kultgebäude zu errichten; denn (16,4) zur Zeit

könne jedermann feststellen, wer die wirklichen Bauherren in Jerusalem seien: Die Römer, die wohl niemand für etwas anderes halten wird als für Heiden, bauen gegenwärtig den Tempel unter Heranziehung jüdischer Arbeitskräfte wieder auf. Und da die „Wiedererbauer“ laut Tradition (16, 3) mit den „Ersterbauern“ (qualitativ) identisch sind, ist der heidnische Charakter des alten Tempels erwiesen. Daß Gott selbst ein derartiges Unterfangen bereits in der Vergangenheit einmal zum Scheitern gebracht habe, weist Barn. dann in 16, 5 nach und stellt solch irrendem Bemühen in 16, 6–10 en bloc den „rechten Tempel“ gegenüber. Schon in 16, 3 f. einen Hinweis auf den „rechten Tempel“ sehen zu wollen, ist angesichts der Argumentationsweise des Barn. unmöglich. Selbst wenn Barn. also, wie P. meint, in 16, 3 ein Testimonium aufgegriffen haben sollte, das einer Sammlung von Belegstellen für den „geistlichen Tempel“ entstammt (was jedoch keineswegs erwiesen ist), hätte er es unabhängig von der Tendenz seiner Vorlage interpretiert. Man wird folglich entgegen der Meinung P.s mit H. Windisch in Barn. 16, 3 f. Bezugnahme auf eine bestimmte, historische Situation sehen müssen, die die Entstehung des Barn. mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Jahre 130–135 n. Chr. datiert.

Doch nun zur geographischen Einordnung des Barn. durch P. Meistens gilt in der Literatur Alexandria als die Heimat des Barn. Wenn P. nun den mutigen Schritt wagt, eine ganz andere Einordnung vorzuschlagen, dann tut er das aufgrund inhaltlicher Parallelen, die er zwischen den von Barn. aufgenommenen Traditionen einerseits und mehreren anderen frühchristlichen Schriften andererseits feststellt. Er fühlt sich dazu berechtigt, weil er auch eine weitgehende Übereinstimmung der Theologie des Barn. mit wesentlichen Teilen seiner Traditionen wahrzunehmen glaubt (vgl. oben S. 148). Doch sind mindestens drei schwere Bedenken gegen ein derartiges Vorgehen anzumelden.

Erstens dürfte eine derartige Behauptung überhaupt erst aufgestellt werden, wenn zuvor diejenigen Kapitel des Barn. einer gründlichen Exegese unterzogen worden wären, wo der Autor wahrscheinlich am selbständigsten formuliert, nämlich die Kapitel Barn. 1: 17 und 21. Diese Analyse liefert P. aber nicht.

Zweitens erscheint die Basis des von P. herangezogenen religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials als zu schmal für die Konstruktion, die er darauf errichtet. Rein statistisch läßt sich das feststellen durch einen Blick in sein Stellenregister S. 231–237 (das allerdings lückenhaft ist; z. B. fehlen die drei S. 173, Anm. 3 angeführten Belege); als störend empfindet man diese schmale Basis im ganzen Verlauf seiner Argumentation, die oft unsachgemäß einseitig gerade dasjenige Material heranzieht, das die eigene Interpretation stützt, anderes aber einfach beiseite läßt (vgl. auch oben S. 146).

Drittens dürfte man seit den Textfunden von Qumran und Nag Hamadi (die P. kennt; vgl. sein Register S. 234 und 236) einerseits nicht mehr so zuversichtlich, wie P. es tut, Ascensio Jesajae, Petrus-evangelium und Oden Salomos (um nur die wichtigsten der von ihm zum Beweis herangezogenen Schriften zu nennen) in ihrer heute vorliegenden Gestalt für Syrien (und dann auch noch für das immerhin recht weit östlich gelegene Edessa) reklamieren. Andererseits ist für Schriften wie die genannten in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine so große Verbreitung (wenn auch nur in wenigen Exemplaren) anzunehmen, daß Bezugnahme auf sie oder gar nur „geistige Verwandtschaft“ allgemeinsten Art keinesfalls sicherstellen, daß ihr Benutzer an ihrem Entstehungsort beheimatet gewesen sei.

Mit derart hypothetischen Voraussetzungen wie denen P.s wird man einem so komplizierten Überlieferungsstück wie dem Barn. eben einfach nicht gerecht. Trotz manch zutreffender Einzelbeobachtung wird man wegen methodischer Bedenken P.s Ergebnis weder akzeptieren können noch sich der Hoffnung hingeben dürfen, in Auseinandersetzung damit weiterzukommen. Auch P.s Ansicht über die geographische Heimat des Barn. ist nichts als eine interessante Meinung zur Sache. Der wirkliche Ursprungsort bleibt nach wie vor unbekannt.

Für Untersuchungen des Barn., die das gleiche Ziel verfolgen wie P.s Buch, könnte sich eine Auseinandersetzung mit W. Boussets Ansatz in seinem Buch „Jüd.-Christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom“ (Göttingen 1915) als fruchtbar erweisen, –

zumal auch P. wieder, und zwar sicher zu recht, den Unterricht als „Sitz im Leben“ eines Teils des im Barn. verarbeiteten Materials ansieht (z. B. S. 146.218). W. Bousset bedient sich in seinem Buch einer Methodik, deren Anwendung in modifizierter Form auf Barn. noch aussteht, mit den heute verfügbaren Mitteln aber sicher eine wesentliche Vertiefung unserer Kenntnis der von Barn. aufgenommenen Traditionen schaffen könnte.

W. Bousset hat bei der Untersuchung einiger Schriften des Philo Alexandrinus und des später am gleichen Ort wirkenden Clemens die traditionelle Alternative preisgegeben, derartige Werke einfach in Eigentum des Verfassers und von diesem übernommenes Fremdmaterial aufzuteilen. Ein differenzierteres Vorgehen erweist sich vielmehr als sachgemäß: Man muß zunächst einmal den allgemeinen Gedankengang des Autors herausstellen und zeigen, wo und wie er „fertige Größen“ darin aufgenommen hat. Solche zur Zeit der Abfassung eines Werkes bereits „fertige“ Größen können einzelne Begriffe, Formeln, Zitate, usw. sein, aber auch ganze Abhandlungen, die durch ihre innere Geschlossenheit und ihren exkursartigen Charakter auffallen, der mitunter wie eine Unterbrechung des Gedankenganges wirken kann. Und besteht nicht gerade Barn. weithin aus solchen „erratischen Blöcken“, die z. T. schon H. Windisch in ihrer Eigenständigkeit herausgestellt hat? Schon bei dieser Sondierung des Überlieferungsbestandes ist aber eine doppelte Gegenkontrolle notwendig: Erstens müssen die als ad-hoc-Formulierungen des Autors charakterisierten Rahmenpartien, Übergänge und eventuelle Zusätze auf ihre stilistische, terminologische und sachliche Einheitlichkeit hin überprüft werden, zweitens die herausgestellten „selbständigen Größen“ auf dasjenige Moment hin befragt werden, das dem Autor ihre Einordnung an bestimmten Punkten seines Gedankenganges nahelegte oder ermöglichte. Erst nach dieser Sicherung kann eine innere Analyse der „selbständigen Größen“ erfolgen, die zunächst formal deren jeweilige Eigenart aufzuzeigen hat, ggf. ihren inneren Aufbau feststellt und fragt, ob der Autor bei ihrer Übernahme in sein Werk vielleicht Änderungen daran vorgenommen hat, die sie für ihn am gegenwärtigen Ort passender werden ließen. Entscheidend ist – und das ist das wichtigste Anliegen W. Boussets –, daß man solche Stücke unter anderem unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob sie etwa vom gleichen Verfasser stammen wie das Gesamtwerk, – nur daß er sie eben bei anderer Gelegenheit und zu anderem Zweck einmal angefertigt hatte und sie jetzt aus seiner früheren Produktion übernimmt. Dabei ist wiederum mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Verfasser bereits früher einmal „Fremdmaterial“ überarbeitete (z. B. mit kommentierenden Zusätzen versah) und es nun mit weiteren Zusätzen in sein Werk aufnimmt, so daß einerseits inhaltlich eindeutig dem Verfasser zuzuweisende Stücke gar nicht als ad-hoc-Formulierungen angesehen zu werden brauchen, andererseits mit der Möglichkeit eines „doppelten Kommentars“ von ein und demselben Autor gerechnet werden muß. Ziel einer derartigen Untersuchung darf es allerdings nicht sein, möglichst viele Stücke eines Werkes als geistiges Eigentum des Endverfassers auszuweisen, sondern das stufenweise Wachstum des Endproduktes möglichst präzise herauszupräparieren. In der Synoptikerforschung z. B. ist die Anwendung einer ähnlich differenzierten Methodik längst selbstverständlich geworden und hat sich als erstaunlich fruchtbar erwiesen; der Barn. ist demgegenüber weithin fast noch „Neuland“.

Ein Beispiel mag verdeutlichen, worum es geht. P. stellt bei seiner Analyse von Barn. 9, 1–3 (S. 50–55) zu recht fest, der Autor habe hier eine Sammlung von Schriftstellen („un centon biblique“) verwertet, die um den Begriff „hören“ herum gebildet worden sei; dann aber betrachtet P. das letzte Zitat in 9, 1 (Jer. 4, 4 zitiert als *καὶ περιμήθητε, λέγει κύριος, τὰς καρδίας ὑμῶν*) als einen Fremdkörper in dieser Sammlung, der entweder zufällig (accidentel) hier hineingeraten oder von Barn. selbst eingefügt worden sei, um die Sammlung für den Zusammenhang (Thema: „Herzensbeschneidung“) verwertbar zu machen (S. 50 f.). So argumentiert P. In Wirklichkeit aber führt P. diese Sammlung hier an, gerade weil sie dieses Zitat enthält, und zwar in enger Verknüpfung mit dem vorhergehenden Zitat aus Jes. 33, 13. Barn. wird diese beiden Zitate (wohl ebenso wie der Hersteller dieser Sammlung) als eine Einheit an-

gesehen haben, deren Vorhandensein in der Sammlung wahrscheinlich so zu erklären ist, daß bereits der „Sammler“ hier sein Material aus einer Quelle geschöpft hat, in der beide Zitate (aus nicht mehr feststellbarem Grunde) aufeinanderfolgten, wie rein formal bereits die in der Sammlung singuläre Zitationsformel καὶ . . . λέγει κύριος (nicht einfaches καὶ, wie P. auf S. 50 meint) gegenüber dem stereotypen καὶ πάλιν λέγει zur Anführung der übrigen Zitate zeigt. – P. eliminiert also aus der Sammlung gerade das für Barn. selbst wichtigste Stück, was bei Anwendung der von Bousset entlehnten Methodik auf Barn. nicht hätte passieren können.

Will man schließlich die „geistige Heimat“ eines Werkes wie Barn. ermitteln, reicht es nicht aus, mehr oder weniger zufällig und stets lückenhaft erreichbares Material an Parallelstellen aus anderweitigem Schrifttum heranzuziehen. Vielmehr muß zunächst Begriffs- und Gedankenwelt der „Rahmenpartien“ und des Hauptgedankenganges untersucht und zur Basis weiterer Schlüsse gemacht werden. Die „selbständigen Größen“ sind dann je für sich auf ihre eigene Entstehungsgeschichte und die der in ihnen rezipierten Traditionen hin zu befragen, die dann erst auf Verwandtschaft untereinander hin zu untersuchen und schließlich zu Terminologie und Anschauungen des Autors in Beziehung zu setzen sind. Hier werden sich solche Arbeiten wie H. Kösters Untersuchung (siehe oben S. 143) und der mehrfach zitierte Aufsatz von R. A. Kraft (JBL 79, 1960, S. 336–350) als besonders brauchbar erweisen, die eine Spezialfrage aufgreifen und mit möglichst differenzierten Mitteln bearbeiten. Wie weit dann eines Tages eine genauere geographische Einordnung des Gesamtwerkes möglich sein wird, muß sich erweisen; je mehr Gesichtspunkte dabei berücksichtigt werden, umso zutreffender wird sie natürlich sein. Insbesondere wäre für Barn. zu wünschen, daß einmal eine Strukturanalyse der theologischen Termini in den dem Endverfasser zuzuweisenden Partien in Angriff genommen würde.

Die Feststellung, daß eine differenzierte Fragestellung notwendig ist als diejenige P.s, gilt schließlich ganz besonders für den Gegenstand, dem laut Buchtitel eigentlich das Werk P.s gewidmet sein sollte, für die Testimonien. Durch die Entdeckung der sog. Qumrantexte sind wir zum ersten Mal in der glücklichen Lage, eine *vorchristliche Testimoniensammlung im Original* zu besitzen (veröffentlicht von J. M. Allegro, JBL 75, 1956, S. 182–187 mit Abb. vor S. 174; siehe dazu P.s Buch S. 27 und vor allem J. A. Fitzmyer, 4Q Testimonia¹ and the NT, Theol. Studies 18, 1957, S. 513–537), so daß der vor allem von O. Michel (Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929, insbes. S. 52) und N. J. Hommes (Het Testimoniaboek, Amsterdam 1935) erhobene Einwand hinfällig geworden ist, man kenne keine vorchristlichen Testimoniensammlungen, es habe sie folglich höchstwahrscheinlich auch gar nicht gegeben und derartige Produkte seien eine spezifische Erfindung des Christentums. Aber außer der genannten Testimoniensammlung fand sich unter den Qumrantexten auch ein *Midrasch* (in der Edition als „Florilegium“ bezeichnet; Veröffentlichung: J. M. Allegro, Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim, JBL 77, 1958, S. 350–354; teilweise bereits vorher: JBL 75, 1956, S. 176 f.; vgl. P.s Buch S. 26 f.), der nicht (wie in der Literatur häufig behauptet wird) einen bestimmten Abschnitt des AT ausdeutet, sondern *thematisch* fortschreitend Bibelstellen unterschiedlicher Herkunft anführt und kurz interpretiert, andere Stellen wiederum als Belege für aufgestellte Behauptungen anführt und so einen bestimmten Gedankengang entwickelt (die „Selbstbezeichnung“ dieses Überlieferungsstückes als midraš im technischen Sinne findet sich dort Kol. 1, Zl. 14).

Aber nicht nur im Rahmen von Testimoniensammlungen und Midraschim wurden im Spätjudentum und frühen Christentum Schriftstellen unabhängig von ihrem ursprünglichen Kontext überliefert, sondern – wie längst bekannt – ebenfalls in Targumen und ähnlichen Textparaphrasen, weiterhin in sog. „Perlenketten“, als Mischzitate in mündlicher und schriftlicher Tradition, in Kommentaren, als Zitate in den verschiedenartigsten Schriften, im Rahmen liturgischen Gutes, usw. (diese verschiedenen Möglichkeiten samt ihren Kriterien arbeitet N. J. Hommes aaO. gründlich heraus). Angesichts dieser Vielfalt von Möglichkeiten wäre es bei einem Unternehmen wie P.s Untersuchung eigentlich unumgänglich gewesen, zunächst die formalen

Kriterien aller solcher Überlieferungsmöglichkeiten von Schriftstellen genau zu bestimmen und dann erst vorliegendes Überlieferungsmaterial daraufhin zu befragen, welche dieser Formen jeweils an einer bestimmten Stelle ihre Spuren hinterlassen haben könnte. Oft wird man nur einige Möglichkeiten ausschließen können und mehrere gleichberechtigt nebeneinander offenlassen müssen. Manchmal werden Parallelüberlieferungen in anderen Schriften präzisierende Schlüsse zulassen. Aber stets wird hier wie anderswo ein einmal gesehenes und nicht gelöstes Problem besser sein als eine vorschnelle, einseitige Entscheidung. So hat es wenig Sinn, etwa mit P. den Begriff „Testimonien“ so weit auszudehnen, daß er gleichzeitig den einfachen, beweisenden Schriftbeleg für eine aufgestellte Behauptung, eine Sammlung solcher Belege unter einem bestimmten Gesichtspunkt, weiterhin eine Sammlung von Schriftstellen zum Ausdruck eines gemeinsamen Gedankens ohne „Beweischarakter“ und schließlich einfach Stichwortreihenungen umfaßt. Und ebenso hat es wenig Sinn, allgemein von „midraschartigen Traditionen“ zu reden, diesem Begriff dann einerseits gewöhnliche Typologien zu subsummieren und andererseits nicht zu differenzieren zwischen solchen Midraschim, die einen bestimmten Schriftabschnitt interpretieren, und anderen, die ein bestimmtes Thema abhandeln. Leider hat P. solche formalen Untersuchungen größtenteils seinen Interessen am Inhalt des Barn. geopfert und demzufolge z. B. einer Abhandlung wie Barn. 10 nicht einmal ein eigenes Kapitel gewidmet (siehe S. 115 f), während gerade ein Vergleich dieses Abschnitts mit anderen „midraschartigen Traditionen“ in formaler Hinsicht reizvoll gewesen wäre.

Trotz dieser negativen Kritik des Buches von P. in formaler Hinsicht ist dem Verfasser zu danken für seine oft fleißige Sammel- und Vergleichsarbeit anlässlich der Interpretation einzelner Stellen des Barn., auf die man in Zukunft öfters wird zurückgreifen können. Wenn diese Seite der Arbeit P.s in den obigen Ausführungen nicht ihrer Brauchbarkeit entsprechend gewürdigt wurde, dann nur, um den Umfang der Rezension nicht noch größer werden zu lassen. Im übrigen haben ja auch die Mängel eines Buches ihre guten Seiten: Einmal gemachte und erkannte Fehler können nicht so leicht wieder vorkommen; die Auseinandersetzung mit ihnen aber führt oft auf den rechten Weg zum Ziel.

Heidelberg

H. Stegemann

Ernst Haenchen: Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 6). Berlin (Töpelmann) 1961. 76 S., brosch. DM 7.80.

Die etwa zu gleicher Zeit mit den Qumrantexten gefundenen koptisch-gnostischen Codices von Nag Hamâdi (rund 100 km nordwestlich von Luxor) haben mit Recht, sobald nur einiges davon zugänglich gemacht worden war, große Aufmerksamkeit erregt, am meisten das „Evangelium nach Thomas“, eine Logiensammlung von etwa 114 Herrensprüchen, die teils aus den kanonischen Evangelien, teils aus der altchristlichen Literatur, teils noch nicht bekannt waren.

Die Hauptfragen, die das neue Apokryphon aufgibt, sind etwa: das Verhältnis der synoptischen Überlieferung im Thomasevangelium zur kanonischen, der gnostische Hintergrund und die Ursprache des Textes.

Um beim letzten Punkt zu beginnen, man muß das Griechische mit Sicherheit als Ursprache annehmen. Mit Recht weist H. die Hypothese von G. Garitte zurück, daß die sogenannten Oxyrrhynchuslogien aus dem Koptischen ins Griechische übersetzt worden seien (S. 8 und Theol. Rundschau 27 [1961], S. 155–160, desgleichen A. Guillaumont, *Le Muséeon* 73 [1960], S. 325–333 und Ref. in: R. M. Grant-D. N. Freedman, *Geheime Worte Jesu. Das Thomasevangelium*. Frankfurt 1960, S. 185–190. Garitte's Aufsätze *Le Muséeon* 73 [1960], S. 151–172 und S. 335–349).

Was das Verhältnis der auch aus den synoptischen Evangelien bekannten Sprüche zu den kanonischen Texten betrifft, sind die Meinungen geteilt. J. Leipoldt (*Theol. Lit. Zeitung* 83 [1958], Sp. 496), H. Quecke (*Bijdragen* 21 [1960], S. 309) und vor allem C.-H. Hunzinger (*Theol. Lit. Zeitung* 85 [1960], Sp. 843–846) sind mit guten Gründen der Ansicht, das Thomas-Evangelium benütze unsere Synoptiker überhaupt

nicht, nicht nur seien alle Spuren der synoptischen Ordnung gründlichst getilgt, sondern vor allem ließen sich die Abweichungen vom synoptischen Wortlaut nicht einfach als absichtliche (der Gnosis dienstbare) Änderungen des ursprünglichen Wortlauts erklären, ja nicht selten erweise sich der Wortlaut im Thomas-Evangelium den Synoptikern gegenüber als ursprünglicher.

Hunzinger (a.a.O. Sp. 844) findet im Gleichnis vom großen Abendmahl (Lk 14, 16–24; Mt 22, 1–10; Thom. Ev. Log. 64) „ein schlechthin zwingendes Beispiel . . . Im Thom. Ev. fehlt nicht nur alles Rahmenwerk, wie es das Gleichnis bei Mt und Lk in je verschiedener Weise erhalten hat, sondern auch innerhalb des eigentlichen Corpus des Gleichnisses fehlen ausnahmslos die sehr zahlreichen und ganz verschiedenartigen Elemente, die die kritische Analyse der beiden synoptischen Fassungen als sekundär ermittelt hat; hier ist der Text des Thom. also sowohl Mt als auch Lk gegenüber überlegen und kann unmöglich von diesen abgeleitet werden. Daß auch die Thom.-Fassung ihrerseits einige sekundäre Züge aufweist (im Schlußsatz sowie bei der Ausgestaltung der Entschuldigungen), bezeugt nur die selbstverständliche Tatsache, daß auch die Tradition, aus der das Thom. schöpft, sekundären Abwandlungen ausgesetzt gewesen ist.“ Man kann natürlich alles von zwei Seiten betrachten. Die andere Seite, in unserem Fall zu Log. 64 kehrt H. (S. 56, Anm. 68) hervor: „Thomas hat kein Interesse an jenen Zügen, die Mt und Lk jeweils eintrugen, um ihre Deutung des Gleichnisses auf die Geschichte der Kirche und deren Mission herauszubringen. Weil er keinen solchen Zug übernahm, wirkt sein Text so ‚echt‘ im Sinne der historischen Kritik, die jene Züge als interpretierende Einfügungen erkannt hat.“ Man kann die Kurzform von Mt 11, 28–30 in Log. 90 als Mt gegenüber ursprünglicher ansehen (Ref. in Theol. Zeitschr. Basel 17 [1961], S. 99–106), aber man kann auch die kunstvollere matthäanische Textform als die ursprüngliche ansehen (H. S. 72; R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1961 [Bibliothèque Théologique, 171 S.], S. 105). Nach Grant (a.a.O. S. 170) „will Thomas die Einladung an Gnostiker ergehen lassen und nicht an solche, die mit der Welt beladen sind (er übergibt zweimal „Bürde“). Sein Akzent liegt nicht auf dem Joch Christi, sondern auf der Ruhe als Belohnung.“

Die Argumentation überzeugt nicht, weil sie für andere Kurzzitate so oder ähnlich auch zuträfe (Vers 30 fehlt „Bürde“ auch je einmal bei Clem. Alex. Strom. 5, 30, 3 [GCS 15, 345, 20 f.] und Afrahat 15, 8 [Patr. Syr. 1/1, 757]), andererseits aber Pseudothomas bei seiner Vorliebe für das „sich mühen“ (*bise* Log. 58 u. 107, vgl. 97) – ob das *κοπιᾶν* von der asketischen „Mühe“ zu verstehen ist? Vgl. K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, S. 218 ff., aber schon Philo, *De Cherubim* 41 [C. W. 1, 180, 10]; *migr. Abr.* 145 [C. W. 2, 296, 13 f.]; *mut. nom.* 254 [C. W. 3, 200, 21 ff.] und nicht zuletzt Epikt. 2, 14, 2) – kaum Vers 28 gerade die „Mühseligen“ unterdrückt hätte. Diese beiden Beispiele zeigen das Problem, daß nämlich dieselben Abweichungen gegenüber den kanonischen Texten von den einen für, von den anderen gegen die Unabhängigkeit des Thomas-Ev. von den Synoptikern ins Treffen geführt werden.

H. Montefiore vergleicht neuestens die Parabeln des Thomas-Ev. mit ihren synoptischen Parallelen (New Test. Stud. 7 [1961], S. 220–248) und stellt fest, daß die Textform des Thom.-Ev. häufig sekundär ist, besonders da, wo gnostisierende Tendenzen aufgewiesen werden können, während es wieder andere Abweichungen von den synoptischen Texten gibt, die sich leichter erklären lassen, wenn man annimmt, daß Pseudothomas von den Synoptikern unabhängige Quellen benützt hat. Das Problem ist also komplex genug, um noch lange die Forschung zu beschäftigen. R. Kasser (a.a.O.) hat ein sehr brauchbares Hilfsmittel dazu vorgelegt, indem er eine teilweise Rückübersetzung des Thom. Ev. ins Griechische, dazu einen kurzen Kommentar und am Schluß ein französisches Wortregister bietet. Auch wenn die griechische Textform Kassers manchmal holprig und sogar fehlerhaft ist (vgl. z. B. S. 104 f. Log. 87 [s. zur Konstruktion Plat. Leg. 831 c; Xen. Conv. 8, 19 u. Hipp. Ref. 6, 37, 6 f.] u. 90) und man den Eindruck gewinnt, daß die nicht ins Griechische übersetzten Partien in dieser Hinsicht zu hohe Anforderungen gestellt haben, so ist die Arbeit dennoch von größtem Wert, weil sie die koptischen Wörter an Hand der Konkordi-

danzan vor allem des sahidischen N.T.s meist doch mit erheblicher Sicherheit ins Griechische rücktransportiert und so der Forschung ein festeres Fundament gibt.

Die Herstellung der griechischen Vorlage des Thomasevangeliums einerseits und die Beibringung möglichst vieler Parallelen dazu andererseits scheint uns der beste Weg, die Vorgeschichte des Thom.Ev. zu klären; man wird sich dazu noch gründlich in der hellenistischen, patristischen und rabbinischen Literatur umsehen müssen (ein Beispiel für letztere: Log. 53 stimmt engstens zu einem Gespräch zwischen R. Aqiba und Tineius Rufus, wie ich anderswo zeige: *Bibl.Zeitschr.* 1962). Denn die Vorgeschichte des Thom.Ev. ist für uns wenigstens ebenso interessant wie die Interpretation desselben im Sinne des gnostischen Kompilators, da sie uns m. E. u. a. auch außersynoptisches Traditionsgut liefert.

Als ganzes freilich ist das Thom.Ev. für gnostische Auslegung zusammengestellt worden und in gnostischem Sinn auszulegen (wie ich in: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt 1959, S. 144 festgestellt habe). Das ist auch die Auffassung H.s., der nach einer kurzen Einleitung und einer selbständigen Übersetzung S. 34–74 einen solchen Kommentar vorlegt, indem er den „verborgenen“ Sinn der Logien aufzuspüren sucht. Dazu geht er methodisch völlig richtig von den Sprüchen aus, die unverhüllt das gnostische Antlitz tragen.

Es würde zu weit führen, diesen Kommentar hier zu resümieren. Besonders gelungen ist S. 70 f. der Bezug auf die korinthische Gnosis. So sehr wir also H. für diesen aus gnostischer Geisteshaltung heraus entwickelten Kommentar dankbar sein müssen, so überzeugt er uns nicht ganz, wenn er Pseudothomas die Kenntnis der kanonischen Evangelien zuspricht (S. 9 f.), oder (S. 10 f.) gegen Leipoldt und Cullmann die Benutzung von Spruchsammlungen strikt in Abrede stellt: „Die Gnosis war eine Frömmigkeit, die – wenigstens in ihrer reinen Gestalt – alles Heil in dem Wort enthalten sah, das dem Erwählten seine Verbundenheit mit dem Göttlichen und damit seine ewige Rettung zusagte. Wenn ein solcher Gnostiker die Evangelien las, dann wirkte jene gnostische Voraussetzung wie ein Sieb: die Wundergeschichten, die bei Mk, Mt und Lk einen breiten Raum einnehmen und auch bei Joh wichtig sind, fielen sozusagen von selbst aus (S. 11)“. Diese „Gnosis in ihrer reinen Gestalt“ scheint uns eine nicht minder unzulässige Vereinfachung zu sein als die Beschränkung des Kompilators auf die kanonische Überlieferung.

Abschließend möchten wir nur noch zur Vorsicht mahnen: es ist methodisch richtig, die Erklärung jedes einzelnen der Apokrypha von Nag Hamâdi aus sich selbst zu versuchen, ohne von bekannten gnostischen Systemen auszugehen, aber man muß sich dabei stets des weithin hypothetischen Charakters dieser Interpretationen bewußt bleiben. Zweifelsohne werden wir, sobald der größere Teil der Texte zugänglich gemacht sein wird, in vielem klarer sehen.

Nicht von vornherein ist also für jeden auffälligen Satz eine extrem gnostische Auslegung zu veranschlagen. Z. B. wissen wir noch aus Augustin, *civ.* 22, 17, daß man sich auf Grund von Röm 8, 29 und Eph 4, 13 vorgestellt hat, daß bei der Auferstehung das weibliche in das männliche Geschlecht verwandelt würde (Augustin selbst entscheidet sich für die Meinung anderer, die beide Geschlechter an der Auferstehung teilhaben lassen wollen), vgl. z. B. Tertullian, *De cult. fem.* 1, 2, 5: *idem sexus qui et viris* und u. a. Gregor von Nyssa, *Über die Zurüstung des Menschen* 16 und 22 (PG 44, 181–185. 204 f.). Man wird also nicht sofort zu Log. 114 entlegene Spekulationen heranziehen müssen (vgl. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Freiburg 1959, S. 215 und H.-J. Schoeps, *ZNW* 51 [1960], S. 7–10. – Der Vorstellung der Mannwerdung dürfte übrigens Jer 31, 22 zugrundeliegen, vgl. meine *Misz.* New Test. Stud. 8 [1961], S. 56–58).

André Benoît: *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (= *Études d'histoire et de philosophie religieuses* 52). Paris (Presses Universitaires de France) 1960. VIII, 275 S., brosch. NF 14.-.

Während die philologische Arbeit am Hauptwerk des Irenäus nach wie vor unabgeschlossen ist, ruht die Beschäftigung mit der Theologie des Kirchenvaters nicht. In ihren Dienst stellt sich auch das vorliegende Werk, das sich in methodisch klar begründeter Zurückhaltung darauf beschränkt, die Einleitungsfragen zu einer vom Verf. selbst in Aussicht genommenen Darstellung der Theologie des Irenäus zu klären. B. gibt sich Rechenschaft über seine Aufgabe anhand eines kritischen Forschungsberichtes, der, ergänzt durch grundsätzliche methodologische Erwägungen, den Gegenstand des ersten Kapitels (S. 9–44) bildet. In die Ablehnung der älteren Versuche, die Theologie des Irenäus im Rahmen des herkömmlichen dogmatischen Lehrschemas zu erfassen, wird jeder moderne Historiker ohne Zweifel einstimmen. Doch schon angesichts der sie ablösenden Quellenanalyse wird sich der Standpunkt des Verf. nicht unwidersprochen durchsetzen. Denn B. läßt sich hier gar nicht auf eine sachliche Überprüfung der Loofs'schen Analysen ein, wie sie zuletzt M. Widmann (Irenäus und seine theologischen Väter, *ZThK* 54, 1957, 156–173) unternommen hat, sondern begründet nach einem ausführlichen Referat ihrer Ergebnisse seine Distanzierung von der Quellenforschung lediglich mit methodischen Argumenten (34 f.), wobei er ihr immerhin als vorbereitender Arbeit Wert und Notwendigkeit bescheinigt. Hier ist der mit Äußerungen moderner französischer Geschichtsdenker wie Marc Bloch und H. I. Marrou (vgl. z. B. 35 Anm. 1) belegte neuere Geschichtsbegriff im Spiel, der statt anonymer Traditionen und Traditionsströme den Menschen ins Zentrum der Betrachtung rückt. So möchte denn auch B. selbst nach dem Menschen Irenäus und seiner persönlichen Leistung fragen, nicht nach dem gedanklichen Material, das er verarbeitet, sondern nach der für ihn charakteristischen Weise seiner Verarbeitung. B.s Leidenschaft ist die Synthese, die er in der Irenäusforschung noch am ehesten von A. Houssiau (*La christologie de S. Irénée* 1955) vorbereitet findet, insofern dieser von der formgeschichtlichen Arbeit am NT die Frage nach dem „Sitz im Leben“ für die theologischen Überlieferungen bei Irenäus aufgenommen hat. B. verwendet stattdessen den Begriff des „Kontextes“ und widmet demzufolge seine hier vorgelegte Untersuchung dem Kontext der irenäischen Theologie. Der erste Teil des Buches gilt dem persönlichen Kontext, d. h. der Biographie und speziell der Vorbildung des Irenäus, wobei am ausführlichsten sein Verhältnis zum Alten und Neuen Testament behandelt wird. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Kontext des irenäischen Schrifttums, d. h. mit Zweck, Gliederung und Hauptthemen der fünf Bücher *Adversus Haereses* und der *Epideixis*. Für alle Abschnitte ist die in einer umfangreichen Bibliographie (257–262) notierte Spezialliteratur mit großer Sorgfalt aufgearbeitet. Wo entsprechende Vorarbeiten nicht zur Verfügung stehen, hat B. selbst sie mit derselben Sorgfalt geleistet. Er hat damit ein zuverlässiges Kompendium als Grundlage für alle weitere Beschäftigung mit Irenäus und seiner Theologie geschaffen.

Nur für die biographischen Details, die man sich gerade angesichts der von B. später (251) beklagten Dürftigkeit unserer Information ausführlicher dargestellt wünschte, bleibt man unter allen Umständen auf ältere Publikationen angewiesen. Schon die politische und kirchliche Umwelt ist auf drei Seiten (47–49) allzu skizzenhaft nachgezeichnet und die Angabe der Werkteile des Irenäus in diesem Zusammenhang ungünstig untergebracht. Auch im Hinblick auf die persönlichen Verhältnisse des Irenäus, denen weitere drei Seiten (49–52) gewidmet sind, bleiben wichtige Fragen unerörtert. Denn wenn Irenäus auch hier mit vollem Recht als ein Mann der Kirche dargestellt wird – woraus B. später für die Analyse seines Werkes wichtige Konsequenzen ziehen kann – und wenn Irenäus sich dadurch von anderen führenden Theologen seiner Zeit unterscheidet, die ja alle mehr oder weniger der Schule verpflichtet sind, so wäre doch einmal die Frage zu stellen, ob sich das nicht daraus erklärt, daß er im Gegensatz zu ihnen, die Konvertiten waren, seinerseits bereits von Hause aus Christ war. Bezeichnenderweise trägt ja die bei B. (52–55) angeschlossene Erörterung des kirchlichen Milieus in Lyon, der Stätte seines bischöflichen Wirkens, für das Verständnis des Irenäus kaum etwas aus. Wenn man aber seine eigene

Aussage ernst nimmt, daß er „noch als Knabe“ (ep. ad Florin., Eus. h. e. V 20, 5), „in der ersten Jugend“ (adv. haer. III 3, 4 = II 12 Harv.) den Polykarp gehört habe, so wird nichts anderes übrig bleiben, als ihn schon im frühen Alter als Glied der christlichen Gemeinde anzusehen. Zugleich wäre dann ein hinreichender Grund dafür gegeben, daß die rhetorische und philosophische Bildung des Irenäus (55–73; vgl. dazu weiter W. R. Schoedel, *Philosophy and Rhetoric in the Adv. haer. of Irenaeus*, Vig. chr. 13, 1959, 22–32) sich in sehr bescheidenen Grenzen hält. Darüber hinaus muß man ein generelles Vorurteil gegenüber Dichtung und Philosophie darin sehen, daß Irenäus meint, die gnostischen Lehren durch den bloßen Nachweis der Abhängigkeit von ihnen erledigen zu können (dazu 63 f. 65 f.). Dieses Verfahren, das ja dann bei Hippolyt konsequent ausgebildet ist, läßt sich gewiß nicht von Justin oder Theophilus her erklären, wie B. (66 Anm. 1) für möglich hält; denn es zeugt von einer den Apologeten geradezu entgegengesetzten Einschätzung der heidnischen Geistigkeit. Ist aber Irenäus bereits in christlicher Umwelt aufgewachsen, ohne durch seinen Bildungsgang die geistige Kultur seiner Zeit unvoreingenommen kennengelernt zu haben, so wäre diese Haltung am einfachsten erklärt. Interessant ist, daß sich selbst bei diesem Stand der Dinge neben der Abwertung der Philosophie im Allgemeinen gelegentlich auch bei Irenäus eine positive Ausnahme für Platon findet (adv. haer. III 25, 5 = II 135 f. Harv., dazu B. 69 ff.).

Im Zusammenhang mit der Bildung des Irenäus untersucht B. ferner seine Bibelkenntnis (74–147). Es ist einer der wichtigsten Abschnitte aus seinem Buch. Hinsichtlich des Alten Testaments bestätigt B. in eingehender Untersuchung die Auffassung, daß Irenäus von Testimoniensammlungen abhängig ist. Beim neutestamentlichen Schrifttum berücksichtigt er die Tatsache, daß der Kanon zur Zeit des Irenäus erst im Entstehen ist, und behandelt deshalb seine einzelnen Teile gesondert. Diese Entscheidung zeugt von der historischen Gewissenhaftigkeit, welche die ganze Arbeit von B. prägt. Die Fragestellung ist hier geradezu darauf ausgerichtet, inwiefern Irenäus zum Zeugen der Kanongeschichte wird. Freilich erfordert das in gewissem Sinn eine Überschreitung des dispositionellen Rahmens, denn es muß nun zugleich der Schriftbegriff des Irenäus und das Problem der Normativität und Einheit der Schrift, etwa angesichts des Vierevangelienkanons, erörtert werden. Damit aber ist bereits ein Grundproblem der Theologie des Irenäus aufgegriffen, während es sich hier nur um die vorbereitende Klärung seiner Schriftkenntnis handeln sollte.

Wenn jedoch B. dann die Ausführungen über den „persönlichen Kontext“ des Irenäus mit einem Blick auf die ebenfalls als „Schrift“ eingeführten Zitate aus den Apostolischen Vätern abschließt (146 f.), so bleibt andererseits einer der für diesen Zusammenhang wichtigsten Teilbereiche völlig außer Betracht, nämlich der unmittelbare theologiegeschichtliche Hintergrund seiner Werke. Es genügt nicht, wie B. dazu bemerkt, im Rahmen des Forschungsberichts über den mit Loofs erreichten Stand der Quellenanalyse von Adv. haer. referiert zu haben (147). Von der Biographie des Irenäus her ist eine Erörterung seines Verhältnisses zu Polykarp zu fordern, selbst wenn sie zu dem Ergebnis führen muß, daß sich hier keine weitreichenden Feststellungen machen lassen. Die von M. Widmann (ZThK 54, 1957, 166) aufgeworfene Frage, ob hinter den von Bousset in adv. haer. V 25–36 erkannten eschatologischen Traktaten vielleicht ein Werk des Meliton von Sardes steht, darf nicht nur im Vorübergehen mit dem Hinweis erledigt werden, daß die Zuweisung an Papias wahrscheinlicher sei (195 f.). Auch die von Campenhausen (Griechische Kirchenväter 1955, S. 25) aufgenommene Frage nach der Stellung des Irenäus zum Montanismus sollte nicht unberücksichtigt bleiben. B. beschäftigt sich ferner nur bei Gelegenheit mit dem Verhältnis des Irenäus zur Gnosis, das Sagnard (La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée 1947) umfassend untersucht hat, und es ist deshalb gewiß kein Zufall, daß dieses für die Irenäusforschung grundlegende Werk nur im Vorwort (4) rühmend erwähnt, in dem Forschungsbericht aber übergangen wird. So bleibt B. hinter seiner eigenen Forderung zurück, daß die Theologie des Irenäus aus ihrem Kontext verständlich gemacht werden müsse, wenn er gerade den theologiegeschichtlichen Kontext ausklammert. Das mag angesichts der von Loofs heraufbeschworenen Kompliziertheit der Sachlage begreiflich erscheinen. Aber mit einer,

wenn auch methodisch begründeten Hintanstellung dieses ganzen Bereichs wird man bei dem einmal gegebenen Stand der Irenäusforschung der Aufgabe einer Interpretation seiner Theologie nicht gerecht werden können.

Liegt hierin ein gewisser Mangel des ersten Teils der vorgelegten Untersuchungen, so wird man die im zweiten Teil unternommene Analyse des literarischen Kontextes umso dankbarer aufnehmen. Zum ersten Mal wird hier (154–196) eine detaillierte Gliederung aller fünf Bücher *adv. haer.* vorgeführt. Das Ergebnis ist einmal der Nachweis, daß die Komposition von Buch II derjenigen von Buch I parallel läuft. Zum anderen zeigt sich, daß auch in den Büchern III–V ein fester Plan befolgt ist, wenn hier auch durch den Einbau der schon von Bousset nachgewiesenen Quellenstücke die Anordnung des Stoffes schwerer überschaubar geworden ist. Dennoch gliedert sich die in diesen Büchern vorgetragene Beweisführung gegen die Gnostiker aufgrund der Schrift einleuchtend nach der Reihenfolge der Beweise aus dem Alten Testament (Buch III), den Herrenworten (Buch IV) und den apostolischen Zeugnissen (Buch V). So steht die Einheitlichkeit der Anlage in einer gewissen Spannung zur Mannigfaltigkeit der Ausführung, die durch die Aufnahme verschiedener Quellen bedingt ist.

Daraus leitet B. wichtige Folgerungen für die Methode der Irenäusforschung ab (199 f.). Einerseits darf man die von Irenäus vorgetragenen Gedanken nicht unbezogen als eine Einheit behandeln, und andererseits ergibt sich die Frage, ob man bei ihrer Darstellung von den verarbeiteten Quellen oder von den Leitgedanken ausgehen soll, nach denen Irenäus sein Werk aufgebaut hat. Die ersten beiden Verfahrensweisen hatte B. bereits in seinem einleitenden Forschungsbericht als unzureichend bezeichnet. Aufgrund der Inhaltsanalyse von *Adv. haer.* erscheint seine eigene Entscheidung für den letzten der drei genannten Wege noch einmal sachlich gerechtfertigt. Denn in dem Plan, nach welchem Irenäus das von ihm verarbeitete Material angeordnet hat, muß sich seine eigene Leistung am ehesten erfassen lassen.

So folgt nun konsequent die Darstellung der Hauptthemen von *Adv. haer.* (202 bis 233). Zunächst ergibt sich schon aus dem Zweck des Werkes die Frage nach den Kriterien der Wahrheit (Vernunft, Schrift, Tradition) als grundlegend für die Theologie des Irenäus. Abgesehen davon stellt B. als dasjenige Thema, das bei der Lektüre von *Adv. haer.* am stärksten hervortritt, das der Einheit fest (203 f.). Es erscheint besonders im Blick auf den einen Gott und den einen Christus, aber auch in anderen Zusammenhängen, wie eine Übersicht über die einschlägigen Stellen (204) zeigt. B. leitet dieses Thema dann in einer eingehenden Untersuchung der Bekenntnisformeln bei Irenäus (208 ff.) aus diesen ab und macht damit die früher gegebene Charakteristik des Irenäus als eines Mannes der Kirche unmittelbar für die Interpretation seiner Theologie fruchtbar. Da weiterhin auch die kirchliche Tradition als Einheit aufgefaßt ist, erklärt sich von diesem Ansatz her schließlich die Art und Weise, in der Irenäus seine Quellen als Zeugnisse dieser Einheit unverändert aufnimmt und ihnen seine eigenen Gedanken ohne besondere Hervorhebung ihrer Originalität anreicht (217 bis 219).

An zweiter Stelle (219–227) behandelt B. das Thema der Ökonomie, das er wiederum aus den Bekenntnisformeln ableiten zu können glaubt, da dieser Begriff verschiedentlich in ihnen erscheint. Und wiederum verbindet er damit eine Feststellung über die Verarbeitung der Quellen in *Adv. haer.*: Irenäus stellt sie bei aller theologischen Divergenz im Einzelnen unausgeglichen nebeneinander, da jede von ihnen die Ökonomie nach einem besonderen Aspekt zeigt, und erzeugt so einen Reflex von deren Universalität (225). So gilt für B. auch der Gedanke der Rekapitulation nicht als ein selbständiges Thema, sondern lediglich als ein Aspekt des Ökonomiegedankens. Die Vorstellung von der Erziehung des Menschengeschlechts dagegen ist auf bestimmte Quellenstücke eingegrenzt und deshalb ebenfalls nicht als selbständiges Thema der Theologie des Irenäus anzusehen. So kann B. zusammenfassend in den Gedanken von dem einen Gott, dem einen Christus und der einen Ökonomie die dominierenden Ideen des Irenäus erblicken (224, vgl. 225). Man sieht, daß hierbei das Motiv der Einheit übergreifende Bedeutung hat, und man muß in diesem Sinn doch wohl differenzieren, wenn es später heißt, daß Irenäus als Theologe der Einheit,

als Theologe der Geschichte und als Theologe der Rekapitulation erscheint (227).

Freilich vermißt man nun auch hier die Frage nach dem theologiegeschichtlichen Kontext dieser irenäischen Hauptthemen. Sie ist durch die Herleitung aus dem Bekenntnis der Gemeinde nicht einfach erledigt. Und sie ist umso notwendiger zu stellen, als hier doch schon im Rahmen der Einführung in die Theologie des Irenäus wesentliche Vorentscheidungen über das Ganze dieser Theologie gefällt sind. Es ist ja nicht gleichgültig, ob man den Einheitsgedanken als das übergeordnete und leitende Motiv des Irenäus ansieht oder ob man ihn dem Ökonomiebegriff unterordnet und diesen als die Grundidee auffaßt, wie es bei Widmann und A. Bengsch (Heilsgeschichte und Heilswissen – Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses“ des hl. Irenäus v. Lyon, Leipzig 1957) geschieht. Das eine Mal wäre die Theologie des Irenäus primär vom monotheistischen Ansatz her zu verstehen, im anderen Fall wäre das soteriologische Interesse und damit im Wesentlichen der christologische Ansatz das bestimmende Moment, das dann unter Aufnahme des Einheitsmotivs expliziert würde. Eine Entscheidung darüber kann man jedenfalls nicht einfach aufgrund der Beobachtung fällen, daß das Einheitsmotiv quantitativ überwiegt, denn damit braucht ja über sein inneres Gewicht für die theologische Gesamtkonzeption des Irenäus noch gar nichts ausgesagt zu sein. Vielmehr kann man hier auf den Versuch einer genaueren Einordnung des Irenäus in seinen theologiegeschichtlichen Kontext nicht verzichten, zumal ja die Feststellung, daß das eine oder andere Motiv in seinem Denken herrschend sei, noch nichts über dessen Originalität besagt.

Hier gewinnt nun auch eine Untersuchung der übrigen literarischen Hinterlassenschaft des Irenäus ihre Bedeutung. B. beschränkt sie auf die Epideixis (233–250) und stellt dabei alles auf die Gemeinsamkeit beider Werke ab. Das Gesamtbild würde sich wohl noch differenzieren, wenn man die vorhandenen Fragmente in die Untersuchung einbezüge. Das Wesentliche aber wird man von der Darstellung der irenäischen Theologie selbst zu erwarten haben, an der sich die Ergebnisse dieser Einführung bewähren müssen. Man wünscht sich deshalb ein baldiges Erscheinen dieses zweiten Werkes, von dem man sich angesichts der Exaktheit des ersten viel versprechen darf. Es ist ja nur zu begrüßen, daß sich wieder einmal ein methodisch geschulter Historiker an diesen theologiegeschichtlich so wichtigen Stoff wagt.

Tübingen

M. Elze

Jacques Moreau: Die Christenverfolgung im römischen Reich.
(= Aus der Welt der Religion, NF 2). Berlin (Töpelmann) 1961. 119 S., brosch.
DM 12.–.

Das vorliegende Heft enthält die letzte Arbeit des im vergangenen Herbst bei einem Flugzeugunglück jäh ums Leben gekommenen Althistorikers, dem die treffliche kommentierte Ausgabe des Verfolgerbuches des Laktanz und mehrere wertvolle Beiträge zur alten Kirchengeschichte verdankt werden. Es handelt sich um die erweiterte deutsche Fassung des im Jahre 1956 erschienenen Buches: *La persécution du christianisme dans l'empire romain*. Für einen weiteren Leserkreis geschrieben, unterrichtet es über die gemeinhin unter den Begriff „Verfolgung“ gestellte rechtliche und gesellschaftliche Lage der Christen der vorkonstantinischen Zeit. Das Thema ist in sechs Abschnitten behandelt: Zum Problem der Methode, Die Religionspolitik Roms vor dem Aufkommen des Christentums, Die Verfolgungen von ihrem Beginn bis zu Commodus, Das juristische Problem, Die Verfolgung im 3. Jahrhundert, Die diokletianische Verfolgung und der Sieg Constantins. Knappe Fußnoten verweisen auf Quellen und Darstellungen. Der Verfasser legt nicht neue Forschung vor, sondern hat sich die Aufgabe gestellt, einen orientierenden Überblick zu geben, vulgäre Irrtümer zu berichtigen und durch zutreffende geschichtliche Erkenntnis zu ersetzen. Als Schüler Henri Grégoires liegt ihm daran, sich von eingebürgerten Vorurteilen frei zu halten und den Standpunkt des gewissenhaften Beobachters einzunehmen, der möglichst unparteiisch die Haltung beider Seiten betrachtet und würdigt. Die Darstellung ist klar und gewandt. Vor allem die Abschnitte, die sich mit der Haltung des römischen Staates befassen und sie in den

Rahmen der allgemeinen römischen Religionspolitik stellen, sind ausgezeichnet gelungen und gerade dem Theologen nützlich zu lesen, damit er das Vorurteil vermeidet, als könne man einfach von „Verfolgern“ reden, die sich aus Verstockung und angeborener Bosheit dem Christentum widersetzen. In der eindrucklichen Vorführung der Gründe für das jeweilige Verhalten des Staates bis zur konstantinischen Wende scheint mir der besondere pädagogische Wert der Arbeit zu liegen. Unnötig zu betonen, daß der Verfasser wohlunterrichtet ist; in einigen Punkten muß freilich Widerspruch erhoben werden: so, wenn die Maßnahmen unter Domitian durch künstlich anmutende Überlegungen bagatellisiert werden (39 f.) oder wenn Philippus Arabs als „in seinem Herzen“ christlich gesinnter Kaiser vorgestellt wird (83) und wenn schließlich auch die Rolle des Licinius etwas überschätzt ist. Hier und in anderen Fällen ist der Einfluß von Aufstellungen Grégoires unverkennbar, aber es ist interessant zu sehen, wie abgeschwächt diese bei Moreau wiedergegeben sind und wie oft er seinem großen Lehrer – m. E. zu Recht – nicht gefolgt ist. Die Darstellung der anderen Seite, der Kirche, ist, scheint mir, nicht in gleicher Weise gelungen; mancher wesentliche Gesichtspunkt ist nicht zu seinem Recht gekommen, so daß die Charakterisierung etwa der Märtyrerfrömmigkeit nicht zureichend wirkt. Der Leser sollte sich also dessen bewußt sein, daß der Verfasser in erster Linie die Stellung des Staates zum Christentum ins Auge faßt und ihm diese verständlich machen will. Dann wird er die Schrift mit Gewinn lesen. Es ist schmerzlich zu wissen, daß es Jacques Moreaus letztes Buch ist.¹

Tübingen

H. D. Altendorf

Mittelalter

Paul Lehmann: *Erforschung des Mittelalters*. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Stuttgart (Hiersemann). Band III (1960). II, 309 S., 2 Taf. geb. DM 54.–. Band IV (1961). II, 412 S., DM 78.–.

Den beiden ersten Bänden der Gesammelten Aufsätze von Paul Lehmann sind ein dritter und vierter Band schnell gefolgt, und ein fünfter Band ist in Aussicht gestellt, der – das wäre zu wünschen – die Fortsetzung der nur bis 1941 reichenden Bibliographie (Bd. I S. 381–390) der Schriften des Verf. bringen sollte. Angesichts der reichen Fülle des Dargebotenen und des weiten Umfanges der Interessen des Verf. glaubt der Benutzer wiederum den Lesern am besten zu dienen, wenn er sich im wesentlichen auf die Wiedergabe der Titel der in den beiden Bänden neu gedruckten Arbeiten beschränkt. Band III enthält: Blätter, Seiten, Spalten, Zeilen; Figurale Schriftflächen; Büchersammlung und Bücherschenkungen Karls des Großen; Die Bibliothek des Klosters Amorbach; Verschollene und wiedergefundene Reste der Klosterbibliothek von Weissenau; Bücherliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern; Von Quellen und Autoritäten irisch-lateinischer Texte; Deutschland und die mittelalterliche Überlieferung der Antike; The Benedictine Order and the Transmission of the Literature of Ancient Rome in the Middle Ages; Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Schrift; Zu Hrabanus geistiger Bedeutung; Die heilige Einfalt; Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts; Haushaltsaufzeichnungen und Handschriften eines Münchner Arztes aus dem 15. Jahrhundert. Band IV: Einzelheiten und Eigenheiten des Schrift- und Buchwesens; Enim und Autem in mittelalterlichen lateinischen Handschriften;

¹ Es sei bemerkt, daß die Ausführungen an nicht ganz wenigen Stellen im einzelnen Irriges oder zumindest Ungewisses enthalten; man wird verstehen, daß ich von der Notierung der monita absehe.

Die mittelalterliche Bibliothek der Reichenau; Handschriften aus Kloster Weissenau in Prag und Berlin; Handschriften und Handschriftenbruchstücke des 8.–15. Jahrhunderts in Esztergom; Besitzervermerke mittelalterlicher Handschriften; Nachrichten und Gerüchte von der Überlieferung der *libri sex Ciceronis* „De re publica“; Aus dem Leben, dem Briefwechsel und der Büchersammlung eines Helfers der Philologen; Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter; Dicta Pirminii; Ein neuentdecktes Werk eines angelsächsischen Grammatikers vorkarolingischer Zeit; Alte Vorläufer des Gesamtkatalogs; Sonderbare Heilige; Aus dem Rapularius des Henricus Token; Aus der „Vorratskammer“ des Chronisten Dietrich Engelhus; Der Schriftstellerkatalog des Arnold Gheylhoven von Rotterdam; Staindel-Funde; Zur Überlieferung von Bernward und Benno; Ein Mirakelbuch des Zisterzienserordens; Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts; Mittellateinische Verse in *Distinctiones monasticae et morales* vom Anfang des 13. Jahrhunderts; Dr. Johannes Tröster, ein humanistisch-gesinnter Wohltäter bayerischer Büchersammlungen; Geisteswissenschaftliche Gemeinschafts- und Kollektivunternehmen in der geschichtlichen Entwicklung. – Viele dieser Aufsätze enthalten gewisse Ergänzungen, Nachträge, Berichtigungen. Zu vermerken ist auch die Kombination je zweier Aufsätze über das gleiche Thema (III, 247 ff. und IV, 148 ff.). Leider finden sich nicht selten Druckfehler, welche die ohnehin nicht ganz leichte Lektüre unnötig erschweren. Nur zwei Beispiele: in Band III ist S. 247 Anm. 1 die ganz in die Irre führende Seitenzahl 287 in 278 zu verbessern, der kritische Apparat und die Erläuterungen zu dem Text auf S. 248–257 sind vielfach durcheinander geraten (bes. schlimm auf S. 250), die Anm. zu Zeile 23 ist zweimal gedruckt. In Band IV sind S. 217 ff. umfangreiche Auszüge aus dem Schriftstellerkatalog des A. Gheylhoven wiedergegeben. Die zahlreichen zu Konjekturen herausfordernden Verstöße gegen Orthographie und Grammatik sind schon in der Erstveröffentlichung – sicher aus guten Gründen – unverbessert gelassen und nur selten durch ein (!) bezeichnet. Das hat offenbar die Aufmerksamkeit des Korrektors des Neudrucks besonders beeinträchtigt, sodaß er stehen ließ S. 218 Z. 26 *misericorsiter* st. *misericorditer*, das fehlende *quod* vor *dicitur* in Z. 42 nicht vermifste und so fort: S. 219 Z. 6 *poetri* st. *poetrie*, S. 223 Z. 41 *ispum* st. *ipsum*, S. 224 Z. 27 *seu* st. *sue*, S. 225 Z. 11, 8 st. 7, Z. 13, 21 st. 19, Z. 14 *Chronika* st. *Chronica*, Z. 30 *ntate* st. *etate*, Z. 38 *temporis* st. *temporibus*, S. 228 Z. 21 *un* st. *in*, Z. 26 *bus* st. *bis*, S. 230 Z. 8 *der* st. *er*, Anm. 23 ! st. *der*, S. 231 Z. 7 *molestere* st. *molest*, Z. 31 *quouque* st. *quousque*, Z. 40 *ducit* st. *duxit* und hinter *sepultus* ein Komma statt eines Punktes, S. 232 Z. 3 *requiscat* st. *requiescat*, Z. 31 *Grabmahl* st. *Grabmal*. – Ausführliche Register erschließen den reichen Inhalt der beiden Bände, für die wir dem Verleger und Verfasser Dank schulden.

Berlin

R. Elze

Martin Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jh.; XIII, 354 S. II. Band: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jh.; XIII, 586 S. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. 1909/11. Basel-Stuttgart (Benno Schwabe) 1961. Geb. DM 55.–.

„Die Geschichte der scholastischen Methode“ hat vor mehr als 50 Jahren den Ruhm Gr.s als eines bahnbrechenden Erforschers der mittelalterlichen Philosophie und Theologie begründet. Nachdem das Werk längst vergriffen war, brachte die Wissenschaftliche Buchgesellschaft in Darmstadt im Jahre 1956 in Verbindung mit dem Akademie-Verlag in Berlin einen photomechanischen Nachdruck heraus, der in kürzester Zeit vergriffen war. Im Jahre 1957 folgte eine zweite Auflage, die wieder vergriffen ist. Im vergangenen Jahr (1961) gab nun die Wissenschaftliche Buchgesellschaft in Verbindung mit dem Benno Schwabe-Verlag einen dritten Nachdruck des Werkes heraus

– ein Zeichen dafür, daß es immer noch Aktualität besitzt. Gr. zeichnet in den beiden Bänden das Werden der scholastischen Methode, d. h. der für das mittelalterliche Denken charakteristischen harmonischen Verbindung von auctoritas und ratio, von Glaube und Wissen, und ihrer konkreten Gestaltung in der Art und Weise des wissenschaftlichen Lehrens und Arbeitens, von den Anfängen in der Patristik, besonders bei Augustinus, über Boethius, die karolingische Renaissance, die Vorscholastik (11. Jh.) und die Frühscholastik (12. Jh.) bis an die Schwelle der Hochscholastik (13. Jh.). Der geplante dritte Band, der der Hochscholastik gewidmet sein sollte, kam nicht mehr zur Ausführung, weil die Untersuchungen über das Eindringen des Aristotelismus in die Scholastik zu Beginn des 13. Jh., das im dritten Band zur Darstellung kommen sollte, das Interesse des Forschers so in Anspruch nahmen, daß er den ursprünglichen Plan zurückstellte. Der Schwerpunkt der Arbeit Gr.s liegt im zweiten Band, der das für die Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens so bedeutungsvolle 12. und beginnende 13. Jh. behandelt, die sogenannte Frühscholastik, die mit der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux beginnt, in Peter Abaelard, Hugo von St. Viktor, Robert von Melun, Petrus Lombardus, Gilbert von Poitiers hervorragende Vertreter findet, die in ihren Schulen noch lange nachwirkten, und mit einer großen Reihe bedeutender Pariser Summisten abschließt.

Um ein wirklichkeitsgetreues Bild der Entwicklung zu zeichnen, war Gr., angeregt durch das Vorbild H. Denifles und Fr. Ehrles und durch persönlichen Umgang mit ihnen, darauf bedacht, auch ungedrucktes Quellenmaterial in weitem Umfang heranzuziehen, besonders im zweiten Band. Auf diese Weise wurde seine Geschichte der scholastischen Methode zu einer nahezu vollständigen Geschichte der philosophischen und theologischen Literatur der behandelten Epoche. Die Ergebnisse der vorausgehenden Forschung wurden sorgfältig gesammelt, zusammengefaßt, kritisch gewürdigt und mit vielen neuen Erkenntnissen bereichert. In literarhistorischen Einzeluntersuchungen wurden Echtheitsfragen besprochen und mit Hilfe neuen handschriftlichen Materials geklärt; bisher unbekannte Werke wurden aus den Handschriften festgestellt und beschrieben; von bekannten gedruckten und ungedruckten Werken wurden neue Überlieferungszeugen nachgewiesen; Abhängigkeiten und Schulzusammenhänge wurden offengelegt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux wurde erst durch die handschriftlichen Nachweise Gr.s in ihrer Bedeutung und Wirkbreite näher erkannt. Gr. verstand es auch, die einzelnen wissenschaftlichen Persönlichkeiten und ihre Schulen durch Einführung in ihre Gedankenwelt und in das Milieu ihrer Zeit treffend zu charakterisieren. So wurde sein Werk zu einer verlässigen Grundlage für weitere Arbeiten. Darin liegt sein besonderer Wert, den es bis zur Gegenwart behalten hat.

An dieser Feststellung ändert auch die Tatsache nichts, daß die Forschung in der Zwischenzeit weitere Fortschritte gemacht und viele neue Erkenntnisse gewonnen hat. Manche Angaben Gr.s wurden dadurch berichtigt und viele ergänzt. Ich erinnere beispielsweise an den falschen Ansatz des *Speculum universale* des Radulphus Ardens in das Ende des 11. Jhs statt in das 12. Jh. oder an die Zuteilung der *Summa sententiarum* an Hugo von St. Viktor, die heute fast allgemein aufgegeben ist. Der Benützer der Geschichte der scholastischen Methode Gr.s wird darum gut tun, wenn er zur Ergänzung immer die „Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik“ von A. M. Landgraf (Regensburg 1948, Barcelona 1956) zu Rate zieht. Durch den Vergleich der beiden Werke wird der Fortschritt, den die Forschung der vergangenen Jahrzehnte auf dem Gebiete der scholastischen Literaturgeschichte erzielt hat, offenkundig. Das Werk Gr.s wurde dadurch in nicht wenigen Punkten überholt, aber dennoch ist es als Ausgangsbasis für philosophie- und theologiegeschichtliche Arbeiten auf dem Gebiete der beginnenden Scholastik heute noch unentbehrlich.

Eichstätt

Ludwig Ott

Heinz Robert Schlette: Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. München (Kösel) 1961. 183 S., geb. DM 14.80.

Die Frage, wie in den europäischen Schulen des 12. Jh. aus dem Gedankenkreis des neuplatonisch gefärbten Augustinismus das Phänomen „Welt“ gesehen und interpretiert wurde, ist unter mehreren Aspekten – naturwissenschaftlich-kosmologischen, philosophisch-metaphysischen und theologischen – von Interesse. Sie erhebt sich im Zusammenhang der vergleichenden Erforschung der verschiedenen Weltauslegungen, wie sie sich von den Griechen, den neuplatonischen und orientalischen Philosophien über die Hochscholastik und Spätscholastik bis zum neuzeitlichen Weltverständnis der modernen Naturwissenschaften entfaltet haben. Freilich ist eine solche Untersuchung wegen der im 12. Jh. und speziell bei den Viktorinern vorherrschenden Tendenz, die Gesamtheit der „Welt“ aus heilsgeschichtlichen Prinzipien zu verstehen, für eine Weltbildforschung, wie sie Pierre Duhem als Geschichte der kosmologischen Weltssysteme begründet hat, weniger ergebnisreich. Sie wendet sich eher an das Interesse nach einer Geschichte der eigentlich metaphysischen und theologischen Weltdeutungen. Unter diesem Gesichtspunkt bietet das Werk Hugos von St. Viktor wesentliche Aufschlüsse über das menschliche Weltverständnis im Gang der Jahrhunderte.

Hier ist freilich zu beachten, daß Philosophie und Theologie bei diesem Denker in einer untrennbaren Einheit verschmolzen sind. Noch unberührt von der kulturphilosophischen Scheidung dieser Disziplinen im 13. Jh. spiegeln sich in seinem Werk, ähnlich wie im „Weltsystem“ der Schule von Chartres, trinitarische, eschatologische und vom Platonismus ererbte Erklärungsprinzipien. Von dieser methodologischen Grundeinsicht geht die Darstellung aus, akzentuiert dabei jedoch das „philosophische“ Moment, ohne aber im Verlauf der Analyse das Bewußtsein zu verlieren, daß dieser Aspekt nicht völlig zu isolieren ist. Damit charakterisiert sich das Werk als ein historischer Beitrag zur Religionsphilosophie.

Wie spiegelt sich nun der Komplex „Welt“ im Werk einer solch beherrschenden Gestalt des 12. Jh., wie sie Hugo von St. Viktor ist? Zunächst fällt in die Augen, wie sehr die Integration sämtlicher „weltlichen“ Erscheinungen in den Zusammenhang der „Welt“ aus christlichen Verstehensprinzipien erwachsen ist. Auf der von Augustin erarbeiteten Basis ist Hugo von St. Viktor der grundlegende Denker für die Geschichtsphilosophie und Historiographie des 12. Jh. geworden. Mit der bedeutenden Unterscheidung von zwei umfassenden Werken Gottes, des *opus conditionis* und des *opus restaurationis*, faßte er das gesamte Weltsein zusammen und führte es auf Gott als seinen Ursprung zurück. Unter dem *opus conditionis* ist die Erschaffung alles dessen, was ist, aus dem Nichts zu verstehen. Noch waren dem lateinischen Mittelalter die physikalischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Interpreten mit ihren Argumenten gegen die „schöpfungsmäßige Konstitution alles Seienden“ nicht erschlossen. Hugos Gegner ist der neuplatonische Prinzipienpluralismus, demgegenüber er die Einzigkeit des Weltgrundes, nämlich des trinitarischen Gottes, im Vollzug des *opus conditionis* behauptet. Das *opus restaurationis* ist das „Heilstun Gottes“ nach dem Eintritt des Sündenfalls in sechs unterschiedlichen Zeitaltern. Diese beiden grundlegenden Begriffe kennzeichnen die Weltidee Hugos von St. Viktor. Das weltliche Sein ist für ihn einmal von wesensmäßig kreatürlicher Beschaffenheit im Aufgehobensein aller Dinge in Gott; ferner ist die Welt für ihn durch die Sünde aus ihrer natürlichen Ordnung herausgefallen, sie ist „denaturierte Natur“ geworden, deren *restauratio* nur durch ein eschatologisches Geschehen möglich ist. Die „Natur“ kann also bei Hugo von St. Viktor trotz der ihr auf Grund der göttlichen Schöpfungstat anhaftenden metaphysischen *bonitas* nicht ohne ihren wesensmäßigen Bezug auf die Gnade verstanden werden, die nach einer Formulierung Chenu die Funktion hat, die Natur zu re-naturieren. Sie bleibt so lange unerfüllt, als sie nicht der Gnade teilhaftig ist. Damit erhebt sich das Phänomen der Welt bei Hugo von St. Viktor als Schauplatz des Kampfes zwischen der *familia Christi* und der *familia diaboli*, als „Stätte des restaurierenden, die gefallene Natur heilenden Wirken Gottes“.

Hugos augustinische Kreaturenmetaphysik der ontologischen Kontingenz bei heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit, die im krassen Gegensatz zur aristotelischen Naturenmetaphysik des ontologischen Selbstandes unter Eliminierung des Eschatons steht, wird von Schlette noch aus der Anthropologie dieses Denkers vertieft (Kap. II), bevor er sich den bedeutenden Gedanken der Schrift *De vanitate mundi* zuwendet (Kap. III), in der die Vergänglichkeit und Vergeblichkeit alles Weltlichen an den Beispielen eines Schiffes im Seesturm, eines Überfalls auf einen Kaufmannszug, der seelischen Not eines Reichen, der Festlichkeit einer Hochzeit und des Treibens der Wissenschaft aufgewiesen wird. Von den Interpretationen dieser Beispiele heben wir besonders Schlettes Analyse der Eheauffassung und der Wissenschaftskritik des Viktoriners hervor, in denen wichtige kulturgeschichtliche Gegebenheiten zum Ausdruck kommen. Das IV. Kapitel (*Amor Dei* und *amor mundi*) behandelt Hugos Bestimmung des praktischen Verhältnisses des Menschen zur Welt nach den Gesichtspunkten des *opus restorationis* und weist dabei, vom Zentralbegriff der Liebe aus, die Schönheit der Welt als Abglanz des göttlichen Seins auf, die sich namentlich in dem von A. Dempf erarbeiteten „Symbolismus“ Hugos von St. Viktor bekundet, wobei freilich, nach seinem berühmten Motto *per visibilia ad invisibilia*, die wesentliche Richtung immer von der Welt weg zu Gott hin führt. Den beiden Etappen des *opus restorationis* endlich – in der Heilsgeschichte für die Glaubenden allein und am Ende der Geschichte durch die Aufrichtung des Eschatons – ist das Schlußkapitel gewidmet.

Mit wissenschaftlichem Gewinn und interessanter Belehrung liest man diese gründliche religionsphilosophische Studie über den Weltbegriff Hugos von St. Viktor, von dem der Autor sagt, daß er „eine großartige einheitliche Konzeption der Welt mit heute noch wertvollen Zügen“ darstellt. Den Grund, warum dieser Geist die eigentlich philosophische Frage nach dem „Weltsein, der Weltlichkeit der Welt, nach der Welt als solcher“ nicht stellt, sieht Schlette darin, daß hier das Philosophieren über die Welt immer ein Bereich angewandter Theologie bleibt, was auch für das gesamte weitere Mittelalter behauptet wird. Aber schon 100 Jahre nach Hugo von St. Viktor erheben sich in der Artistenfakultät der Universität von Paris Denker, die auf der Grundlage der Naturenmetaphysik des Aristoteles die Frage nach der „Welt als Welt“ stellen. Dies möchten wir im Gegensatz zu den abschließenden Ausführungen des Autors hervorheben.

Bonn

Ernst Behler

Adalbertus Samaritanus: *Praecepta dictaminum*, hrsg. von Franz-Josef Schmale (= *Monumenta Germaniae Historica*, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters III). Weimar (H. Böhlaus Nachf.) 1961. VIII, 83 S.

Den ersten mittelalterlichen Briefsteller, der uns in annähernder Vollständigkeit erhalten ist, verfaßte ein Laie, der Bologneser Magister (?) Adalbertus Samaritanus, im 2. Jahrzehnt des 12. Jhs. Ältere Anweisungen zur Pflege des Briefstils finden sich zumeist im Zusammenhang mit Werken der Rhetorik. Die verselbständigten Traktate des 12. Jhs. (die übrigens mitunter auch allgemeinere rhetorische oder grammatikalische Erläuterungen enthalten) sind fast durchweg dürre, wenn nicht gar dürftige Lehrschriften. Doch haben sie eine gewisse Bedeutung für die noch wenig entwickelte Diplomatik des mittelalterlichen Briefs; die oft mit ihnen verbundenen Mustersammlungen geben Aufschluß über historische Einzelheiten oder wenigstens – sofern es sich dabei um bloße Stilvorlagen handelt – über die materiellen und geistigen Bedingungen der Zeit; und drittens sind die Briefsteller Zeugen einer neuen Wertung der Literatur, wie sie im 12. Jh. häufiger begegnet. Adalbertus Samaritanus verkündet die *immortalitas* derjenigen, die sich den Studien voller Eifer ergeben (S. 28 f.); und so hochgestochen und übertrieben die Ansprüche der Brieflehren uns dünken mögen: wie H. Wieruszowski dargelegt hat (*Medievalia et Humanistica* 1 [1943]. S. 108), führt letztes Endes von hier ein Weg zu Petrarca und der Renaissance.

Die *Praecepta* des Samaritanus sind in 3 Redaktionen überliefert und haben starke Spuren in den nachfolgenden Bologneser *Artes dictaminis* hinterlassen, wie Sch. in einem vorbereitenden Aufsatz (*Deutsches Archiv* 13 [1957]) nachgewiesen hat (Adal-

berts Papstbrief, Nr. 7, existiert auch in einer interessanten Überarbeitung, die alle Spitzen gegen den Kaiser ausläßt: Kopenhagen, Kong. Bibl., Gl. kgl. Saml. 3543, fol. 21^v-22^r). Doch keine der Hss. scheint das Werk unverkürzt darzubieten; denn in allen fehlt der angekündigte *modus per conversionem* (S. 62, Anm. 1). Im übrigen ist der Text nicht unverändert auf uns gekommen, und Sch. hat ihn an vielen Stellen mit Erfolg emendieren können. Einige Bemerkungen seien trotzdem verstatet: S. 29, Z. 8 ist *commotus* statt *commoto* zu lesen (vgl. S. 30, Z. 7); S. 29, Z. 15 wahrscheinlich *precipue* statt *principium* (das keinen Sinn gibt); S. 43, Z. 10 *plurimorum* (und nicht *plurium*) statt des überlieferten *plurimum* (vgl. S. 44, Z. 18); S. 56, Z. 20 *status* statt *statum*; S. 63, Z. 4 *exercentis* statt *exercens*; S. 67, Z. 28 *loqui* statt *loci*; S. 71, Z. 18 *hoc* statt *hac*. S. 63 hat Sch. in dem Satz *Omne enim, quod inreprehensibile est, catholica defendit ecclesia contra pietatem vel contra iura diffinitum inrefragabili damnat sententia* das überlieferte *pietatem in potestatem* geändert. Die Emendation erübrigt sich, wenn man hinter *ecclesia* ein Komma oder ein Semikolon setzt. Daß dies der Sinn des Satzes ist, ergibt sich auch aus der Canonessammlung des Anselm von Lucca, die hier zugrunde liegt. Wie Sch. durch Kursivdruck kenntlich macht, reicht das wörtliche Zitat des Ps.-Marcellinus nur bis *ecclesia*; aber die folgenden Sätze der Vorlage hatte Adalbert offenbar auch weiterhin im Kopf: *Non ergo licet imperatori vel cuiquam pietatem custodienti aliquid contra mandata divina presumere, nec quicquam quod evangelicis propheticiis et apostolicis regulis obviatur agere. Iniustum iudicium et diffinitio iniusta regio meto [sic!] vel iussu a iudicibus ordinata non valeat* (ed. F. Thaner I [1906], S. 157, c. 87). – Die beiden Wörter *sexui* et (S. 31, Z. 33) gehören nicht in den Apparat, sondern in den Text, da sie bloß in einer von 4 Hss. fehlen und Adalbert zudem an andrer Stelle nochmal auf den Unterschied der Geschlechter zu sprechen kommt (S. 35). Die *neniae*, die der Samaritanus dem älteren Alberich von Montecassino zum Vorwurf macht, sind nicht „Leichengesang“ oder „Totenklage“ (Sch., S. 10; vgl. S. 58), sondern eher „Possen, Kindereien“ – eine Bedeutung, die schon im Altertum belegt ist; sie sind nur eine andere Vokabel für *nugae*, wie sie ja auch durch den Zusatz *quas . . . nugigeruli per latum spargunt* erläutert werden. Hugo von Bologna, ein Zeitgenosse und Widersacher Adalberts, greift den Ausdruck auf und wendet ihn jetzt gegen den Konkurrenten: er habe seine *Rationes dictandi* verfaßt, damit die Leser *ad aliorum nenias vel diverticula de cetero non recurrerent* (c. I, ed. Rockinger, S. 53) – was hier für *neniae* gemeint sind, zeigen die *diverticula*, die mit ihnen in einem Atemzug angeführt werden! Mögen die voranstehenden Beobachtungen nicht als *aspera* et *spinosa dictamina*, sondern als *neniae* gewertet werden . . .

Bonn

Hartmut Hoffmann

Franz-Josef Schmale: Studien zum Schisma des Jahres 1130 (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 3). Köln/Graz (Böhlau) 1961. VIII, 312 S., kart. DM 28.—

Die zwiespältige Papstwahl von 1130 fiel in eine Zeit, die eher durch den Ausgleich als durch den scharfen Gegensatz der geistig-politischen Interessen bestimmt war. Den Investiturstreit hatte man vor kurzem beendet, die staufische Gefahr sich noch nicht gezeigt. Wenn es trotzdem in Rom zum Schisma kommen konnte, so schien daran lediglich die Rivalität zwischen Frangipani und Pierleoni, den lokalen Adelsparteien, schuld zu sein. Allenfalls vermutete die ältere Forschung, daß bei der Doppelwahl auch der Gegensatz zwischen Kardinalbischöfen und Kardinalpriestern eine Rolle gespielt habe. Erst H.-W. Klewitz machte in seinem Aufsatz über „Das Ende des Reformpapsttums“ darauf aufmerksam, daß die Wähler Anaklets II. vornehmlich gregorianische „die-hards“ gewesen seien, während die Anhänger Innozenz II. eine jüngere Richtung vertreten hätten, empfänglich für die Ideale des heiligen Bernhard. Allerdings blieb fraglich, ob die Spaltung wirklich im Zeichen einer geistigen Auseinandersetzung standen hat oder ob die Jünger unter den Kardinälen nicht einfach deshalb für Innozenz II. gestimmt haben, weil sie ihre Ernennung dem mit

den Frangipani verbündeten Kanzler Haimerich zu verdanken hatten. Hier setzt Sch. ein, der im wesentlichen den von Klewitz gesponnenen Faden wieder aufnimmt und besonders das Einvernehmen zwischen Innozentianern und den damals modernen Regularikanonikern instruktiv beleuchtet. Daß das Schisma in erster Linie dem Gegensatz von „konservativer“ und „fortschrittlicher“ Kirchenpolitik entsprungen ist, läßt sich auch aus diesem Ergebnis nicht zwingend dartun; vielmehr wird man weiterhin mit einem wirren Knäuel von Intrigen und Motiven rechnen müssen. Wohl aber erklärt die Hinneigung der teils aus Oberitalien und Frankreich stammenden Innozenzkardinäle zu den neuen Reformtendenzen, warum es ihnen gelang, fast das ganze Abendland für ihren Papst zu gewinnen. Denn während das ältere Mönchtum, dem Anaklet II. als ehemaliger Cluniazenser nahegestanden zu haben scheint, wegen der Exemptionsfrage ein mehr oder weniger gespanntes Verhältnis zum Episkopat hatte, ordneten sich Zisterzienser und regulierte Chorherren eher der hierarchischen Ordnung ein. Sie waren die im Kommen begriffenen Kräfte, ihrer Propaganda liehen auch die Bischöfe ein Ohr, und so setzte sich Innozenz II. durch. Ob er daneben ein bedeutender – wie Sch. will – oder bloß ein mittelmäßiger Papst gewesen ist, hat demgegenüber sekundäre Bedeutung. Zu bedauern bleibt, daß des Vfs. einschlägige Aufsätze aus dieser Zs. 65 (1954) und aus dem Historischen Jahrbuch 78 (1959) nicht in das Buch aufgenommen worden sind; durch Straffung des Texts hätte sich der Platz dafür leicht gewinnen lassen.

Bonn

H. Hoffmann

Hugo Steger: *David rex et propheta*. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts (= Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft VI). Nürnberg (Hans Carl) 1961. XII, 260 S., 22 S. Bibliographie, 10 S. Register, 36 Tafeln. DM 48.–.

Auf Grund eingehender ikonographischer Analyse von 74 „nördlichen“ Daviddarstellungen (vorwiegend in Psalterhandschriften*) bringt St. eine Fülle von Materialien zur Volkskunde, Geschichte des Rechts, der Musik, des Tanzes, des Schmucks, der Kleidung und der Religion bei. Sein Werk will ein Beitrag zu „jenem Zug der neuen Mediävistik“ sein, „die aus der Kombination mehrerer Disziplinen vertieften Einblick in den *ordo* des Mittelalters zu gewinnen sucht“.

Das Thema wurde nach dem Davidbild begrenzt, das Beda in *Origo prophetiae David regis psalmorum* (PL 93, 477 ff.) entwarf, jedoch kommt das, was dort gemeint war, bei St. nur am Rande vor. Es wird zwar auch Augustinus' Psalmenkommentar erwähnt. Bei der Diskussion des „nackten Königs“ werden die einschlägigen Stellen aus 2. Sam. und 1. Paral. besprochen. Für die Symbolik der Taube wird auf die patristische Überlieferung verwiesen. Die Erstellung des Typus wird in die frühe Religionsgeschichte des Vorderen Orients zurückverfolgt. Der Einfluß des Theaters auf den byzantinischen Herrschertyp wird in Betracht gezogen. Aber erst bei dem Abschnitt *Maiestas Domini und maiestas David regis* ist ein Vorstoß ins Zentrum zu erwarten. Was hier jedoch behandelt wird, ist vor allem die Verbindung zwischen dem Buch in der Hand Christi und dem Saiteninstrument in der Hand Davids und die Tradition der Begleiter Davids, die gelegentlich als Parallele zu den vier Evangelisten gedeutet wurden. In der Handschrift lat. 238 der Bibliothèque Nationale in Paris ist Christus (Tafel 36) in der Mandorla dargestellt, umgeben von vier Musikanten, von denen einer der Harfner David ist. Hierzu schreibt St. (117):

„Es scheint, daß sich mittelalterliches imitatio-Prinzip und Sippendenken in der Formel zusammenschließen. In der vornehmsten Bildmodel Christi erscheint dessen Ahne David wie Christus als Herrscher und Autor. So erscheint nun mit einem Male die ganze Gewalt der Apokalypsensymbolik hinter unserem Typus. Wir erkennen, welches Ausmaß die typologische Deutung König Davids auf den Dominus Christus hin erreicht.“

* Mit den paläographischen Aspekten von St.s Buch befaßt sich meine im *Bulletin Codicologique* erscheinende Notiz.

Von einer wirklichen Begründung dieser emphatischen Feststellungen kann kaum die Rede sein. Der Abschnitt *David rex et propheta spiritus rector harmoniae mundi* (ist das ein Zitat?) behandelt die Umdeutungen der Begleiter Davids in die vier Jahreszeiten, Elemente, Temperamente usw. Hierzu heißt es (119):

„Dieses System bestimmt weithin die Anschauungen der Kirchenlehrer und der mittelalterlichen Schriftsteller. Die überkommenen Theorien von der universellen Bedeutung der Zahlen wurden mit allen Mitteln der symbolischen Spekulation erweitert. Im mittelalterlichen ordo, einer einheitlichen Weltinterpretation, wird die Zahl zum stabilimentum der kosmischen Einheit.“

Als einziger Zeuge wird Augustin zitiert. Solche summarische Aussagen stehen kaum im Verhältnis zu der intimen Detailforschung. Die Naivität der Betrachtungsweise hinsichtlich des Theologischen enthüllt sich auf S. 127:

„Da jedoch unsere Handschriften in klösterlichen Schreibschulen entstanden . . ., ist doch noch genauer zu prüfen, welchen Anteil die Kirche an der Ausbildung des David-Typus hatte. Wir erfahren darüber erneut das meiste durch die Beziehung zum realen Königtum.“

Lassen wir das Wort „das meiste“ auf sich beruhen. Wie ist es aber möglich, von dem „Anteil der Kirche an der Ausbildung des David-Typus“ zu sprechen, ohne auch nur mit einem Wort das *Pontificale* zu erwähnen, das liturgische Buch, das ein Jahrtausend lang der entscheidende Träger des kirchlichen Davidbildes gerade hinsichtlich des „realen“ Herrschers gewesen ist?

S. 120 Anm. 4 sagt St., die Daviddarstellung der sog. Vivian-Bibel (BN lat. 1) habe „die zusammenfassende Formel *David rex et propheta* gefunden“. Daß diese Formel in der Eintragung für David im *Martyrologium* (und im *Pontificale*) gebraucht wird, bleibt unerwähnt, und von der Entwicklung dieser Formel in der Geschichte des Martyrologiums weiß St. offenbar nichts. Ebenso bleibt es ihm verborgen, daß diese Formel die Problematik der mittelalterlichen Verehrung alttestamentlicher Heiliger sinnfällig darstellt. Präfigurative Wertung und geschichtswirkliche Betrachtung des Alten Testaments, letztere im Stammbaum Jesse (ein ikonographisches Thema, das nicht so weit von St.'s Thema ablag, daß es unerwähnt bleiben durfte) und in der Identifikation mittelalterlicher Herrscher mit David bis zur Behauptung einer Abstammung von ihm ausgedrückt, stehen ja bis heute noch unversöhnter nebeneinander als es die Formel „*rex et propheta*“ ahnen läßt (eine Tatsache, die dem Studium der christlichen Beschäftigung mit alttestamentlichen Heiligen ein aktuelles Interesse verleiht). Der Begriff „alttestamentlicher Heiliger“ wurde in den Auseinandersetzungen mit dem Pelagianismus erwrirkt; aus diesem Ursprung haftet ihm eine gewisse Zwiespältigkeit an. Zu vergleichen wäre die Tradition von *Abel justus*, dem ersten Märtyrer (s. meine Arbeit in *Theolog. Studies* VII (1946) 126–141), von *Abraham fidelis*, dem Vater des Glaubens, Führer der Patriarchen und (nach der Königssegnung im *Pontificale*) *rex saeculis profuturus* (ein Thema, das in dem Artikel „Abraham“ in DACL durch die ikonographische Betrachtung in den Hintergrund gedrängt wird) und von *Moses mitis, dux* (s. meine Arbeit in *Traditio* VII (1949) 233–261). Daß die Tradition Davids garnicht außerhalb dieses Zusammenhangs zu begreifen ist, zeigt vor allem die Königssegnung im *Pontificale*.

Die Einführung alttestamentlicher Heiliger in das Martyrologium, und damit in die anerkannte Verehrung durch das christliche Volk, erweist sich als historische Notwendigkeit gerade darin, daß sie mit einem Mißverständnis hinsichtlich der Eintragung „Abacuc“ im Januar begann. David war einer der ersten Heiligen des Alten Bundes, die systematisch und bewußt in das Martyrologium eingetragen wurden. Bei Florus ist er zunächst nur *rex*. Die Verehrung von David als Prophet, ja als „vollkommenen Propheten“ und „Führer der Propheten“ kann nicht ohne Bezug auf die zahlreichen irischen Texte des frühen Mittelalters verstanden werden. Alle diese Dinge gehören handgreiflicher und entscheidender zu St.'s Thema als seine Spekulationen über „die Einwirkung der vorliterarischen Unterströmung“ auf das mittelalterliche Davidbild (138 ff.).

Ausgehend von Germanistik und Kunstgeschichte verfügt St. über weitreichende Kenntnisse auf anderen Gebieten der Kulturgeschichte. Sein Buch ist auch insofern

methodisch interessant, als sich daran für „die neue Mediävistik“ drei Dinge bedenken lassen:

1. Selbst bei einer hochspezialisierten ikonographischen Monographie ergeben sich bei dem heutigen Stand der Forschung so viele Aspekte, daß sie ein einzelner Forscher auch bei größtem Fleiß kaum alle erfassen kann.

2. Beschränkt man sich auf Randgebiete, so muß man auf aufregende Synthesen verzichten.

3. Wenn die Rede von dem „mittelalterlichen ordo, einer einheitlichen Weltinterpretation“ gerechtfertigt ist, dann darin, daß das Mittelalter einen entschiedenen Mittelpunkt hatte. Eine „mehrere Disziplinen kombinierende“ Erörterung muß konzentrisch verlaufen, entweder vom Mittelpunkt ausgehend seine Ausstrahlungen in den Randgebieten verfolgen oder von den Randgebieten herkommend den Mittelpunkt anstreben. Leider hat St. keinen dieser beiden Wege beschritten und dadurch die erstrebte „Vertiefung“ verfehlt. Sein Werk ist eine wertvolle Materialsammlung.

Basel

John Hennig

Ernst Schubert und Jürgen Görlitz [Hrsg.]: Die Inschriften des Naumburger Doms und der Domfreiheit (= Die Deutschen Inschriften, hg. von den Akademien d. Wiss. in Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München und der Österr. Ak. d. Wiss. in Wien, 6. Bd., Berliner Reihe 1. Bd.). Berlin (Akademie-Verlag) und Stuttgart (A. Druckmüller) 1959. XIII, 175 S., 184 Abb., geb. DM 60.—.

Mit dem 6. Band des deutschen Inschriftenwerkes ist nach der Heidelberger, der Münchener und der Wiener nun auch die Berliner Akademie mit einem Beitrag hervorgetreten. Diesem ersten Band der Berliner Reihe soll ein zweiter mit den Inschriften der Stadt Naumburg und den Registern für beide Bände alsbald folgen. Ein dritter Band über den Landkreis Naumburg wird vorbereitet, geplant sind weitere über Merseburg, Halberstadt und Meißen. In der äußeren und redaktionellen Gestaltung wie auch im editorischen Verfahren lehnt sich der vorliegende Band an die bisherigen an, bietet aber auch einige Neuerungen. Die Inschriften wurden durchgehend chronologisch angeordnet und nach einem einheitlichen redaktionellen Schema bearbeitet. Die Entstehung des Bandes in der Arbeitsstelle für Kunstgeschichte dürfte den Entschluß befördert haben, die Zahl der Abbildungen so zu vermehren, daß jeder original erhaltenen Inschrift eine oder mehrere Abbildungen beigegeben werden konnten. 184 Abbildungen verteilen sich auf 176 Nummern, unter denen sich 77 nur noch literarisch überlieferte Inschriften befinden. Dies gestattete eine wesentliche Vereinfachung des Editionsverfahrens. Vor allem konnte, abweichend von der bisherigen Gepflogenheit, auf eine Andeutung der Schriftarten und sonstiger äußerer Merkmale verzichtet werden. Geblieben sind die Unterscheidung von Majuskeln und Minuskeln und die Wiedergabe des Textes in paläographischer Abschrift. Für die im Original erhaltenen Inschriften wurde eine fette Antiqua gewählt, die nur sekundär überlieferten sind in Kursive gesetzt. Bei den Bildausschnitten zeigt sich, daß den Kunsthistoriker die an einem Denkmal angebrachte Inschrift nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch als Teil des Ganzen interessiert. Dagegen ist von der Epigraphik her umso weniger etwas einzuwenden, als eine Darbietung des ganzen Inschriftträgers dem Verständnis der Inschrift, zuweilen sogar ihrer Lesung (vgl. z. B. Abb. 123 zu Nr. 91) dienlich sein kann. Wo, wie in vielen Fällen, der Totalansicht noch ein in größerem Maßstab gehaltener Ausschnitt beigegeben ist, der den Epigraphiker zufrieden stellt, kommen beide Gesichtspunkte zu ihrem Recht. Der bei den Stifterfiguren, von denen nur die Schilde als Inschriftträger zu sehen sind, geübten Enthaltensamkeit steht allerdings die Vollansicht des heute inschriftlosen Grabsteins Bernhards von Draschwitz gegenüber, der dem nur literarisch überlieferten Text der Inschrift (Nr. 87) beigegeben wurde. Epigraphisch nützlicher wäre statt dessen die Beigabe weiterer Ausschnitte, etwa zu den Nummern 39, 85, 91 (Abb. 114, 115), 101 (B) gewesen. Doch fällt dies angesichts der Fülle an epigraphischer Doku-

mentation, die z. B. mit der Wiedergabe sämtlicher in Betracht kommender Glasfenster einen großen Reichtum erschließt, kaum ins Gewicht. Bei einem Inschriftenbestand, der sich auf die Zeit vom 11. bis zum 17. Jh. verteilt, fehlt es namentlich bei den ältesten Denkmälern nicht an Leseschwierigkeiten, die sich z. T. aus dem Erhaltungszustand herleiten. Dies trifft besonders für einige in den Außenmauern vorgefundene Quader zu (Nr. 2, 4 und 15). Vielleicht sind hier noch nicht alle Möglichkeiten der Lesung und Deutung ausgeschöpft. Die Abbildungen lassen teils mehr, teils weniger erkennen, als die Bearbeiter gesehen haben, und eine Lesung wie die unter Nr. 2 C vorgeschlagene bedürfte doch wohl, wenn sie plausibel erscheinen soll, einer näheren Erläuterung (der bloße Hinweis auf Cappelli, 2. Aufl. S. XXIII genügt nicht, deckt auch nicht die Lesung *se*). In Nr. 4 B und Nr. 15 zeigen die Abbildungen gegenüber dem Text ein Mehr an Schriftzeichen. Es mag sein, daß das Original die sichere Identifizierung nicht erlaubt. Ignorieren sollte man diesen Tatbestand jedoch nicht. Auch kommt man nach der beigegebenen Abbildung bei Nr. 15 in der Unterscheidung von großen und kleinen Buchstaben (vgl. Anm. a) weiter, als die Bearbeiter es gewagt haben. Solche Einzelheiten beeinträchtigen jedoch nicht die Anerkennung, die der Band im Ganzen verdient. Der kunstgeschichtliche Sachverstand ist ihm auch für die Datierung der Inschriften zugute gekommen. Bei Nr. 7 folgen die Bearbeiter allerdings nicht dem Ergebnis W. Schlesingers (Meißner Dom und Naumburger Westchor, 1952), daß der Westchor bereits in den 40er Jahren entstanden sei, sondern stellen den Nachweis in Aussicht, „daß eine erneute Prüfung aller in Frage kommenden Quellen die Datierung vor 1249 verbietet.“ Es wäre zu begrüßen, wenn die von Schlesinger angeregte Diskussion aus diesem Anlaß in Gang käme.

Bonn

Helmut Beumann

Ulrich Herzog: Untersuchungen zur Geschichte des Domkapitels zu Münster und seines Besitzes im Mittelalter (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 6, Studien zur Germania Sacra 2). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1961. 96 S., 1 Karte, brosch. DM 11.-.

Die vorliegende Arbeit besteht aus vier Untersuchungen. Zuerst behandelt der Verfasser die Quellen zur Geschichte des Domkapitels von Münster von den Anfängen bis zum 14. Jahrhundert. Der Hauptteil ist dem Besitzstand im Verlaufe des Mittelalters gewidmet. Dem Verfasser gelingt es, dem Dom-Nekrolog wichtige Nachrichten zu entnehmen und dadurch die Besitzverhältnisse erheblich aufzuhellen. Im Einzelnen behandelt er den Ursprung des Präbendalgutes, das zunächst für die *vita communis* der Domherren bestimmt war. Dieses scheint aber bereits im 11. Jahrhundert aufgehört zu haben. Sodann geht er auf die Oboedienzen und die den Kanonikern vom Bischof oder dem Dompropst verliehenen Güter ein. Die Güter werden im Einzelnen aufgeführt. Wird mit dem 4. Laterankonzil die Bedeutung des Domkapitels gehoben, so wächst auch seine wirtschaftliche Selbständigkeit. Die beginnende Geldwirtschaft gibt ihm die Möglichkeit, nicht nur das alte Präbendalgut, das entfremdet war, bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts zurückzuerwerben, sondern auch neue Güter zu kaufen. Trotz mancher Spannungen mit dem Bischof wird auf diese Weise der Kapitelbesitz gemehrt, zumal auch Inkorporationen häufiger werden. Zwei Exkurse handeln über die Zahl der Kanoniker und die Steuerliste von 1313. Die Untersuchungen sind sorgfältig durchgeführt und werfen auch über ihren engeren Rahmen hinaus manches Licht auf das kirchliche Leben des Fürstbistums.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Astrik L. Gabriel: *Skara House at the Mediaeval University of Paris. History, Topography and Chartulary. With resumes in French and Swedish* (= *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education IX*). Notre Dame/Ind. USA (Med. Institute of the University) 1960. 195 S., 30 Bilder, geb. \$ 4.-.

Das im Titel genannte „Skara House“ (domus Scarensis und später Hôtel de Notre Dame) war eines der vier Häuser in Paris für die Studenten aus Dänemark (domus Daciae) und Schweden (außer dem oben genannten: College von Upsala und College von Linköping), die einleitend in Kap. I aufgezählt werden. In den folgenden Kapiteln schildert G. kurz die Geschichte der Kollegienhäuser von Upsala und Linköping und gibt dabei (S. 26 ff.) ein Bild vom Leben der Studenten in den mittelalterlichen Kollegienhäusern. In den Kapiteln IV–XII wird die Geschichte der domus Scarensis geschildert, die von einem Kanoniker von Växjö und späteren Angehörigen des Domkapitels von Skara (Mittelschweden) gestiftet (1292) und in der Zeit bis 1435 vom Domkapitel von Skara in Paris für schwedische Studenten namentlich aus der eigenen Diözese unterhalten wurde. Dabei werden die mannigfachen finanziellen Schwierigkeiten, der Wechsel von mangelnder und reichlicher Studentenzahl, die Regelung der Disziplin und des liturgischen Lebens im College durch den Prokurator Siggo Uddsson (Statuten um 1407) gezeigt. – Der 2. Teil ist der Topographie des Skara-Hauses gewidmet und durch die Beigabe alter Pläne von Paris veranschaulicht. Der 3. und letzte Teil enthält Urkunden von 1284 bis 1502 z. B. über den Kauf des Hauses, die Statuten selbst u.a.m. – Ein französisches und ein schwedisches Résumé sowie ein Namenregister beschließen den reich bebilderten Band.

Stuttgart

J. Autenrieth

Adalbert Deckert: *Die oberdeutsche Provinz der Karmeliten nach den Akten ihrer Kapitel von 1421 bis 1529* (= *Archivum Historicum Carmelitanum*, vol. I). Rom (Institutum Carmelitanum) 1961. XVI, 384 S., brosch. DM 28.-.

Die Geschichte des Karmeliterordens ist in den letzten Jahren um zwei wertvolle Monographien bereichert worden: durch die Arbeiten von G. Mesters „Die Rheinische Karmeliterprovinz während der Gegenreformation“ (Speyer 1958) und von A. Staring „Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reformation des 16. Jahrhunderts“ (Rom 1959). Während diese beiden Studien einen Einblick geben in das Wirken des Ordens im Zeitalter der Glaubenspaltung, behandelt Deckert die unmittelbar vorhergehende Epoche, die als die der Reformbestrebungen innerhalb der Kirche schon vor der Reformation bekannt ist. Insofern steht die Arbeit Deckerts im Zusammenhang mit den beiden anderen und darf wie diese auch ein allgemein kirchengeschichtliches Interesse beanspruchen.

Da die Konzilien des 15. Jahrhunderts die so notwendige Reform nicht betrieben hatten, machten sich auch die Orden auf eigene Initiative ans Werk. Im Karmeliterorden nahm den eigentlichen Anlauf der Generalprior Johannes Soreth, nachdem er im Jahre 1451 an die Spitze des Ordens gewählt worden war. Noch im Wahlkapitel nahm er entschieden Stellung gegen die vielen Privilegien und Exemptionen, in denen er die eigentliche Ursache für den Verfall des Ordens erkannt hatte. In manchen Klöstern kam es dann tatsächlich auch zu Reformen bzw. zu Reformansätzen, vor allem in der niederdeutschen Provinz (Enghien, Mörs, Köln, Lüttich, Mecheln, Haarlem), während die Reformen in der oberdeutschen Provinz (Heilbronn, Sparneck, Würzburg, Bamberg, Nürnberg, Augsburg, Ravensburg, Eßlingen) nicht besonders tief gingen und auf halbem Wege stecken blieben.

Für das Scheitern dieser Selbstreform mögen wohl die Gründe maßgebend gewesen sein, die damals einer Erneuerung überhaupt im Wege standen, diese manchmal sogar boykottierten und die H. Jedin in seiner Studie „Katholische Reformation oder Gegenreformation?“ (Luzern 1946, S. 26 f.) auseinandergelegt hat: „Die Selbstreform der Glieder hatte eine große Schwäche. Sie bestand aus vielen Rinnsalen, die

sich ihren Weg suchten, oft im Geröll versickerten, zuweilen sich gegenseitig stärkten, aber nicht zu einem machtvollen Strom zusammenwuchsen.“ Weil es sich bei diesen Bemühungen um periphere und meist isolierte Erscheinungen handelte, die Päpste nicht nur nicht mitmachten, sondern sich einer ernsten Reform sogar sperrten, war all diesen Versuchen wenig Stoßkraft und infolgedessen nur ein kurzes Dasein beschieden. Zu diesem Ergebnis kommt auch Deckert, dessen Monographie damit zugleich für das vorreformatorische Zeitalter von Bedeutung ist. Den weitaus größten Umfang nehmen ein die Kapitelsakten der oberdeutschen Karmeliterprovinz, die Geschichte und Besetzung der Konvente, die Studienverordnungen und das Studium selbst sowie das klösterliche Leben in den Konventen. Man muß den Fleiß und Eifer bewundern, mit denen der Verfasser das Material zusammengebracht und geordnet hat, ohne daß man in der Fülle ertrinkt. Der Personal-Schematismus (II. Teil) und die Ordinationes und Statuta der Kapitel (III. Teil) sind nicht nur für den Orden selbst bedeutsam, sondern weisen manche Parallelen mit der gesamten Ordensgeschichte auf. Dadurch reiht sich die Arbeit gut in Studien ähnlicher Art ein und ergänzt so die bisherigen Forschungen über das Auf und Ab des klösterlichen Lebens und Geistes in der damaligen Epoche, als es schon zu gären begann und eine religiös-kirchliche Komplikation fast unausweichlich wurde.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

Πανηγυρικός Τόμος έορτασμού της εξακοσιοστής επέτειου του θανάτου του άγιου Γρηγορίου του Παλαμά άρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης 1359-1959, έπιμελεία του γεν. γραμματέως της έπιτροπής έορτασμού καθηγήτου Παναγιώτου Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκι 1960. 291 S., 1 Taf.

Gleichzeitig und in wechselseitiger Befruchtung vollziehen sich seit über 40 Jahren die ökumenische Bewegung und die innerorthodoxe Sammlung. Die Orthodoxe Kirche von Hellas leistete ihren besonderen Beitrag zu beiden durch die Ökumenischen Apostel Paulus-Feiern im Juni 1951 (vgl. meinen Dokumentarbericht in Kirchh. Jb. 1956, Gütersloh 1957 S. 258 ff.) und durch die panorthodoxen Gregor Palamas-Feiern im November 1959, anlässlich des 600. Todestages des Athosmönches und Erzbischofs von Thessaloniki, des Hauptes der die Gottesschau in der Gebetsversenkung suchenden Hesychasten („die Stillen“), des kanonisierten orthodoxen Lehrers der trinitarischen Gnade im erkenntnistheoretischen und kosmologisch-soteriologischen Aspekt.

Die gut ausgestattete Festschrift, mit der Portrait-Ikone des Heiligen aus dem 14. Jh. (Original im Kirchh. Museum in Moskau) geschmückt, enthält die Festvorträge zu den drei Generalthemen: I. Gregor Palamas – II. Orthodoxe Einheit – III. Mönchsleben, sowie einige weitere Beiträge zu den gleichen und verwandten Themen (I: G. Theodoridis, St. Runciman, J. Meyendorff, F. Dölger, R. Guillard, D. Sawramis, W. Kretschmer, Sp. Avuris – II: Ham. Alivisatos, Ch. Konstantinidis, J. Kalogiru, G. Florovsky – III: Th. Dionysiatis, Metropolit Pantelejmon von Chios, A. Phytrakis).

Einen Fortschritt in der Palamas-Forschung bedeuten die Artikel von Prof. J. Meyendorff-St. Vladimir's Academy, New York „Das eucharistische Dogma in den theologischen Kontroversen des 14. Jh.“ (franz.) und der Festvortrag von Prof. G. Florovsky, Harvard-University, „G. P. und die Vätertradition“ (griech.).

In der Abendmahlsdiskussion mit Akindynos – so zeigt Meyendorff auf Grund noch unedierter Quellen – erwies G. P. die Fruchtbarkeit der von ihm vertretenen Unterscheidung des Göttlichen Wesens/ousia und der Göttlichen Gnadenenergien, indem er drei Möglichkeiten einer menschlichen Teilhabe an der Gottheit herausarbeitete: die essentielle Einigung (wird für den Menschen verneint) – die hypostatische Einigung (ist nur im Gott-Menschen Jesus Christus verwirklicht) – die energetisch-gnadenhafte Einigung (der Gläubigen mit der Gottheit, geschieht vorzugsweise in den Sakramenten; durch Taufe und Eucharistie werden die Christen „mitleidlich“/syssomoi, vgl. Eph. 3, 6, mit dem vergotteten Leibe des Herrn). Die Sakramentsfrage erweist sich als ein Prüfstein jener Realunterscheidung von Wesen und Energien; sowohl die dualistisch-symbolistische Verflüchtigung der Gottesgegenwart wie auch die monophysitische Verflüchtigung der Kreatur, welche sich in der westlichen Transsubstantiationslehre widerspiegelt, werden abgewehrt durch die Anerkennung der

vom Göttlichen Wesen unterschiedenen, aber nicht getrennten Göttlichen Gnadeneinwirkung/*cháris* bzw. *enérgeia*, welche sich auf Seele und Leib bezieht, als eine reale und direkte Manifestation Gottes in der Materie. Dem kurzen Hinweis des Vf.s auf die Beziehung der These des G. P. zur Christologie der VI. Ökumenischen Synode wäre hinzuzufügen, daß die antiaristotelische Lehre dieser Synode durch den orthodoxen Dogmatiker des 8. Jh., Johannes von Damaskus, bereits breit entfaltet und auch auf die Sakramenten- und Bilderlehre angewendet wurde (darüber der Vortrag der Unterzeichneten auf dem XII. Internat. Byzantinisten-Kongreß 1961 „Die Christianisierung der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie, repräsentiert durch Johannes von Damaskus und Gregor Palamas“; erscheint in „Kerygma und Dogma“, Göttingen 1962).

G. Florovsky weist darauf hin, daß die Abgrenzung der Väterzeit mit dem 8. Jh. römischen Ursprungs sei, durch die dort folgende Scholastik bedingt; der Begriff *consensus quinquesaecularis* sei protestantisch. Beide Kreise leiteten daraus zugleich ein Inferioritätsurteil über die angeblich im Mittelalter stehengebliebene orthodoxe Theologie ab. In Wirklichkeit sei die moderne Orthodoxie mit den frühen Vätern ohne Bruch verbunden, und „Kirchenvater“ sei für sie kein historisch begrenzter Begriff. Das wird an G. P.s traditioneller Verwurzelung und kanonischer Gegenwartsbedeutung deutlich gemacht. Auf die Fragen, die aus dem zeitgenössischen Nominalismus des Ostens und Westens herangetragen wurden, antwortete der Erzbischof von Thessaloniki im Sinne des gläubigen orthodoxen Realismus aller Jahrhunderte. Er selbst nannte als seinen Lehrer für die Unterscheidung des Wesens und der Energien in der trinitarischen Gottheit Kyrill von Alexandrien; aber es lassen sich auch die wörtlichen und insbesondere die grundsätzlichen sachlichen Übereinstimmungen mit Johannes von Damaskus und schon mit Athanasios d. Gr. aufweisen. Schon Athanasios; so zeigt Fl., lehrte gegen die Arianer – zugleich in grundsätzlicher Trennung von der Trinitätslehre des Augustin – die reale – nicht nur logisch-technische – Unterscheidung des den Sohn zeugenden und den Geist aus sich entlassenden Göttlichen Wesens von der die Welt schaffenden Göttlichen Willensenergie („Gegen die Arianer“ III 64–66). Die unerläßliche kosmologische Bedeutung der Göttlichen Energie bildete, so betont Fl., auch eine der Hauptthesen des G. P. So sei Gregor Palamas in Wahrheit ein Lehrer, unter dessen Führung man „aus dem Herzen der Hl. Orthodoxen Kirche heraus zu theologisieren“ vermöge.

Man ermißt den Fortschritt der Forschung, wenn man diese Arbeiten erster orthodoxer Sachkenner mit den kurzen, leicht karikierenden Äußerungen vergleicht, mit denen noch in der 2. Auflage der RGG (1928, Schwarzlose) der Hesychasmus und sein großer Theologe abgetan werden sollten (bedeutend gehaltvoller schon Gaß/Ph. Meyer in RE² 1900 VIII 14–18). Florovsky's Nachweis – noch stark ergänzungsfähig, z. B. in Bezug auf J. v. Dam. –, daß die zeitgenössischen Synodalentscheidungen (1341 und 1351) über die Traditionsgemäßheit des Palamismus in vollem Umfang zu Recht bestanden, ist überzeugend (gegenteilige westliche Thesen sind in dem oben erwähnten Vortrag der Unterzeichneten aufgeführt). Doch handelt es sich in dieser byzantinischen zentralen Tradition nicht um eine bloße Antithese gegen hellenische Philosophie und deren Erbe in der Scholastik, sondern – wie sich nachweisen läßt – um eine spezifisch byzantinische, christliche Umwandlung und wechselseitige Zuordnung platonischer und aristotelischer Kernbegriffe, wodurch die Orthodoxie gegen das Eindringen unbiblischer Elemente der Scholastik, Renaissance und Aufklärung innerlich immunisiert, aber für einen christlichen Existenzialismus des Glaubens zugerüstet wurde (s. die oben zitierte Studie der Rez.).

Die Einheit der Orthodoxie in allen Teilkirchen, durch welche ihre Katholizität gesichert werde, besteht nach Aussage des bekannten Athener Kirchenrechtlers und ökumenischen Vorkämpfers *Alivisatos* 1) in der dogmatischen Lehre der Kirche: Entscheidungen der sieben ökumenischen Synoden und der Hl. Gesamtüberlieferung; 2) im Gottesdienst; 3) in der demokratischen Verfassung der Kirche, in der Kleriker und Laien einander zugeordnet sind: der leitenden Funktion der Bischöfe und der ökumenischen Synode ist die Rezeption durch das kirchliche Gewissen der Gemeinde der Kleriker und Laien übergeordnet; 4) Gemeinschaft mit der ältesten christlichen

Gemeinde (Kirche); 5) Nationalismus: Zuordnung der Kirche zu den einzelnen Volkstümern.

Zur Erneuerung des mönchischen Lebens im Sinne der Spiritualisierung und praktischen Aktivierung äußerten sich der Mönch *Th. Dionysiatos* und der Leiter der Apostoliki Diakonia, Prof. *A. Phytrakis*. (Zum Verlauf der Panorthodoxen Gregor Palamas-Feiern und deren Echo in der Gesamtorthodoxie siehe „Informationen aus der Orthodoxen Kirche“ VII, 1960, 2, hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland).

Frankfurt/M.

Hildegard Schaefer

Nicholas Cabasilas: A Commentary on the Divine Liturgy, transl. by J. Hussey, Mc. Nulty, Intr. R. French. London (SPCK) 1960. XI, 120 S., geb. sh. 18/6.

Der Wiederentdeckung der byzantinischen Theologie des 14. Jh. trägt auch die englische Übersetzung der bis heute einzig dastehenden Beschreibung und Deutung der „Göttlichen Liturgie“ des Nikolaos Kabasilas Rechnung, eines Zeitgenossen und Anhängers von Gregor Palamas (zu dieser positiven Beurteilung der Beziehung der beiden großen Theologen des 14. Jh. kommt am Schluß auch H. G. Beck, Byz. Handbuch II, 1 München 1959 S. 727 gegenüber gegenteiligen Äußerungen S. 367 u. s.). Eine französische Übersetzung hatte S. Salaville bereits 1943 in Paris veröffentlicht. Die von Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in seinem Briefwechsel mit den Tübinger Theologen 1573 ff. übernommenen Stücke finden sich deutsch in: „Wort und Mysterium“, Dokumente der Orth. Kirchen zur Ökum. Frage, Bd. II: Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573–1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, hg. vom Außenamt der EKD, Witten 1958, S. 86 ff., vgl. S. 52).

Die flüssige englische Übersetzung kommt dem Verständnis des Lesers durch kleine (nicht gekennzeichnete) Glättungen und erklärende Zusätze entgegen, wobei sich doch auch leichte Verdunkelungen und Verschiebungen des theologischen Gehaltes ergeben können. 22 Seiten Einführungen (S. X wird die „Göttliche Lichtschau“ der Hesychasten fälschlich als Schau des „Göttlichen Wesens“ bezeichnet) und Auszüge aus dem englischen Text der Chrysostomos-Liturgie vervollständigen die Publikation zu einem guten Handbuch über den orthodoxen Gottesdienst für den gebildeten Laien.

Frankfurt/M.

Hildegard Schaefer

Reformation

Bibliographie de la Réforme 1450–1648. Ouvrages parus de 1940 à 1955.

Hrsg. von der Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée au sein du Comité international des sciences historiques. Deuxième fasc.: Belgique. Suède. Norvège. Danemark. Irlande. États-Unis d'Amérique. Leiden (Brill) 1960. 158 S., brosch. hfl. 9,-. Troisième fasc.: Italie. Espagne. Portugal. Leiden (Brill) 1961. 138 S., brosch. hfl. 9,-.

Erfreulich schnell schreitet diese neue Bibliographie zur Geschichte der Reform und der Reformation voran: drei Jahre nach Erscheinen des ersten Heftes (Deutschland und Niederlande) können schon die Hefte 2 und 3 angezeigt werden, die den wissenschaftlichen Ertrag der Jahre 1940 bis 1955 aus neun anderen Ländern festhalten sollen. Weitere Listen werden vorbereitet, und die Herausgeber – L. Willaert, J. N. Bakhuizen van den Brink, G. Ritter, J.-R. Palanque, L.-E. Halkin, M. Pacaut – planen, diese Publikation in Zehn-Jahres-Abständen für alle in Frage kommenden Länder herauszubringen.

Daß dies ein außerordentlich verdienstliches Unternehmen ist, braucht kaum betont zu werden. Wer zweifeln möchte, wird vielleicht besser durch eine einzige Zahl als durch langes Theoretisieren überzeugt: die Bibliographie de la Réforme erfaßt in den drei bisher vorgelegten Heften über 8 000 Titel, von denen mehr als 5 300 auf Heft 2 und 3 entfallen. Ohne spezielle bibliographische Hilfsmittel kann durch diese Flut von Publikationen kein halbwegs verlässlicher Weg gefunden werden. Gerade weil niemand diese Massen von Literatur ganz überschauen und zugleich wissenschaftlich verarbeiten kann, bedürfen wir derartiger Bibliographien.

Ihren Zweck erfüllen freilich nur die guten Bibliographien, also Zusammenstellungen, die nicht nur Materioponie bedeuten, sondern zu neuen Fragestellungen anregen, die weiterhin im Rahmen des Erstrebten vollständig sind, auf deren Titelangaben man sich außerdem verlassen kann, und die schließlich durch ein gutes Register erschlossen sind. Deshalb muß bei Bibliographien die Kritik an diesen vier Punkten – Fragestellung, Vollständigkeit, Richtigkeit, Register – ansetzen.

Daß der Rezensent die hinter dieser Bibliographie stehende Frage nach der kirchengeschichtlichen Einheit des Zeitalters der Reform für sehr fruchtbar hält, wurde bereits bei der Besprechung des Heftes 1 betont (vgl. ZKG 70 (1959) 331 ff.), das allerdings in Bezug auf den zweiten Punkt (Vollständigkeit) Mängel und in der Anlage des Registers Verbesserungsmöglichkeiten enthielt. Erfreulicherweise sind daraus bereits Konsequenzen gezogen worden¹, und es liegt nun nahe zu fragen, ob Heft 2 und 3 die Kinderkrankheiten des Heftes 1 vermieden haben. Der Rezensent kann darauf nur eine Teilantwort geben: ein Urteil, ob die Titel in Heft 2 und 3 vollständig und – falls vollständig – richtig sind, liegt nicht in seiner Kompetenz. Hierzu wird man die Fachkritik der einzelnen Länder abwarten müssen. Im Großen und Ganzen scheint jedoch – das ist der erste Eindruck – die Bibliographie de la Réforme mit Heft 2 und 3 in Bezug auf Vollständigkeit und Richtigkeit der Titel den Anforderungen, die man stellen muß, zu entsprechen.

Das in Heft 1 angewandte Prinzip ist beibehalten worden. Jedes Heft besteht also aus mehreren, unabhängig voneinander erarbeiteten und zu benützenden Teilen, in denen nach dem Provenienzprinzip die im Berichtszeitraum erschienene Literatur in alphabetischer Ordnung aufgeführt und durch ein gesondertes Register für jeden Teil erschlossen wird.

Heft 2 beginnt mit dem Teil Belgien (386 Nummern). Arbeiten über den Jansenismus sind nicht mit aufgenommen worden, weil sonst die zeitliche Obergrenze von 1648 zu stark durchbrochen würde und außerdem für dieses Problem spezielle bibliographische Hilfsmittel vorhanden sind. Die wissenschaftliche Verantwortung für den Teil Belgien liegt bei *Léon-E. Halkin*. Besondere Mühe ist auf den Index verwendet worden. Es folgt der von *Arne Palmquist* und *Göran Keduall* bearbeitete Teil *Schweden* mit 123 Nummern. Wenn man bedenkt, daß Belgien einwohnermäßig nicht sehr viel größer ist als Schweden, zeigt die relativ kleine Zahl von Titeln, daß Reform und Reformation offensichtlich in Skandinavien viel weniger Interesse erwecken als in West-Europa. Erstaunlich gering ist nämlich die Zahl der in Norwegen erschienenen Arbeiten: *Einar Mollands* Liste zählt nur 20 Nummern, so daß sich ein Register erübrigte. Und auch in Dänemark (Bearbeiter: *Henry Bruun*) ist nur wenig erschienen (63 Titel, durch Register erschlossen). Außerordentlich rühmig ist dagegen der Acker in Irland durchpflügt worden: *P. Aubrey Gwynn SJ* konnte 196 Nummern zusammenstellen, m. a. W. das kleine Irland hat ebensoviel publiziert wie die drei skandinavischen Nationen zusammen. Den Löwenanteil im Heft 2 beanspruchen natürlich die USA: 990 Titel, Bearbeiter *Raymond W. Albright*. Namen- und Sachregister sind hier – ebenso wie im Teil Belgien und wie durchgehend im Heft 3 – in einem einzigen Alphabet zusammengezogen. Dieses Verfahren ist zu begrüßen. Dankbar wird der Benutzer auch anerkennen, daß einige Sachtitel gut aufgegliedert sind, doch könnte dieses Prinzip noch intensiver angewendet werden (etwa: Aufgliederung der Stichworte Jesuits, Politics, Reformation, Renaissance, Spirituality, United Kingdom).

¹ Eine verbesserte Auflage des Heftes 1 ist soeben erschienen. Sie soll im kommenden Heft dieser Zeitschrift gewürdigt werden.

Viele deutsche Historiker dürften überrascht sein, daß die drei südeuropäischen Länder allein das Heft 3 füllen! Die Bibliographie für Italien haben *Paolo Brezzi* und *Eugenio Dupré-Theseider* angefertigt. Sie bringt 549 Titel. Das Register ist im wesentlichen Namenregister und enthält relativ wenig Sach-Stichworte – bekanntlich ist die italienische Forschung ja mehr biographisch als problemgeschichtlich eingestellt. Wesentlich umfangreicher ist die Liste der Titel für Spanien. *José Vives* hat 1490 Nummern aufgeführt und durch ein Register erschlossen, das – neben dem Register für Belgien – den Bearbeitern der künftigen Hefte zum Vorbild dienen könnte. Daß der Anteil der in Portugal erschienenen Publikationen geringer sein muß, ist verständlich. *P. Antonio da Rosario OP* betonte, daß seine Bibliographie nicht – wie eigentlich gewünscht – vollständig sei. Wenn sie trotzdem 498 Titel enthält, ist das ein Beweis für die lebhafteste Anteilnahme der portugiesischen Historiker am Thema Reform und Reformation.

Bibliographien wie die vorliegende sind nicht nur Arbeitsmittel und Handwerkszeug der künftigen Forschung, sondern zugleich ein interessantes Stück zeitgeschichtlicher Quelle. Aber auf dieses Problem näher einzugehen, würde den Raum einer Anzeige weit übersteigen. Auch wäre es ratsam, mit einem vergleichenden Urteil noch zu warten, bis wenigstens Heft 4 (Frankreich und England) erschienen sind. Da weiterhin angekündigt ist, daß ebenfalls für Österreich, Polen und die Schweiz entsprechende Bibliographien vorbereitet werden, darf der Wunsch ausgesprochen werden, daß auch die übrigen Länder Ostmittel- und Osteuropas, aber auch Lateinamerikas, sich an diesem wichtigen und nützlichen Unternehmen beteiligen mögen.

Bonn

Konrad Repgen

- 60 Franz Georg Kaltwasser: Die zeitgenössischen Luther-Drucke der Landesbibliothek Coburg. Mit einem Anhang: Luther-Handschriften in Coburg (= Kataloge der Landesbibliothek Coburg IV). Coburg (Landesbibliothek) 1961. 218 S., brosch. DM 25.–

Bei jeder wissenschaftlichen Arbeit steht man zunächst vor der Frage: wie ist es um die Quellen zum Thema bestellt? Die Antwort hierauf entscheidet über die Durchführbarkeit des Planes. Eine Klärung der „technischen Voraussetzungen“ ist also das erste bei jeder historischen Arbeit; aber auch alle anderen Disziplinen können dieser Grundlage nicht entraten. Je weiter man sich nun thematisch von der Gegenwart entfernt, um so schwieriger gestaltet sich die Lösung des bibliographischen Problems. Für das 17. Jahrhundert kann man nicht mehr auf die allgemeinen Bücherverzeichnisse zurückgreifen; dann beginnt die mühevollen und viel Zeit verschlingende Jagd nach dem einzelnen Band. Ein jeder wird da seine leidvollen Erfahrungen gemacht haben.

Nun sind wir für das 16. Jahrhundert, für das Zeitalter der Reformation, in einer weitaus günstigeren Situation. Der Schottenloher (²1956. 1958) stellt eine einmalige Sammlung sämtlicher reformationshistorischen Quellen und der Sekundärliteratur für die Jahre 1517–1585 dar. Er wird durch die „Bibliographie de la Réforme. 1450–1648“ (1958. 1960) um die Beiträge aus den Jahren 1940–1955 vermehrt. Seit 1960 stehen auch wieder die „Bibliothek J. K. F. Knaake“ (Leipzig 1906/07) und das „Verzeichnis einer Sammlung von nahezu 3000 Flugschriften Luthers und seiner Zeitgenossen“ (Leipzig 1870/74) in photomechanischem Nachdruck zur Verfügung. Und so ließe sich noch manches nennen. Mit diesen Hilfsmitteln haben wir jedoch erst die bibliographisch genauen Titel ermittelt. Noch wissen wir nicht, wo sich die betreffende Schrift jetzt befindet. Und wieder meint man, allen Schwierigkeiten entronnen zu sein: die Weimarer Gesamtausgabe der Werke Martin Luthers verzeichnet nicht nur die verschiedenen Drucke der jeweiligen Schrift, sondern zum großen Teil auch deren Fund- und Aufbewahrungsorte. Aber leider ist auf diese Angaben kein voller Verlaß. Einesteils wurden bei der Herausgabe der WA nicht alle Bibliotheken erfaßt (wie es bei Coburg der Fall war), anderenteils haben sich die Besitzverhältnisse und die Bestände der Bibliotheken nach nahezu hundert

Jahren und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg z. T. sehr verändert. Eine große Umgruppierung hat stattgefunden.

Daß sich auch viele Lutherdrucke noch in Privatbesitz befinden, ist unbezweifelbar. Ein eindruckliches Bild davon vermitteln die Kataloge der Reformationsdrucke aus der Bibliothek Neufforge. Es sei mir erlaubt, auf die bibliographischen Hinweise, die von dieser viel zu wenig beachteten Seite kommen, nachdrücklich aufmerksam zu machen. Baron von Neufforge (1869–1942) ist als einer der bedeutendsten und erfolgreichsten deutschen Bibliophilen bekannt. Mit dem Blick des Kenners konnte er um 1930 drei der wichtigsten deutschen Adelsbibliotheken ankaufen, so daß seine Bücherei ein Schatz einzigartiger Kostbarkeiten wurde. Diese Sammlung von höchstem kulturhistorischen Wert hat den Krieg fast unbeschadet überdauert.

Dem Antiquariat Gerd Rosen, Berlin/Frankfurt a. M., gelang es, hieraus die Abteilungen „Humanismus in Deutschland“ und „Religiöses Leben“ anvertraut zu bekommen. Es stellt nun seine Bestände in dem Katalog „Humanismus und Reformation“ (erschienen bis Band V: Vom Ausklang des Bauernkrieges bis zu Luthers Tod, Lieferung 1 [A–Le, Nr. 501–600; die 2. Lieferung, der man mit Spannung entgegensehen darf, war schon für 1961 in Aussicht gestellt]) der Öffentlichkeit vor. Anlässlich des Evangelischen Kirchentages Berlin 1961 veranstaltete Gerd Rosen mit den wertvollsten Reformationsdrucken aus dieser Bibliothek Neufforge eine Ausstellung und veröffentlichte dazu einen Katalog „Ex libris Ferdinand Baron von Neufforge. 100 Reformationsdrucke vom Judenbücherstreit bis zum Bauernkrieg“. Hier sind allein 30 (nicht 32, wie das Register angibt) Lutherdrucke verzeichnet. Unter ihnen befinden sich beispielsweise die 95 Thesen und die Resolutiones, die drei Hauptschriften, das Magnificat, die Leisniger und Wittenberger Kastenordnung, die Bauernkriegsschriften, um nur einiges zu nennen. Alles in recht seltenen, z. T. in den Erstdrucken. Zwei von ihnen sind den Herausgebern der WA nicht bekannt gewesen, d. h. sie sind von der Forschung noch gar nicht berücksichtigt worden:

Nr. 68 Ain Christlyche und vast Wolgegrünzte beweysung von dem jüngsten tag und von seinen zeichen, das er nit vern meer sein mag. 15 Bll., Augsburg, Melchior Ramminger, 1522;

Nr. 96 Ermanunng zu fride. auf die zwelf artickel der Pauschafft in Swaben. 14 Bll., Zürich, Christoffel F(roschauer), 1525.

Es wäre sehr zu wünschen, daß einmal gründlich Bestandsaufnahme gemacht würde. Wieviel leichter wären die bibliographischen Vorfragen zu klären, wenn wenigstens die Hauptsammelstätten von Lutherdrucken – ich denke dabei an Wittenberg, Weimar, Gotha, Eisleben, Zwickau, Wolfenbüttel usw. – übersichtliche Kataloge herausbrächten! Sie dürften in keiner wissenschaftlichen Bibliothek fehlen. Noch besser wäre es, wenn sie zu einem erschwinglichen Preis auf den Büchermarkt kämen.

Einen hochehrfreulichen Anfang damit macht die Landesbibliothek Coburg. Sie legt einen Katalog von 694 Lutherdrucken vor, die sich in ihrem Besitz befinden. Dabei sind nur diejenigen Schriften aufgenommen, welche bis zum Jahr 1546 zum Druck gelangt waren. Drucke mit einem späteren Erscheinungsdatum wurden nur dann berücksichtigt, wenn sie zu Lebzeiten Luthers überhaupt noch nicht veröffentlicht waren. Unter den neuerschlossenen Schätzen der Landesbibliothek Coburg befindet sich eine Zahl von „seltenen und sogar unikalenen Lutherdrucken“, die der WA unbekannt und erst jetzt der Fachwissenschaft zugänglich werden. Die Titel dieser sechs in Betracht kommenden Drucke seien an dieser Stelle mitgeteilt. Bis zum Erscheinen der Nachträge zur WA mag das ein Notbehelf sein.

Nr. 22 Eyn kurtze vnterrich-//tung / war auff Chri-//stus seyne Kirchen / odder Gemeyn // gebawet hab. // Martinus Luther. Wittemberg. // 8 Bll., Wittemberg, Joh. Rhau-Grunenberg, o. J.

Nr. 204 Passional Christi // vnnd Antichristi. // 8 Bll., Erfurt, Matthes Maler, o. J.

Nr. 256 Die drey // Symbola oder Be//kenntnis des glau-//bens Christi jnn der // kirchen eintrechtig-//lich gebraucht. // Mart. Luther D. // Wittemberg M. // D. XXXVI. // 24 Bll., Wittemberg, J. weis 1538.

Nr. 358 Warnunge // Doct. Martini Luther / an // seine liebe Deutschen / vor etlichen Ja-//ren geschriben auff disen fall, so die feynde // Christlicher warheit dise Kirchen vnnd // Land / darinne reyne lehr des Euan-//gelij geprediget wirt / mit Krieg // vberziehen / vnd zerstö-//ren wolten. // Mit einer Vorrede // Philippi Melanthon. // Witteberg. // M. D. XLVI. // 38 Bll., Nürnberg, Joh. vom Berg & Ulr. Neuber 1546.

Nr. 394 Auslegung der // Episteln vnd Euangelien // vom Aduent an / bis // auff Ostern. // Anderweyt Corrigit // durch Mart. Luther. // Auff's neue vberschen / vnd // mit schönen lieblichen figuren // geschmückt / Auch mit eim vlei//ssigen neuen Register odder // Summen / alles des / was ynn die-//sen Postillen gehandelt / gebessert. // Aller Text nach der neuen // dolmetzschung geendert. // 368 Bll., Magdeburg, Michael Lotther 1531.

Nr. 581 Ein Sermon von dē Sacramēt // der Bûß Doctoris Mar // tini Luters Zü // Witten-//berg. // 8 Bll., Straßburg, J. Knobloch ?, o. J.

Im Register wird ausdrücklich auch auf solche Exemplare hingewiesen, die der WA nur als defekt bekannt sind. Für jeden Reformationshistoriker wird es eine Freude sein zu erfahren, daß sich in Coburg völlig intakte Drucke befinden. Und zwar handelt es sich hierbei um folgende Ausgaben: WA 2, 725 D; 12, 77 und WA DB 2, 527, *41, vgl. WA DB 10 II, LXIV Anm. 95. Auch auf kleinere Abweichungen gegenüber der WA wird aufmerksam gemacht. Es geht hierbei allerdings nur um geringfügige Versehen der WA (falsche Formatangaben, Korrekturen in der Lesart der Titel, Zeichensetzung, Druckereizeichen u. ä.). Diese wenigen Mängel sind ein erfreuliches Zeichen dafür, wie sorgfältig doch die deutschen Lutherphilologen damals gearbeitet haben. Wichtiger ist wiederum die Mitteilung, daß in Coburg frühe Sammelausgaben der Werke Luthers und Sonderdrucke beispielsweise von der Kirchen- und Hauspostille und von der Deutschen Theologie vorhanden sind, die von den Bibliographien der WA nicht erfaßt sind.

Der Katalog ist sehr übersichtlich angelegt. In den sieben Hauptabteilungen (Sammel Ausgaben, Einzelschriften, Postillen, Mehrere Predigten, Einzelne Predigten, Schriften anderer Verfasser mit Vor- und Nachworten Luthers – Luther als Mitverfasser – Luther als Übersetzer – Luther als Herausgeber, Deutsche Bibel) ordnet der Bearbeiter F. G. Kaltwasser alphabetisch. Der Titelaufnahme (mit Angabe des Fundortes in der WA) folgt eine kurze Beschreibung des Druckes und – was besonders wichtig ist – die Signatur. 41 Abbildungen (darunter ein eigenhändiger Brief Luthers [WA Br Nr. 3347], Titelholzschnitte, Druckervermerke, Initiale) vermitteln einen lebendigen Eindruck von der Ausstattung dieser in Coburg befindlichen Lutherschriften. Als Anhang werden 21 Lutherhandschriften mit einer kurzen Regeste notiert. Vor allem handelt es sich hier um 16 eigenhändige Briefe Luthers aus der Zeit zwischen 1519 bis 1541. Die Adressaten sind G. Spalatin (WA Br Nr. 175); L. Spengler (Nr. 824. 943. 1694. 1726. 1730); Herzog Johann Friedrich (Nr. 1010); Bürgermeister und Rat zu Coburg (Nr. 1115. 3347); kurfürstliche Visitatoren im Ortsland Franken (Nr. 1385); Balthasar Düring in Coburg (Nr. 1390); Kurfürst Johann (Nr. 1823); Kurfürst Johann Friedrich (Nr. 3110. 3252. 3574. 3693). Drei weitere Briefe Luthers (Nr. 1512. 1536. 3359) und eine Tischrede vom August 1532 (WA Tr Nr. 1906 B) sind in Abschriften des 16. Jahrhunderts erhalten. Und schließlich wird Luthers „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“, von der Hand eines Kanonikers Johann Kißling aus Erfurt um 1546 geschrieben, in Coburg aufbewahrt.

Ein stark gegliedertes Register (Konkordanz zu den Bibliographien in der WA, Drucker, Titel usw.) erhöht die Brauchbarkeit des Kataloges für den Benutzer. Dem Bearbeiter gebührt höchste Anerkennung und unser Dank für die mühevollen Arbeit, welche er auf sich genommen hat. Es bleibt zu hoffen, daß er recht bald eifrige Nachahmer findet.

Münster/W.

E. O. Reichert

W T. F. Torrance: *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation*. London and Edinburgh (Oliver and Boyd) 1956. 168 S., geb. 16/-sh.

Das Ernst Wolf und Otto Weber gewidmete Werk des Edinburgher „Professor of Christian Dogmatics“ ergründet und deutet die eschatologischen Konzeptionen der drei Reformatoren Luther, Butzer und Calvin unter den Vorzeichen von Glaube (Luther), Liebe (Butzer) und Hoffnung (Calvin), ohne diese Schematisierungen anders als nur in relativer Vorläufigkeit geltend zu machen (vgl. das Vorwort). Fraglicher mag sein, ob man Befund und Tatbestand gemeinreformatorischer Eschatologie in der Weise des Verfassers geistesgeschichtlich auf der Folie einer Analogie und Korrelation zur kopernikanischen Weltbildumwälzung sehen darf und muß: aus der gleichsam heliozentrischen, uneschatologischen Gesamtkonzeption des Mittelalters wird jetzt ein eschatologisch, aber auch apokalyptisch bedingtes und bestimmtes Geschichtsbewußtsein. Auch Torrance weiß natürlich, wie stark das späte Mittelalter von Apokalyptik und Eschatologie heimgesucht war.

In diesen Hintergrund wird zunächst in dem ausführlichen Luther-Kapitel (S. 7-72) dessen „eschatology of faith“ gezeichnet, in deren Aufriß und Entfaltung fast alle loci von Luthers Theologie ihren Platz, ihren Sinn und eine neue, eigentümliche und wichtige Beleuchtung bekommen: die Dialektik der Zwei-Regimenten-Lehre, die Ekklesiologie, die christologischen Voraussetzungen und Verknüpfungen. Besonders sei hier die Interpretation der Larvenlehre und ihrer Terminologie genannt, weil sie anderwärts meist zu kurz kommt. Nur vorsichtig, wenn auch deutlich genug meldet T. am Lutherschen Denk- und Lehrbefund Kritik an. Die Kritik erwächst aus der Darstellung der Larvenlehre: „That is the point where Luther's tendency towards a docetic view of the risen humanity of Christ proves to be a real weakness in his doctrine of the Church, so that even when he thinks of the *forma ecclesiae* in terms of the Word and Sacraments, it is only to define the Church on earth functionally in terms of its marks or activities, rather than in terms of its essence as the risen Body of Christ within history; the mediaeval notion of *corpus mysticum* still bulks too largely in his thought, though it is combined with the mission of the Church in a new way“ (S. 64). Es fehle bei Luther an der Erkenntnis der „triumphant eschatology of the New Testament“; diese sei zwar Trost in der Anfechtung, aber nicht mehr (S. 71 f.).

Selbst wer wie der Rezensent hier in der Sache lieber für Luthers Position optiert als für T.'s „triumphant eschatology“, wird die bedeutende Leistung des Lutherkapitels gerne anerkennen. Wir finden eine Fülle unmittelbar aus den Quellen geholter Belege, wenn freilich auch in starker Einebnung der Luther-Chronologie. Ob der völlige Verzicht auf jeden Dialog mit der neueren Lutherforschung – an sich imponierend – sich empfiehlt, möchte ich nicht entscheiden. Aber neben J. Heckels und W. Joests wichtigen neueren Beiträgen erscheint T.'s Versuch keineswegs als überholt.

Die schon immer beklagte Lücke in den Theologiegeschichten des 16. Jahrhunderts hinsichtlich Martin Butzers wird von dem sehr knappen Butzer-Kapitel (S. 73-89) mehr angedeutet und spürbar gemacht als ausgefüllt. T. zitiert als Summe von Butzers „whole conception of Christian life“ aus dessen Enarr. in Matth. 18, 7 f.: „Unde scandalum erit, quicquid omnino vel dixerimus, vel fecerimus, quod non ex solida fide natum et iuxta synceram dilectionem moderatum, ad gloriam Dei salutemque proximorum promovendam fecerit“ (S. 83), und meint, Butzer unterscheide sich insbesondere darin von Luther, daß er die – zwischen *regnum spirituale* und *regnum politicum* dritte – Dimension einer irdisch sichtbaren und zu verwirklichenden christlichen Gemeinschaft eigens und betont herausarbeite, in der dann auch Staat und Obrigkeit eine positive Bedeutung gewinnen. Es wird dabei nicht berücksichtigt, daß Theorie und Praxis Luthers davon gar nicht in dem Maße abweichen, wie es T. den Leser glauben möchte.

Das Calvin-Kapitel (S. 90-164) ist nach Umfang und Gewicht demjenigen über Luthers Eschatologie ebenbürtig. Es zeichnet sich u. a. dadurch aus, daß T. die Autorschaft Calvins von der Psychopannychia und dem Sadoletbrief an über die Kommentare, insbes. Hebräerbrief und Evangelienharmonie, bis zu der letzten Fassung der *Institutio* reichlich und gründlich heranzieht und ausbeutet, daneben auch die Predig-

ten. Er sieht und deutet Calvins Eschatologie ganz von der Grundrelation Christus und Christenheit her: „eschatology is the analogical transposition of Christology to the whole understanding of the Church“ (S. 101). Dahinein wird auch die Erwählungslehre gezeichnet (S. 104 ff.). Aus der schroffen Dialektik Luthers wird mehr ein Nacheinander der „two conditions of the Church“ im Zeitraum vor Wiederkunft und Endreich Christi und nachher. Die ausführlich und lehrreich skizzierten Unterschiede zu Luther werden nicht verwischt, aber doch nur als „variations on the same theme – the analogy of Christ“ (139) bezeichnet.

Folgende Unterschiede findet Torrance besonders beachtenswert: 1. Bei Calvin sei der Zusammenhang zwischen Christus und der Christenheit enger und intensiver als bei Luther. 2. Während Luthers Eschatologie sich ganz und gar auf „das Stündlein“ konzentriere und verenge, spiele für Calvin der Satz von der *sessio ad dextram* in all seinen ekklesiologischen und irdisch-geschichtlichen Folgen eine viel größere Rolle – was ich angesichts mancher Predigten Luthers über deuteropaulinische Texte nur eingeschränkt gelten lassen möchte. Interessant scheint, daß T. auch die Abendmahlsdifferenz nur von hier aus ansieht und hier einordnet: Calvin betrachte die Eucharistie wesentlich und in stärkerem Maße als Luther – eschatologisch! Sogar den bezeichnenderweise eben doch nicht geschriebenen Kommentar Calvins zur Apokalypse wagt T. zu entwerfen (S. 146)! 3. Während Luther von seiner Dialektik her die Relation von Kirche als Geschöpf des göttlichen Wortes und Geschichte als Ort der Verwirklichung nur andeute und nicht wirklich ausführe, werde bei Calvin die Kirche verstanden und verwirklicht als „continuously actualised within history“ (S. 147). Das zeigt sich nicht nur in der stärkeren Bedeutung der Sichtbarkeit der Kirche und an der – immer betonten und bekannten – Wertschätzung der Ordnung der Kirche, sondern auch an einer andern Verwendung des Bildes von der *larva*: bei Luther wesentlich getroffen in dem Ausdruck von der *facies ecclesiae* als *facies peccatricis*, bei Calvin in dem intensiven Fragen nach der *vera facies* der Kirche (S. 150 ff.). 4. So vermag Calvin auch die schroffe Dialektik von geistlichem und weltlichem Regiment zu überwinden: die göttliche Herrschaft ist „overarching“ und Kirche und Staat dienen u. a. dem gemeinsamen Zweck der Humanität. 5. Noch einmal unterstreicht T., daß Luther im reinen fast resignierenden Gegenüber von Gottesreich und Teufelsreich stecken bleibe, daß ihm die Christen Hoffnung des Gottesreiches nur Trost in der Anfechtung sei. So komme bei Luther die missionarische und ökumenische Aufgabe der Christenheit längst nicht in dem Maße und mit der Wirkung zur Geltung, wie das von Calvin sachlich und geschichtlich gesagt werden kann.

Auch diese Gegenüberstellungen werden von T. nicht nur so flüchtig begründet wie ich sie hier andeuten muß, sondern mit sorgfältigen und interessanten Belegen versehen. Ob sie freilich alle in dieser Schärfe sich halten lassen, wäre nur in einer sehr sorgfältigen Auseinandersetzung zu prüfen. Es wäre zu wünschen, daß Torrance's Buch sei es in der englischen, sei es in einer deutschen Fassung auch in unserm Bereich stärker als bisher beachtet und diskutiert wird.

Frankfurt/M

K. G. Steck

1. Philipp Melanchthon 1497–1560. Gedenkschrift zum 400. Todestag des Reformators 19. April 1560/1960. Mit 90 Abbildungen und einem Bericht über die Gedenkfeiern in Bretten als Anhang. Hrsg. von Georg Urban. Bretten (Melanchthonverein) 1960. 2. erw. Aufl. 224 S.
2. Robert Stupperich: Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. Stuttgart (Kohlhammer) 1961. 224 S., DM 19.80.

Zwei Bücher, die aus der Sympathie für Melanchthon keinen Hehl machen. Die von Herrn Dekan Georg Urban, Bretten, edierte Gedenkschrift atmet das lebendige Gefühl heimatlicher Verbundenheit mit dem stillen Reformator und vaterstädtischen Stolz auf den Gelehrten enzyklopädischen Geistes. Mit welch liebevoller Sorgfalt wurde das reiche Bildmaterial zusammengestellt und der Text gestaltet! Im ersten Abschnitt bringt die Schrift Beiträge zu „Melanchthons Leben und Wirken“, zuerst

das vom Hg. selbst mit warmen Lokalfarben gemalte Lebensbild Melanchthons (S. 5–53), dem am Schluß K. Hannemanns Aufsatz über einen „unbekannten Heimatbrief aus Melanchthons letztem Lebensjahr“ (S. 83–92) atmosphärisch genau entspricht; zwischen diesen beiden umfangreichsten Stücken des ersten Abschnittes einige knappe und teils erhellende Notizen zu den *Loci communes* (M. Schmidt, S. 61–63) und dem Unterricht der Visitatoren (W. Heinsius, S. 64–66), zu Melanchthons pädagogischen Institutionen (R. Groll, S. 67–70), seinem nicht unerheblichen Anteil an der deutschen Bibelübersetzung (H. Volz, S. 71–76) und seinem kurzen Heidelbergbesuch im Oktober 1557 (K. Preisendanz, S. 77–82). Der zweite Abschnitt wirft einige Streiflichter auf „Reformatoren um Melanchthon“; angeblendet werden dabei die Viten Calvins (H. Maas, S. 109–111), Brenz' (K. Mudrack, S. 113–115), Butzers (W. Weber, S. 117–118), Jonas' (K. Mudrack, S. 119–122) und Bugenhagens (A. Wolfinger, S. 123–126), ein wenig länger beleuchtet das Verhältnis zu Luther (S. 93–108), das R. Stupperich als Einigkeit in der Sache und Verschiedenheit in der „Art der Darbietung“ auffassen möchte. Unter dem Titel „Melanchthon im Bildnis“ hat W. Zimmermann im dritten Abschnitt (S. 127–158) eine schöne Serie von 27 Melanchthondarstellungen zusammengestellt und eingeleitet. Als 4. Abschnitt folgt der warmerherzige Beitrag K. Hannemanns zum Thema „Melanchthon im Urteil seiner Zeitgenossen und der Nachwelt“ (S. 159–177). Der 5. und letzte Abschnitt ist dem Melanchthon-Gedächtnishaus in Bretten gewidmet (S. 179–199), seiner Geschichte, seinem verdienstreichen Begründer Nikolaus Müller, seiner wunderbaren Bibliothek, sowie dem Gebäude und seinen Räumen selbst. Anhangsweise schildert der Hg. noch den Verlauf der Gedenkfeiern, die zu Melanchthons 400. Todestage in Bretten stattfanden (S. 207–221). Bei dieser Gedenkschrift hat man sich offenbar bewußt wissenschaftlicher Ambitionen enthalten und statt dessen ein in seiner gediegenen Schlichtheit wohlthuendes Zeugnis der Verehrung und Liebe für Bretzens größten Sohn geliefert. Das ehrende Andenken, das hier Melanchthon erwiesen wurde, ehrt seine Geburtsstadt und die Männer, die dieses Andenken gepflegt haben und sicher weiter lebendig erhalten.

Anderen Geistes ist das Buch R. Stupperichs insofern, als die Sympathie für Melanchthon hier gewissermaßen in reflektierter Gestalt erscheint. Der Vf. möchte, indem er Unbeachtetes und Übersehenes aus Melanchthons „Lehren und Wirken“ ins Blickfeld schiebt, neue, die traditionelle Anschauung modifizierende und von Vorurteilen reinigende Akzente ins Gesamtbild setzen. Ihm liegt daran, „die breiten, ausgefahrenen Wege zu meiden und gerade auf solche Pfade zu führen, die neue Ausblicke eröffnen und manche Zusammenhänge deutlicher werden lassen.“ (S. 5). Dienlich und förderlich sind dazu zweifellos neun im CR fehlende deutsche Texte, die im zweiten Teil des Buches (S. 139–236) mit kurzen historischen Einleitungen versehen zugänglich gemacht werden. Und als Anleitung zu einer „neuen Sicht“ sind wohl die acht Abhandlungen im ersten Teil des Buches zu verstehen. In der Skizze „Melanchthons geistiges Profil“ (S. 9–21) visiert der Vf. jene Verträglichkeit und gar Zusammengehörigkeit von Wissen und Glauben an, die einen wenn nicht den durchherrschenden Grundzug im Geist Melanchthons bilden. Auf dem Hintergrund dieser Einführung tritt alsdann Melanchthon als „Prediger und Ausleger“ (S. 21–40) sowie „in der katechetischen Arbeit“ (S. 41–55) ins Licht der Betrachtung; kam dabei schon das pädagogische Zentralinteresse Melanchthons zutage, so liegt es nur in dieser Linie, den Blick ebenso auf „Melanchthon als deutschen Schriftsteller“ (S. 56–71) zu lenken wie auf seine „geschichtliche Arbeit und Geschichtsbetrachtung“ (S. 72–84). Die letzten drei Traktate hingegen sind direkter auf Melanchthons theologische Stellung und Wirkung im engeren Sinne gerichtet. So behandelt der erste von ihnen Melanchthons Haltung „in der Kontroverse“ (S. 85–108) und versucht, sein scheinbar wechselvolles Verhältnis zu Rom aus dem Doppelmotiv der Wahrheit des Wortes Gottes und der Einheit der Kirche Christi begreiflich zu machen. Den dunklen Punkt der Einstellung Melanchthons zum Interim verhandelt als erstes Thema die folgende Studie über Melanchthon „im Kampf um die theologische Position“ (S. 108–127); es folgen Erörterungen zu Melanchthons Auseinandersetzung mit Oslander und zu den Abendmahlskontroversen der 50er Jahre. Der achte und letzte Traktat erwägt in einer Art

Zusammenfassung „Melanchthons Anteil am Reformationswerk“ (S. 128–138), wobei darauf abgehoben wird, daß Melancthon als „ein Mann mit klarem Blick“ (S. 129) sehr früh schon das Schriftprinzip erfaßte und bis zuletzt durchhielt, daß er weiter als Theologe, der „einen Blick für das Wesentliche hatte“ (S. 133), für die Bekenntnis- und Lehrbildung unersetzlich war, und daß er schließlich als „ein Mann mit praktischem Blick“ (S. 134) der Reformationskirche maßgeblich zu rechter Ordnung und reiner doctrina verholfen hat. Diese acht Abhandlungen liefern keine fertigen Resultate; in ihrer apologetischen Art werben sie eher um Verständnis für den unbekannten und noch mehr verkannten Pädagogen der Reformation, indem sie anzeigen, in welchen Richtungen vielleicht am ehesten und nötigsten das herkömmliche Bild zu korrigieren sein möchte. So bieten sie noch nicht selbst die neue Sicht, sondern stellen diese allererst in Aussicht.

Bonn

H. G. Geyer

Siegfried Rother: Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis. Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates (= Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Neue Folge 7). Erlangen (Palm und Enke) 1956. VII, 149 S., brosch. DM 8.50.

Der Zürcher Reformator Huldrych Zwingli ist in der Galerie der Reformatoren derjenige, den man mit ungleich größerem Rechte noch als Butzer und Calvin zu den Politikern rechnen kann. Sein Zeitgenosse, der katholische Luzerner Chronist Johann Salat, hat nicht unrecht, wenn er ihn Zürchs Bürgermeister, Schreiber und Ratsherr in einer Person nennt. Und wer heute das Denkmal des Reformators in Zürich am Limmatufer vor dem Chor der Wasserkirche betrachtet – er steht dort mit der Bibel in der einen Hand, stützt sich mit der anderen auf ein Schwert und blickt nach Kapel – der meditiert unwillkürlich über Mt. 26, 52 und empfindet mehr die Tragik und das Problem im Leben und Wirken dieses Mannes als eine unbefangene Bewunderung für den „männlichen Herrn Zwingli“. Reformator der Kirche und Gestalter des öffentlichen Lebens, Prediger und Politiker, Theologe und Staatsmann in einer Person, das ist das, was die Beschäftigung mit Zwingli reizvoll und seine Beurteilung zugleich schwierig macht. Ob dies ein durch seine Individualität, die Vorgegebenheiten seines Wirkens oder die geschichtlichen Begleitumstände bedingtes Miteinander oder Ausfluß eines einheitlichen Denkens sei, ist bisher wenig, zu wenig in der Forschung gefragt oder über das rein Konstatierende hinaus erörtert worden. Dies zu tun, ist für eine historische Würdigung und ein theologisches Verständnis Zwinglis nicht nur sinnvoll, sondern notwendig.

Verf. sieht in Zwingli den Begründer „des politischen Protestantismus. Wir verstehen darunter die aus dem Bewußtsein der Einheit von christlichem Glauben und Handeln entspringende Bereitschaft und Verpflichtung zur Gestaltung des staatlichen, kulturellen und sozialen Lebens nach den Grundsätzen der evangelischen Überzeugung“ (S. 8). Er geht von der Frage G. Ritters aus, „wie sich der zuversichtliche Aktivismus des zwinglischen Kämpfertums im Gegensatz zur lutherischen Haltung theologisch begründet“ (S. 11). Dabei mustert er die Elemente der zwinglischen Glaubenslehre, „die die religiösen Antriebskräfte für Zwinglis politisches Wirken gebildet haben und die sodann für die politische Aktivität des reformierten Protestantismus bestimmend geworden sind.“ (S. 103, Anm. 38). Er kommt zu dem Schluß: „Als der bestimmende Wesenszug des zwinglischen Glaubens, seines Denkens, seiner Ethik, seines Reformationswerkes und seines politischen Handelns ist uns in gleicher Weise die kämpferische Aktivität entgegengetreten. Die Darstellung der Prädestinationslehre Zwinglis sollte nun den Nachweis führen, daß diese Geisteshaltung ihre letzten Motive und Impulse aus einem evangelischen Glaubensverständnis schöpft, dessen eigentlicher Begründer Zwingli geworden ist.“ (S. 136).

Im einzelnen beschreitet Verf. folgenden Weg. Die Einleitung (S. 1–17) charakterisiert die bisherige Forschung zu dieser Fragestellung, das Unverständnis lutherischer Theologie einerseits, die unbefriedigenden, meist psychologisch argumentierenden oder bloß konstatierenden Zwingliforscher und Schweizergeschichtler anderer-

seits. Er tadelt insbesondere (mit Hundeshagen und W. Köhler), daß die Forschung hinter der geschichtlichen Wirkung des Calvinismus die historische Priorität Zwinglis mißachte. Die Untersuchung selbst teilt sich in drei Abschnitte. Der erste (S. 18–96) betrifft Zwinglis religiöses Selbstverständnis, wobei der Glaube als totales Abhängigkeitsverhältnis, der Gläubige als Werkzeug Gottes, Zwinglis Sendungsbewußtsein, sein Glaubensstreitum und Prophetentum, schließlich sein Verständnis der Reformation als einer Heilszeit anvisiert wird. Teil 2 (S. 97–114) behandelt Inhalt und Dynamik der Begriffe des Reichs Gottes und der Ehre Gottes und den Dienst des Staates an beiden. Der 3. Teil (S. 115–148) schließlich sucht den letzten theologischen Grund in der Prädestinationslehre Zwinglis. Dies ist eine Interpretation von „*de providentia*“. Die Zusammenfassung (S. 148 f.) zieht die Summe und würdigt das Ergebnis.

Verf. hat bei seiner Arbeit in Zürich die besten und kompetentesten Ratgeber gehabt, darunter auch den verewigten O. Farner. Neben den bei Schuler-Schulthess und im Corpus Reformatorum publizierten Texten hat er sich auf Politica im Zürcher Staatsarchiv und Exegetica – manches davon ist noch nicht ediert – gestützt. Daß er die letzteren in ihrem Werte gegenüber den Druckschriften herausstreicht, erscheint weniger plausibel, da die Exegetica teils Nachschriften sind, und Zwingli mehrfach in verschiedenen Stadien seines Wirkens theologische Gesamtabriss, also keineswegs nur Gelegenheitsschriften herausgab. Immerhin danken wir Verf. bei diesem Verfahren manches Zitat, das in den gedruckten Ausgaben noch nicht zu finden ist.

Als beste Partien des Buches meinen wir insbesondere folgende herausstellen zu müssen: Die Konfrontation von Zwinglis Selbstbewußtsein mit dem der Renaissance (S. 33–34), die häufiger angeführten kritischen Stimmen der katholischen Zeitgenossen, die von ihrem Standort aus die Problematik des Weges Zwinglis deutlich werden lassen, das Kapitel über den christlichen Staat (S. 108–114) und den gesamten 3. Teil, der den Zusammenhang der reifen Darlegung der zwinglischen Prädestinationslehre in „*de providentia*“ mit den Höhepunkten politischer Aktivität recht eindrucklich werden läßt. Instruktiv sind auch die Aktivität und Weltbezogenheit des zwinglischen Glaubensverständnisses, die bereits von Locher hervorgehobene *militia Christi* im Vergleiche zu der des Erasmus (S. 56–62) und Zwinglis Stellung zum Kriege.

Doch müssen dem Leser schon die Systematik und manche Partien des Buches Schwierigkeiten bereiten. Das Kapitel über Zwinglis Sendungsbewußtsein offenbart im eigentlichen Sinne nicht dieses, sondern die Autorität des Wortes Gottes, die Zwingli als dessen Ausleger für sich in Anspruch nimmt. Etwa der Satz, daß Zwingli aus seinem Berufungsglauben den absoluten Wahrheitsanspruch ableite (S. 35), ist völlig unreformatorisch und sicher bei Zwingli nicht zu belegen. Zwinglis Verständnis der Reformation als einer besonderen Heilszeit liegt eben in dem Hervortreten des Wortes Gottes als der Kundgebung des Willens Gottes und des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders durch Christus, beides in scharfer Antithese zur mittelalterlichen Kirche und Theologie. Was hier unter dieser Überschrift dargeboten wird, (S. 74–96), ist im Grunde ein sachlich damit kaum verbundener Exkurs, der die politischen Gedanken und Absichten Zwinglis zum Gegenstande hat. Daß Zwingli sich selbst als charismatischen Propheten im Stile der alttestamentlichen Propheten verstanden habe, wäre noch nachzuweisen, die Darlegung S. 63–66 vermag das nicht. Vielmehr zeigt das Zitat S. 65, daß er sich nur als Schriftausleger mit dem prophetischen Zeugnis identifiziert. Was Zwingli und seine Zeitgenossen in Zürich ohne jede Ambivalenz (vgl. S. 86 f.) unter dem in der Kirche fortbestehenden Amt des Propheten verstehen, nämlich Schriftausleger nach dem zwinglischen Verständnis von 1. Kor. 14, das ist kein Charismatikertum. Der Prophetenbegriff des Verf. (Weissagungen, Naherwartung des Reiches Gottes) ist weder alttestamentlich noch hier zur Grundlegung politischen Handels brauchbar. Zwinglis exegetische Beschäftigung mit den Propheten (S. 66) resultiert übrigens zu einem guten Teile aus seiner Professur und diente der noch ausstehenden deutschen Prophetenübersetzung, die der Luthers vorausgeht.

Gänzlich verabsäumt ist in dieser Arbeit der namentlich von A. Farner eindrucklich und im großen und ganzen sicher überzeugend herausgestellte Tatbestand, daß sich im Verhältnis von Kirche und Staat in Zwinglis Denken Abschnitte und Entwick-

lungen konstatieren lassen. Die Auseinandersetzung mit Farner (etwa S. 6, S. 113 Anm. 87) geschieht am Rande und ist nur pauschal. Der Zwingli der ersten Zürcher Disputation ist nicht derselbe, der später mit Krieg die innerschweizerischen Orte dem Evangelium öffnen will und zugleich ein europäisches Bündnis konzipiert. Zwinglis Weg vom katholischen Feldprediger zum humanistisch-pazifistischen Gegner von Soldbündnissen und Pensionen und dann wieder zum Befürworter, ja Planer des Präventivkriegs mit religiösen und politischen Zielen, das ist nicht eine gleichbleibende Position oder eine folgerichtige Entwicklung, sondern ein Weg voller Wendungen und fortschreitender Modifikationen. Wir meinen insbesondere in den Jahren 1523–1525 einen wichtigen Abschnitt sehen zu müssen, in denen soziale Tendenzen und entstehendes Täuferum – dies letztere ist S. 37–38 nur ungenügend gekennzeichnet – zu einer Klärung nötigen. Die wichtigen Schriften „Wer Ursach gebe zu Aufruhr“ (S. 36 und 39 mehr beiläufig zitiert) und „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (vgl. S. 108–109) verdienen hier eine eingehendere Würdigung, weil Zwingli sich in ihnen von diesen Kräften distanziert, die ihn zuvor nicht ohne eine gewisse Berechtigung für einen der ihrigen hatte halten können.

Wer die Grundlagen der Politik Zwinglis aufzeigen will, muß grundsätzlicher fragen, wo und wie in Zwinglis Theologie, in der des frühen Zwingli zumal, die Wurzeln für die von ihm angestrebte und herbeigeführte Allianz von Glauben und Politik, von Kirche und Staat liegen. Zwinglis religiöses Selbstverständnis dürfte zu dieser Frage relativ wenig beitragen, es enthüllt gewiß nicht die wesentlichen Grundlagen. Es würde damit nur eine psychologische Antwort im Sinne religiöser Psychologie variieren. Das Problem liegt beschlossen in Zwinglis Lehre vom Worte Gottes als der Kundgebung des göttlichen Willens auch für die Dinge des öffentlichen Lebens, insbesondere in der Geltung des Alten Testaments bzw. des Gesetzes, dessen Verhältnis zur *lex naturae*, in der Lehre von Kirche und Staat und deren Verhältnis zueinander und in Grundlegung, Form und Ziel der Ethik. Dies genetisch und theologisch zu entwickeln, heißt die Grundlagen des Systems zu beschreiben und verständlich zu machen, das Zwingli baute und das in Kappel zerbrach, wie wir meinen, einen reineren Typ von Theokratie, als ihn das Genf Calvins darstellt. Auf diesem Boden versteht sich auch Zwingli als planender, gestaltender und handelnder Politiker. Dies letztere aber ist nicht die primäre Frage, sondern müßte als eine Konsequenz sichtbar werden.

Die vorliegende Arbeit liefert dazu schätzbare Einzelbeiträge und Ansätze, fordert aber in Methodik und historisch-theologischer Fragestellung mehr zu einer neuen Bearbeitung des Themas heraus, als daß sie sie bereits erledigte. Die Gegenüberstellung mit Luther und dessen Lehre von den zwei Regimenten – die Calvin notabene kennt und aufnimmt – ist naheliegend und zur Verdeutlichung geeignet, weil sie den Blick für die Probleme schärft, wenn sie das Urteil nicht bereits vorwegnimmt.

Bonn

J. F. G. Goeters

Hans Denck: Schriften, hrsg. von Walter Fellmann; II. Teil: Religiöse Schriften (= Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band XXIV: Quellen zur Geschichte der Täufer VI, 2). Gütersloh (Bertelsmann) 1956. 120 S., brosch. DM 9.–.

III. Teil: Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe (= Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Band XXIV: Quellen zur Geschichte der Täufer VI, 3). Gütersloh (Gerd Mohn) 1960. 148 S., brosch. DM 14.–.

Die beiden vorliegenden Bände erfüllen editorisch das Programm, das G. Baring mit dem ersten Teilband, der Bibliographie der Schriften Hans Dencks, aufgestellt hatte. So verweisen die Vorworte der Bände und die kurzen Einleitungen für die Einzelschriften jeweils auf diese Grundlage, die in Band 2, S. 118–119 durch einige wenige Berichtigungen, kleine Ergänzungen und den weiteren Nachweis von Fundorten einzelner Drucke in amerikanischen Bibliotheken noch Nachträge erfährt. Das zugrunde liegende Material ist also weitgehend eine Frucht der langjährigen Arbeit Barings, wobei sogar noch Filmaufnahmen von im 2. Weltkrieg vernichteten Drucken

zur Verfügung standen. Die Edition selbst hat W. Fellmann in mustergültiger Weise hergestellt. Ihre Sorgfalt im Detail wird rein äußerlich illustriert durch das geringe Maß von Druckfehlern, das im 3. Teil, S. 147 für den 2. mitzuteilen war. Darüberhinaus hat Fellmann dem 2. Teil, S. 8–19 eine kurze, die gesamte Literatur und alle Quellennachrichten sorgsam auswertende Skizze von Dencks äußerem Lebensgang mitgegeben, die den letzten Stand der Forschung feststellt und die noch offenen Fragen vorsichtig umschreibt. Für Dencks theologische und schriftstellerische Persönlichkeit stehen die Schriften selbst. Somit ist hier, indem ein interessantes und wertvolles, aber selten gewordenes Schrifttum der Frühzeit der Reformation jetzt vollständig vorgelegt wird, ein solider Boden für jede weitere Untersuchung gelegt.

Die Disposition auf die beiden Bände folgt dem Aufbau Barings. Dabei sind die „Hauptreden“, für deren Verfasserschaft durch Denk nur späte Nachrichten und – freilich plausible – Vermutungen sprechen, zu den unzweifelhaft echten Schriften geraten, während die echten, sogar im Autograph erhaltenen Briefe im 3. Bande erscheinen. Kritik daran wäre Beckmesserei, zumal bei diesem Verfahren noch die Beschaffung der Augsburger Originalschriften ermöglicht wurde. Der Benutzer der Bände wird ohnedies auf alle diese Umstände hingewiesen.

Die Bearbeitung galt im wesentlichen den Texten, dem Nachweis der angezogenen Bibelstellen und den sprachlichen Erläuterungen. Dies ist mit aller wünschenswerten Exaktheit geschehen. Dankbar begrüßt man insbesondere das Register des 2. Teils (S. 114–117), das einen ersten Zugang zu den Themen und Begriffen der etwas disparaten Schriften und Gedankenwelt Dencks bietet. Wer mit zeitgenössischen Registern umzugehen weiß, wird das auch für den des Michakommentars (Teil 3, S. 11–15) gelten lassen. Die bisherigen Vermutungen und Behauptungen, daß der Michakommentar im Bibeltext der Wormser Prophetenausgabe von 1527 folge, ist nunmehr als Tatsache erwiesen. Den Michakommentar selbst (Teil 3, S. 7–98) wird man freilich, um sicher zu gehen, wohl nur dort, wo seine Ausführungen durch die echten Schriften unterstützt werden, für Dencks eigene Theologie heranziehen dürfen. Die Zeilenzählung ermöglicht genaueste Zitierung.

Anklänge an und Zitate von zeitgenössischen Autoren sind gelegentlich, im ganzen aber spärlich nachgewiesen. Man wird in dieser Hinsicht keine ungebührlichen Forderungen an den Hrsg. richten dürfen, da die frühere Forschung dem so wenig vorgearbeitet hatte. In erster Linie begegnet Thomas Müntzer, wozu jetzt auch G. Barings umsichtige Studie in ARG 50, 1959, S. 145–180 zu vergleichen ist, die dazu die konkreten Verbindungslinien aufweist und Art und Grenzen dieser Abhängigkeit charakterisiert. Wichtiger für Denk muß die Theologia Deutsch gewesen sein. Allenfalls hierzu hätte man gern häufigere Hinweise auf Gemeinsamkeiten. Am Rande begegnet Luther, mehr als Opponent denn als Lehrer. Hier liegt, wozu Barings genanntes Beispiel ermuntert, noch eine Fülle von Aufgaben auf der Hand, da die Zeit- und Lebensumstände Dencks konkretere Bezüge zu Zeitgenossen und Zeitdiskussionen nahelegen. Dabei ist im allgemeinen an Erasmus und Karlstadt zu denken, bei einzelnen Schriften an konkreteres, bei „Was geredt sei“ an die Fehde zwischen Erasmus und Luther, bei „Von der Liebe“ an Butzers Argumentation gegen das Täuferium, bei „Ordnung Gottes“ an Martin Cellarius-Borrihaus: *De operibus Dei*, 1527. Insgesamt wird eine eindringliche und historisch sorgsam abgesicherte Erforschung von Dencks geistiger Herkunft, Gedankenwelt und Frontstellungen wertvolle Ergebnisse für die Frühgeschichte und den Charakter des Spiritualismus erbringen, zu dessen wichtigsten Repräsentanten er gezählt werden muß.

Denck als theologischer Denker und Schriftsteller ist eine schwer greifbare Persönlichkeit. Seine schriftlichen Zeugnisse sind mehr Aphorismen als wohlangelegte und systematisch durchgeführte Darlegungen. Das hat ihn den Zeitgenossen und Gegnern, den Nürnberger Predigern, einem Urbanus Rhegius in Augsburg, Martin Butzer und anderen dunkel und verworren und gefährlich zugleich erscheinen lassen. Selbst der heutige Leser steht vor Schwierigkeiten ähnlicher Art, wenn er sich ein geschlossenes Bild der Theologie machen will. Er findet Grundsätze und Grundanschauungen von hinreichender Deutlichkeit, ohne aber deren unmittelbare Herkunft und Ausgestaltung immer bis in die systematisch notwendigen und bis ins einzelne gehenden Folge-

rungen verfolgen zu können. Gelegentlich bekennt Denck sein Unvermögen, sich anders und verständlicher ausdrücken zu können. Augenscheinlich erschien das, was die Gegner ihm als Verschleierungstaktik vorwarfen, ihm selbst als zum Wesen der Sache, des Gemeinten gehörig. Die schöne Edition ermöglicht jetzt ein besseres und tieferes Eindringen in diese Geisteswelt, um damit die bisher in der Literatur nur summarisch ausgesprochenen Charakterisierungen sachkundig zu substantiieren und zu ergänzen.

In jedem Falle wird dabei Denck vom Täufern seiner Zeit, insbesondere von dessen Gestalt und Tendenzen in seinen Zürcher Anfängen in gewissem Sinne abgesetzt werden müssen. Bereits das Nürnberger Bekenntnis von 1525 (Teil 2, S. 20–26) zeigt eine Grundposition, die rein spiritualistisch ist und die er bis zu seinem Lebensende – denn sein „Widerruf“ ist in der Sache keiner, sondern nur ein Verzicht auf täuferische Propaganda (S. 109) – durchgehalten hat. Beachtung verdient deswegen die Tauflehre dieses Bekenntnisses. Für den mystischen Spiritualismus Dencks geht es primär um Sterben des alten Menschen und um geistgewirkte Wiedergeburt. Dies, nicht die äußere Wassertaufe ist heilsnotwendig. Der Zeitpunkt der Taufe, ob im Säuglings- oder im Erwachsenenalter, ist damals praktisch noch nicht akut. Wohl wird der Spiritualist der Glaubentaufe den Vorzug geben, weil sie sich besser zu seiner Anschauung fügt. Aber zum Kennzeichen der wahren Kirche kann sie ihm nicht werden. Im Unterschied zu andern ist Denck eine theologisch geprägte Persönlichkeit, bevor er sich dem Täufern beigesellt. Und man muß den erstaunlichen Tatbestand vermerken, daß er eigentlich nur an einer Stelle, im Anhang zu seiner Schrift „Von der Liebe“ (Teil 2, S. 83 f.) Belange des Täufern positiv aufgreift. In derselben Schrift gebraucht er zuvor (S. 81 f.) Bilder, die dem nicht ganz beistimmen. Dazu paßt auffällig, daß die Ekklesiologie bei ihm so gut wie keine Rolle spielt, vom Bann verlautet kein Wort. Dies ist Spiritualismus, nicht genuines Täufern. Denck hat sich dem Täufern nur zeitweise angeschlossen, wobei allerdings sein früher Tod diese Zeit als die bedeutsamste seines Lebens erscheinen läßt. Das dogmatische Desinteresse des Täufern schuf diese Gelegenheit, es schloß die Möglichkeit theologischer Konflikte aus und gab Denck genügend Spielraum, im Grunde der zu bleiben, der er zuvor gewesen war, nämlich ein Spiritualist.

In diesem Zusammenhang darf noch auf eine weitere Aufgabe hingewiesen werden. Es scheint, daß der Denck'sche Geist im süddeutschen Täufern in der Folgezeit tiefere Spuren hinterlassen hat. Man muß dabei wohl in erster Linie an Pilgram Marbeck und seinen Kreis denken, dessen Tradition allerdings später im Gesamttäufern wieder unterging. In einer Reihe von süddeutschen Städten hat Schwenkfeld Gruppen dieser Eigenart für seine Gemeinschaft gewonnen. Reiner Spiritualismus und spiritualisierendes Täufern begegnen einander und ringen miteinander auf denselben Schauplätzen. Die Edition von Dencks Schriften würde nun erlauben, seine Nachwirkungen auf dies süddeutsche Täufern über bisherige Vermutungen hinaus näher im positiven – dafür spräche Bundesbegriff und Wiedergeburtstheologie – oder im negativen Sinne zu konstatieren. Damit käme man einer präziseren Erfassung des Verhältnisses von Täufern und Spiritualismus, deren Abgrenzungen voneinander und deren Überschneidungen, ein wenig näher.

Insgesamt darf so diese Ausgabe von Dencks Schriften überaus dankbar begrüßt werden. Sie sollte zu weiterer Forschung ermuntern.

Bonn

J. F. G. Goeters

Robert Friedmann: Hutterite Studies. Essays, Collected and Published in Honor of His Seventieth Anniversary. Ed. by Harold S. Bender. Goshen, Ind./USA (Mennonite Historical Society) 1961. VI, 338 S., geb. \$ 4.75.

Die Hutterer oder Hutterischen Brüder sind neben den Schweizer Brüdern und den Mennoniten die dritte Täufergruppe, die die Verfolgungen und die innere Zersetzung bis heute überstanden hat. Ihre Bruderhöfe mit der strengen Gütergemeinschaft entstanden seit 1529 in Mähren und erhielten 1533–35 durch den Tiroler Täufer Jakob

Hutter ihre grundlegende Ordnung. Ihr Fluchtweg führte sie über die Slowakei, Siebenbürgen (17. Jh.) und die Ukraine (18. Jh.) nach Amerika (19. Jh.), wo sie im Nordwesten der USA und in Kanada ca. 10 000 Mitglieder auf ca. 120 Bruderhöfen haben. Ein reiches handschriftliches Quellenmaterial, das in tschechoslowakischen, ungarischen und österreichischen Archiven, aber auch bei den Hutterern selber aufbewahrt worden ist, hat die Gruppe zu einem bevorzugten Gegenstand der historischen Forschung werden lassen.

Der beste Kenner dieser Quellen ist heute Robert Friedmann. Seit er 1923 zum ersten Mal ihre Bekanntschaft machte, haben sie ihn nicht mehr losgelassen. Von seiner Heimatstadt Wien aus durchforschte er die mährischen und ungarischen Archive. 1929 erschien im ARG sein langer Aufsatz über „Die Briefe der österreichischen Täufer“. Im selben Jahr bekam er vom Verein für Reformationsgeschichte den Auftrag zur Herausgabe von hutterischen Briefen. Seitdem hat er eine große Zahl von Artikeln zur Täufergeschichte veröffentlicht. Als er 1939 Österreich verlassen mußte, fand er in den USA bei Mennoniten Aufnahme und konnte seine Arbeit an der reichhaltigen Mennonite Historical Library in Goshen, Ind., noch intensiver fortsetzen. Sein Anteil an der heutigen Täuferforschung ist in der Tat nicht mehr wegzudenken. Es war schade, daß das bisher nur an einer einzigen selbständigen Veröffentlichung sichtbar wurde. Sein Buch „Mennonite Piety through the Centuries, its Genius and its Literature“ (Goshen, Ind., 1949) ist eine kenntnisreiche Darstellung des wesentlichen Unterschieds zwischen Täufertum und Pietismus. Alles andere erschien in Form von Aufsätzen oder Lexikon-Artikeln. Zwei Quellenwerke stehen vor der Veröffentlichung: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter II (zusammen mit Lydia Müller † und Grete Mecenseffy) und eine kommentierte Bibliographie hutterischer Manuskripte.

Es ist deshalb zu begrüßen, daß die „Mennonite Historical Society“ unter Leitung von Harold S. Bender den 70. Geburtstag von Robert Friedmann zum Anlaß genommen hat, eine Zusammenfassung der Arbeiten Friedmanns zur hutterischen Geschichte herauszugeben. Die 45 Aufsätze und Artikel erscheinen hier nicht zum ersten Mal. Sie sind verschiedenen Zeitschriften entnommen (ARG; Church History; Mennonite Quarterly Review; Mennonite Life) oder entstammen der Mennonite Encyclopedia (Goshen, Ind., 1955-58; 29 Artikel!). Vorausgeschickt sind zwei Aufsätze zum Verständnis des Täuferturns überhaupt (1-40). Dann behandeln sechs Artikel die hutterische Geschichte (41-75). Es folgen vier Abschnitte über hutterische Lehre (76-102), hutterisches Leben (103-150), hutterische Literatur (151-253; vgl. 286-298) und hutterische Persönlichkeiten (254-285). Mit einem Literaturbericht (299-312) und einer Bibliographie der Veröffentlichungen Friedmanns (336-338) schließt das Buch.

Es entsteht so ein sehr vielseitiges Bild von den Hutterischen Brüdern. Wer etwas über hutterische Gemeindeordnungen, Eheschließungen, oder Erziehungspraktiken, über hutterische Medizin oder Fayence-Industrie wissen möchte, findet hier Auskunft. Wanderwege, Siedlungen, ökonomische Aspekte der Gütergemeinschaft und ihre groß aufgezogene Missionsarbeit sind in übersichtlichen Artikeln, teilweise mit Kartenbeilagen, dargestellt. Das Schwergewicht liegt auf den Untersuchungen zur hutterischen Literatur. Sie umfassen etwas über ein Drittel des Buches. Das entspricht der Bedeutung ihres Gegenstands. Die uns überlieferte Literatur der Hutterer ist weit umfangreicher als diejenige, die von den Schweizer Brüdern erhalten ist. Sie ist vor allem handschriftlich überliefert. Da bedarf es einer gründlichen Kenntnis der zahlreichen Codices, die über die ganze Welt verstreut liegen.

Theologisch und geistesgeschichtlich werden jedoch am meisten die drei Aufsätze interessieren, die sich nicht speziell mit den Hutterern, sondern mit den Grundsätzen der Täuferbewegung überhaupt beschäftigen: 1. Conception of the Anabaptists (1-21); 2. Recent Interpretations of Anabaptism (22-40); 3. The Doctrine of the Two Worlds (92-102). Friedmann versucht in ihnen eine Einordnung der Täuferbewegung in die große Reformation und kommt zu dem Schluß, daß das Täuferturn „einen neuen Typ des Christentums darstellt, der sich von der traditionellen Ausprägung des allgemeinen Protestantismus unterscheidet“ (34). Das ist ein sehr bemerkenswertes Ergebnis, wenn man bedenkt, daß mennonitische Forscher bisher stets betonten, die Täuferbe-

wegung sei lediglich eine Variation der allgemeinen Reformation gewesen. Als Kern täuferischen Denkens stellt Friedmann eine „Reich-Gottes-Theologie“ heraus, deren Charakteristikum ein scharfer Dualismus zweier Welten, der hiesigen und der anderen, ist (96). Der Konflikt, den dieser Dualismus auslöst, wird nicht nur im Innern des Menschen ausgefochten und damit überlagert und überschattet von noch einem andern Dualismus, dem zwischen äußerlich und innerlich, sichtbar und unsichtbar, sondern hat weltgeschichtliche Dimensionen und wird sichtbar im Leiden der in Christi Nachfolge stehenden Gemeinde und in dem darin unübersehbar werdenden Anspruch des Evangeliums auch an die Welt. Das ist sicherlich eine Theologie, die sich wesentlich unterscheidet von der Schizophrenie einer Vereinigung von Privatmoral und öffentlicher Moral in einer Person oder von der individualistischen Sorge um das im Bußkampf zu erringende Seelenheil (100). Ob man aber solche Typologie immer so glatt in Anwendung bringen kann auf die historischen Realitäten (Täufertum – Reformation – Pietismus), das erscheint mir doch fraglich. Ist das Täufertum nicht immer wieder einem gewissen Pietismus erlegen? Gibt es nicht auch in den Reformationskirchen ein vielfältiges Wirken des Evangeliums in die Welt hinein? Es lassen sich da gewiß noch Differenzierungen anbringen. Sonst aber wird man Friedmann recht geben müssen. Seine These vom Täufertum als einer eigenen Größe neben den reformatorischen Landeskirchen lenkt den Blick auf eine sicher auch historisch belegbare Erscheinung.

Emden

Heinold Fast

Hellmuth Heyden [Hrsg.]: Protokolle der pommerschen Kirchenvisitationen 1535–1539 (= Veröffentlichungen der Histor. Kommission für Pommern. Reihe IV: Quellen zur pommerschen Geschichte 1). Köln, Graz (Böhlau) 1961. XLV, 332 S., brosch. DM 32.–.

Die Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern haben schon eine lange, beachtliche Tradition. Von 1913 bis 1940 erschienen in einer heute als „Ältere Reihe“ bezeichneten Folge, von namhaften Historikern und Heimatforschern bearbeitet, wertvolle Quellenwerke zur allgemeinen pommerschen Geschichte und zur Geschichte einzelner Landesteile oder Städte, vor allem auch die Berichte über die Verzeichnung der kleineren nichtstaatlichen Archive. Der zweite Weltkrieg und seine Folgen haben in der Substanz an archivalischem Material so starke Verluste gebracht, daß diese im Druck vorliegenden Dokumente heute vielfach die Quellen ersetzen müssen. Es ist ein großes Verdienst der von verantwortungsbewußten Forschern in der Bundesrepublik neugegründeten Historischen Kommission für Pommern, daß sie in zunächst vier neuen Reihen wichtigen und wertvollen Publikationen der pommerschen Geschichtsforschung zum Druck verhilft. In einer Reihe II wird das Pommersche Urkundenbuch fortgesetzt. Der schon 1939/40 gedruckte Band VII, dessen Auflage zum größten Teil in Stettin vernichtet worden ist, ist nachgedruckt, der Band VIII (1331–1335) befindet sich schon im Druck, ein Band IX mit dem Register zu den Bänden VII und VIII in Vorbereitung. Die Reihe III bringt eine Neue Folge des Historischen Atlases von Pommern, von der die Karten 1 und 2 – Besitzstandskarten von 1628 und 1780 nebst Erläuterungsheft – schon 1959 erschienen sind und zwei weitere über Fundplätze der älteren Bronzezeit und der Eisenzeit (von H. J. Eggert) vorbereitet werden. Während eine Reihe V Forschungen zur pommerschen Geschichte vorsieht – Ursula Scheils „Zur Genealogie der einheimischen Fürsten von Rügen“ ist als erstes Heft schon im Druck –, ist die Reihe IV der Veröffentlichung von „Quellen zur pommerschen Geschichte“ vorbehalten. 1960 erschien schon als Heft 4, bearbeitet von J. W. Bruinier, das Stadtbuch von Anklam, Ältester Teil 1401–1429. Das hier vorliegende Werk bildet das erste Heft der Reihe, die Hefte 2 und 3 werden eine zeitliche Fortsetzung unseres Buches nebst Registern und Anlagen bringen.

Schon die Aufnahme in diese den Quellenwerken zur pommerschen Geschichte vorbehaltenen Reihe, die die Ältere Reihe mit ihren so hervorragenden Veröffentlichungen fortsetzt, deutet auf seinen Wert hin. Der Bearbeiter Hellmuth Heyden, Superintendent im Ruhestand, ist den Kennern der pommerschen Geschichte kein Unbekannter. Aus seiner Feder stammt eine große Zahl von Büchern, Aufsätzen und

Beiträgen zur pommerschen Geschichte, insbesondere zur pommerschen Kirchengeschichte. Seine Bücher „Die Kirchen Stettins und ihre Geschichte“, 1936 in Stettin erschienen, und seine zweibändige „Kirchengeschichte von Pommern“, 1937/38 in 1. Auflage in Stettin und 1957 in 2. Auflage in Köln herausgekommen, sind bekannte Standardwerke. In Ermangelung einer pommerschen Bibliographie hat sein 1952 erschienenes „Verzeichnis von Büchern und Aufsätzen zur Kirchengeschichte Pommerns“ weit über die kirchengeschichtliche Forschung hinausgehende Bedeutung gewonnen. Seit 1956 veröffentlicht Heyden in Einzelheften die Verzeichnisse „Die Evangelischen Geistlichen des ehemaligen Regierungsbezirkes Stralsund“, von denen bisher das Heft über die Insel Rügen (1956) und ein Heft über die Kirchenkreise Barth, Franzburg, Grimmen (1959) gedruckt vorliegen. Der Verfasser ergänzt damit endlich Moderow-Müllers „Die Evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart“, Teil I, 1903, Teil 2, 1912, in denen nur die Regierungsbezirke Köslin und Stettin enthalten waren. Der fehlende Regierungsbezirk Stralsund bildete seit vielen Jahren also eine empfindliche Lücke in diesem wertvollen Nachschlagewerk.

Heyden schöpft aus einer schier unsiegbare erscheinenden Quelle mit unsäglichem Fleiß in einer langen Lebensarbeit gesammelter schriftlicher Aufzeichnungen und einem die Fülle seines Materials souverän beherrschenden und ergänzenden Gedächtnis. Im pommerschen Heimatteil des in Berlin herausgegebenen Wochenblattes „Die Kirche“ erscheinen aus seiner Feder seit Jahren laufend historische Aufsätze verschiedenster Themen mit höchst wertvollem kulturgeschichtlichem und volkskundlichem Material, deren zuverlässigen Stoff er seinen reichen Sammlungen und seinem erstaunlichen Gedächtnis entnehmen kann. Zu dem riesigen, in langjährigem zähen Sammeleifer geschaffenen Quellenrepertoire gehören auch die uns vorliegenden Protokolle der pommerschen Kirchenvisitationen.

Schon 1936 erhielt Heyden von der Landesgeschichtlichen Forschungsstelle – unter diesem Namen wirkte die Historische Kommission von 1937–1945 – die Anregung, die in Frage kommenden Texte zu sammeln und zur Veröffentlichung vorzubereiten. Er unterzog sich in den Jahren von 1937–1945 dieser schwierigen Aufgabe, indem er planmäßig ganz Pommern durchforschte und das erreichbare Material zusammensuchte. Wenn auch das frühere Preussische Staatsarchiv in Stettin – allerdings an verschiedenen Stellen und nur mit großem Zeitaufwand für den Forscher auffindbar – verständlicherweise die Hauptquelle bildete, so mußten darüber hinaus doch auch die Kirchenarchive und teilweise auch einzelne Pfarren befragt werden. Schon 1940 konnte Heyden ausführlich über das Ergebnis und die Bedeutung des ermittelten Materials berichten.¹ Die Veröffentlichung der gesammelten Matrikeln und Visitationsrezesse sollte gleich nach dem zweiten Weltkrieg erfolgen, aber erst die Neukonstituierung der Historischen Kommission für Pommern in Hannover und die Bemühungen von Staatsarchivdirektor Dr. Engel ermöglichten jetzt die Drucklegung dieses ersten Teils.

Das außerordentlich ausgedehnte Quellenmaterial verlangte vor der Veröffentlichung gebieterisch nach Begrenzungen, die sich dem Bearbeiter unschwer mit den Jahren 1556 und 1563 darboten. 1563 wurde die zweite pommersche Kirchenordnung herausgegeben, mit der neue Grundsätze für die Vornahme von Visitationen in Kraft traten. 1556 beschloß der Stettiner Landtag, die Visitationen intensiver und nach bestimmten Regeln durchzuführen. So wird der erste große Teil des Quellenwerks zunächst nur die Jahre 1535 bis 1555 umfassen. Der vorliegende erste Band beschränkt sich auf die Visitationen der Jahre 1535 bis 1539, während die in Vorbereitung befindlichen Bände 2 und 3 die Visitationen von 1540 bis 1555 nebst Registern und Anlagen bringen sollen. Über die Bedeutung der von Heyden gesammelten und in extenso publizierten Dokumente braucht nicht viel gesagt zu werden. Die landes-

¹ Heyden, Hellmuth: Die Bedeutung der kirchlichen Matrikeln und Visitationsurkunden aus dem 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts für die landesgeschichtliche Forschung in Pommern (Baltische Studien, N. F. 42, 1940, S. 158–197 und Blätter für Kirchengeschichte Pommerns, Heft 22/23, 1940, S. 67–82, in letzteren „Die Bedeutung . . . für die kirchengeschichtliche Forschung“).

geschichtliche Forschung ganz allgemein, insbesondere aber auch die sich mit sozialen, wirtschaftlichen, genealogischen oder kunstgeschichtlichen Fragen beschäftigenden Disziplinen sowie die Kirchengeschichtsschreibung sind von jeher auf diese Quellen angewiesen und werden es begrüßen, daß sie ihnen jetzt leicht zugänglich und so vollständig wie möglich dargeboten werden. Zwar sind die Matrikeln und Visitationsniederschriften schon seit 1748 von der pommerschen Forschung beachtet und zu Untersuchungen verschiedenster Art mit herangezogen worden. Die Tatsache aber, daß diese wertvollen Akten in Archiven und Ämtern verstreut und dadurch nur schwer zugänglich waren, hinderte ihre volle Nutzung. Es ist das große Verdienst Heydens, sie nunmehr in zuverlässiger Form durch die Drucklegung allgemein zugänglich gemacht zu haben. Große Teile dieses Aktenmaterials sind außerdem durch den Krieg vernichtet worden und uns nur durch die Sammellarbeit Heydens erhalten geblieben.

Außer Rezessen, Registern, Berichten und Notizen von den Visitationen in verschiedenen Gemeinden Pommerns finden sich Arbeitspläne, Ankündigungen und Bestimmungen. Daneben werden aber auch in diesem Zusammenhang Briefe Bugenhagens, Inventarien, Vorschläge, Matrikeln, Register von Armen- und Schatzkästen und Anweisungen zur Ordnung des kirchlichen Lebens und der Finanzen, so wie sie sich dabei in den Archiven fanden, abgedruckt. Sie enthalten eine Fülle wichtiger Angaben für die historische Forschung und für andere Disziplinen, nicht zuletzt auch Familiennamen in reicher Zahl, die den Genealogen willkommen sein werden. Da die Visitationsregister und Matrikeln meist erst im Konzept niedergeschrieben, sodann aber für den Kanzleigebrauch in Reinschrift gebracht und den Gemeinden durch den Herzog bestätigt und besiegelt wieder zugestellt wurden, gab es drei Möglichkeiten der Überlieferung. Wenn mehrere Fassungen erhalten geblieben sind, ist meist das Konzept als Druckvorlage benutzt worden. In diesen Fällen erscheinen die Textvarianten in den Anmerkungen. Es wurde grundsätzlich „die beste und zuverlässigste Überlieferungsform“ zugrunde gelegt, vor dem Wortlaut der Niederschrift erfolgen jedoch Hinweise auf sonstige Überlieferungen und bereits anderweitig gesehene Abdrucke. Textveränderungen und -erweiterungen durch „Reiterierung“ sind in Klammern hinzugefügt. Die sich häufig bei den Akten findenden Beilagen – Briefe, Testamente, Verschreibungen, Besitzverzeichnisse usw. – wurden wegen ihrer historischen Bedeutung meist in vollem Wortlaut zusätzlich oder als Anmerkung abgedruckt.

Zwar sind für den Druck der Texte im allgemeinen die „Grundsätze für die äußere Textgestaltung bei den Quellen zur neueren Geschichte“ maßgebend gewesen und ist gegen den Gebrauch der großen Anfangsbuchstaben nur in bestimmten Fällen und die wahlweise Verwendung von u und v bei konsonantischem oder vokalischem Gebrauch wohl nichts einzuwenden, bedenklich erscheint mir jedoch die Übung, Konsonantenhäufungen willkürlich zu vereinfachen und die Verdoppelungen nur da zu belassen, wo sie Vokalkürze bezeichnen sollen. Da die veröffentlichten Texte auch dem Geographen und dem Sprachwissenschaftler dienen sollen, wäre hier vielleicht ein Festhalten an der Schreibweise der Originale wünschenswerter gewesen.

Im Vorwort äußert sich der Bearbeiter ausführlich über die Bedeutung des Materials, die Vorarbeiten und über seine eigene Tätigkeit bei der Sammlung, Ordnung und Bearbeitung der Dokumente. Auf den fünfzehn Seiten seiner Einleitung gibt er eine sehr wertvolle Übersicht über die Geschichte der ältesten pommerschen Kirchenvisitationen von 1535 bis 1555, vom Landtag zu Treptow an der Rega im Jahre 1534 über Bugenhagens Visitationen bis zu den Visitationen durch die Generalsuperintendenten. Sehr nützlich ist das ausführliche Literaturverzeichnis, dem eine ganz besondere Bedeutung zukommt, da sich das Fehlen einer umfassenden pommerschen Bibliographie immer schmerzlicher und hinderlicher bemerkbar macht. Gerade deshalb aber wäre es um so notwendiger gewesen, bei den bibliographischen Angaben über diese in der Bundesrepublik so seltene Literatur äußerste Akribie walten zu lassen. Ungenaue Angaben von Verfassern, Titeln und Erscheinungsvermerken hätten vermieden werden sollen, da nicht jeder Benutzer das sorgfältiger bearbeitete „Ver-

zeichnis von Büchern und Aufsätzen zur Kirchengeschichte Pommerns“ aus der Feder Heydens zur Kontrolle zur Hand hat.

Diese offen gebliebenen Wünsche können dem Urteil nicht abträglich sein. Hellmuth Heyden hat mit diesem Quellenwerk, das in seinem Wert kaum zu überschätzen ist, der Forschung einen großen Dienst erwiesen. Man darf nur wünschen, daß Heyden diesem ersten Band schnell die zwei angekündigten Fortsetzungsbände und auch die schon gesammelten Dokumente der nächsten Jahre folgen lassen kann und daß der Historischen Kommission für Pommern, die sich dankenswerterweise dieser Publikationen so großzügig annimmt, die Möglichkeit einer fortlaufenden Drucklegung erhalten bleibt.

Stuttgart

E. Zunker

Walter Hollweg: Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 8). Neukirchen (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins) 1956. X, 458 S., geb. DM 22.50.

Habent sua fata libelli, diesen alten und oft zitierten Satz kann man mit mehr als nur dem Scheine äußerlicher Berechtigung auf den Gegenstand der vorliegenden Arbeit anwenden, die Darstellung selbst darf sogar als ein Idealfall zur Illustration dieses dictums angesehen werden. Dem Range des Gegenstandes entspricht der des Autors, Walter Hollweg, Theologe und Historiker, Doktor beider Fakultäten, einst Landessuperintendent der Reformierten Kirche in Nordwestdeutschland. Der Verf. darf in unserer Zeit ohne Übertreibung als der kenntnisreichste Historiker der reformierten Kirche in Deutschland bezeichnet werden. Die reichen Bestände der Bibliothek der Großen Kirche in Emden, die der Autor in tätigem Ruhestand betreut, boten reiche Ausbeute, die durch Forschungen und Erkundigungen in den Bibliotheken und Archiven vieler Länder ergänzt und abgerundet wurden. Die Anregung zu dieser Arbeit bot das ältere Buch von A. J. van t'Hooft: *De theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche reformatie*, Amsterdam 1888, das bereits eindrücklich auf die gewichtige Rolle dieses Werkes Bullingers in den Niederlanden hinwies. Der volle Ertrag, den unser Autor einbringt, ist reicher, als beim Beginn der Studien auch nur hätte vermutet werden können.

Gegenstand der Untersuchung sind Bullingers Dekaden, wie sie in den ersten Ausgaben heißen, bevor sie in den deutschen und niederländischen Übersetzungen mit „Hausbuch“ betitelt werden, die – wie die Darstellung überzeugend nachzuweisen vermag – bedeutendste und einflußreichste Predigtsammlung reformierter Herkunft in den ersten Jahrzehnten der Reformation. Die Einleitung (S. 1–23) berichtet über die reformierte Predigtliteratur bis zum Erscheinen des Buchs, über die Persönlichkeit Bullingers und dessen Predigtstätigkeit. Es ist auffällig, wie spät auf reformiertem Boden im Vergleiche zum Luthertum Predigtsammlungen hervorgebracht werden. Bullinger steht auf lange Zeit recht einsam da. Erst das Institut der Katechismuspredigt folgt vielfältige Versuche, die Bullingers Werk dann verdrängen. Selten ist der Druck von Reihenpredigten über die biblischen Bücher, Kommentare haben hier den Vorzug. Nur vereinzelt, dort wo die Kirchenordnung den Perikopengebrauch zuläßt, so in der Kurpfalz seit 1585, entstehen auch Postillen. Reformierterseits produziert man in der Frühzeit nur Einzelpredigten, die durch Thema und gewichtigen Anlaß druckwürdig sind. Ihre Zahl ist reicher, als hier referiert wird. Für Zürichs Frühzeit sei z. B. an die hochgeschätzten Predigten Otto Werdmüllers erinnert, die freilich auch anonym erschienen. Und die Berner Predigten von 1528 sind sogar bereits eine vorbullingerische Sammlung, freilich von verschiedenen Autoren. Immerhin stellt erst dies die Bedeutung der Dekaden heraus, nicht zuletzt wegen ihres Verfassers, dessen Rang im zeitgenössischen Protestantismus eigentlich kaum überschätzt werden kann. Die nationale Begrenztheit der Sicht in der Reformationsgeschichte, die Bezeichnung der ersten Wortführer der Reformation als einsame Klassiker und demgegenüber die Abwertung ihrer Helfer und Schüler, dazu „Reformatorenrenaissancen“ mehr dogmatischen Anspruchs haben auch einen Bullinger in seiner Heimat und auswärts ungebührlicher Vernachlässigung ausgesetzt. Allerdings

steht die schier uferlose Fülle vor allem handschriftlichen Materials in Zürich und anderwärts der schnellen Erarbeitung von Bullingers Theologie und Lebenswerk im Wege. Doch ist in den letzten Jahren auf diesem Felde bereits manches geschehen, mehr und umfassenderes steht zu erwarten. Das Buch von Hollweg ist ein Auftakt und in gewissem Sinne programmatisch, weil es zugleich den Blick auf die Wirkungen Bullingers lenkt.

Bullingers Dekaden sind in den dunkelsten Zeiten des Protestantismus, nach dem verlorenen Schmalkaldischen Kriege, entstanden und erschienen in lateinischer Sprache in Einzelbänden 1549–1551, in erster Gesamtausgabe 1552 und dann in vielen Nachdrucken und Übersetzungen (deutsch, französisch, englisch, niederländisch und vielleicht auch italienisch). Teil 1 (S. 24–191) berichtet ausführlich über Entstehung und Zweck, Aufnahme und Verbreitung des Buches mit genauen bibliographischen Nachweisen und Fundorten sowie Zeugnissen der Zeitgenossen, letzteres vornehmlich aus dem reichen Bullingerbriefwechsel in Zürich. Bei dessen Aufarbeitung wird noch manche Einzelheit ans Licht treten, es bleibt erstaunlich und höchst verdienstvoll, was Verf. schon jetzt darüber mitzuteilen weiß. Die tiefste Wirkung hat das Buch in England. Dorthin weisen schon die Widmungen der 3. bis 5. Dekade. Später wird es dort sogar amtlich eingeführt. Vergleichbar damit sind die Nachwirkungen in den Niederlanden, wo es sogar durch Seefahrer und Kolonisatoren in fremde Erdteile gebracht und als Missionsbuch verwandt wird.

Diese ungemein reiche, hier im einzelnen nicht zu referierende Geschichte dankt das Buch seinem Zweck und seiner Anlage. Es verbinden sich nach dem Willen seines Autors in ihm ein dogmatisches Kompendium mit einer Stoff-, weniger wohl Muster-sammlung von Predigten. Die Titelländerung in den deutschen und niederländischen Übersetzungen und späterer kirchlicher Gebrauch bringen die Eigenschaften einer Kirchen- und Hauspostille hinzu. Freilich legt die dogmatische Disposition – die Widmungsbeziehungen zum Konzil und zur Reformation in England unterstreichen dies – den Hauptakzent auf die theologische Summe, die in Vollständigkeit, Ausführlichkeit und Geschlossenheit das Pensum von Bekenntnisschriften übertrifft. Bedenkt man, daß die reformierten Zentren dieser Zeit, Zürich, Straßburg, Bern, Genf – Basel ist in dieser Zeit ohne Gewicht und die deutschen Universitäten sind dem reformierten Bekenntnis noch verschlossen – meist nur exegetische Theologie pflegen, so ist leicht verständlich, daß ein solches Buch gleichberechtigt neben Calvins Institutio, die damals ihre Endgestalt noch nicht erhalten hatte, treten und sich als typische Explication der deutsch-schweizer Reformationstheologie lange eine hochgeachtete Stellung bewahren konnte.

Teil 2 (S. 192–358) unterrichtet über den theologischen Charakter und die Rolle des Buches in der Geschichte der reformierten Theologie und Kirche. Eine Theologie der Dekaden bedeutete zugleich eine Theologie Bullingers. Dies ist mit Recht zurückgestellt worden, da hierzu eine Berücksichtigung aller Schriften Bullingers vonnöten wäre. Doch zeigt die gebotene Übersicht des Interessanten und Wichtigen genug. Die Abendmahlslehre der Dekaden steht in enger Beziehung zum Consensus Tigurinus von 1549. In manchen Partien spiegeln sich Bullingers Vorarbeiten zu diesen Unions-verhandlungen wider, die abschließende Lehrgestalt steht ganz auf dem Boden der Unionsformel. Die späte Kritik an dieser Abendmahlslehre, die in Heidelberg geübt wird, erfolgt deswegen weniger im Namen Calvins als von deutsch-reformiertem Standorte aus und gilt den Adepten Bullingers in der Pfalz mehr als dem Meister. Durch die Opposition gegen die Einführung der Kirchenzucht in Kurpfalz gerät auch Bullinger bei den Agenten des Presbyterianismus in theologischen Verdacht, da sie die vom Presbyterium jure divino zu handhabende Kirchenzucht in den Dekaden nicht bestätigt finden, sondern nur die christliche Polizei einer christlichen Obrigkeit deutschschweizer Art. Die Lehre vom Worte Gottes scheint die Neuaufgabe von Calvins Institutio beeinflusst zu haben. Die S. 240–241 beanspruchte Abhängigkeit des Heidelberger Katechismus von Bullinger verdient besondere Beachtung, da die Quellen des Katechismus sicher nicht nur in katechetischen Vorbildern zu suchen sind. Doch wird Gewißheit nur in wörtlichen Zitaten, weniger in Anklängen zu erbringen sein. Insbesondere begleitet das Buch die prädestinarianischen Streitigkeiten vom Bol-

sechandel über die Auseinandersetzungen mit Samuel Huber in Bern bis hin zu den niederländischen Wirren, die erst die Dordrechter Synode endet. Die Opponenten gegen den strengen Calvinismus berufen sich auf Bullinger als Kronzeugen, den Orthodoxen wird es schwer genug, ihnen dies Argument aus den Händen zu winden.

Die Gründe für das Zurücktreten des Buches aus seiner hervorragenden Stellung in Theologie und kirchlichem Leben sind bereits angedeutet. Mit Presbyterianismus und orthodoxer Prädestinationslehre gewinnt der Calvinismus entscheidende Siege. Der Heidelberger Katechismus und seine Explikationen, die *Loci communes* und Systeme der späteren Theologie ersetzen es im Bereiche der systematischen Theologie. Die inzwischen ausgestalteten kirchlichen Institutionen (vielfach nach pfälzischem Muster) und die neuen Predigtsammlungen verdrängen es in der Praxis. Dies alles erfolgt in einem Zeitraum, in dem Calvinisches in Theologie und Kirche von Zürich selbst eindringt, nachdem der alte Glanz der Bullingerzeit dort verblichen war.

Als 3. Teil (S. 363–449) sind dem Buche vier der Sermonen in deutscher Übersetzung beigegeben. Die Auswahl ist typisch für alle Seiten der Dekaden und bietet Stücke von besonderem theologischen Interesse (Lehre vom Wort Gottes, Prädestinationslehre). Man begrüßt diese Probe dankbar, da, abgesehen von den alten Drucken, nur die englische Ausgabe in der Reihe der Parker Society greifbar ist. Ein ausführliches Register erschließt dem Benutzer das an Material und Thematik so reiche Buch. Theologie- und Kirchengeschichte sowie auch die Praktische Theologie können aus Hollwegs Arbeit reiche Belehrung schöpfen.

Nachzutragen und anzumerken ist nur wenig. Neben Bullinger (vgl. S. 11) haben sich als Historiker auch Joachim Vadian und Johannes Stumpf in seiner näheren Umgebung hervorgetan, des weiteren Caspar Hedio in Straßburg, um im frühen reformierten Bereich zu bleiben. Bei der Hochschätzung der Kirchenväter und Konzilien (S. 198 f.) folgt Bullinger älteren Vorbildern, die in der humanistischen Arbeit, unter Theologen besonders bei Oekolampad zu suchen sind. Der Nachweis, daß die Reformation der „alte Glaube“ sei, wird von Bullinger selbst schon früh unternommen. Man muß sich hierbei vor Augen halten, daß die ersten beiden Dekaden das Konzil erwähnen. Für die Stellung der Protestanten zu diesem spielt Bullinger eine beachtliche Rolle. Auch die Dekaden zeigen die Foederaltheologie, Bullingers theologisches Lieblingskind, teils steht sie hinter der Lehrausprägung als Grundlage, teils wird sie im Verhältnis beider Testamente, bei den Sakramenten u.s.w. thematisch durchgeführt. Sie hat zumeist Typologie und Allegorese im Gefolge, wovon auch Bullinger in erstaunlicher Freiheit Gebrauch macht. Das S. 238 angeführte Zitat über die Beeinflussung des Heidelberger Katechismus durch Bullinger und die Schweizer stammt von Olevian, nicht von Ursin (vgl. K. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, 1857, S. 482/3). Daß im Januar 1563 den kurpfälzischen Superintendenden die Dekaden ausgehändigt worden seien, ist unwahrscheinlich. Der Foliant konnte kaum ein „buchlin“ genannt werden. Es wird die Summa christlicher Religion von 1556 gewesen sein. Ein früher und wichtiger Gewährsmann Bullingers in Heidelberg ist neben Thomas Erastus vor allem Wilhelm Klebitz, der eifrig mit Bullinger korrespondiert (zu S. 242 ff.). In der Behandlung des pfälzischen Kirchenzuchtstreits folgt Verf. der neueren Beurteilung, die von Rott, Horn und Wesel-Roth vertreten wird und die durchweg ungünstig für die Befürworter der von Presbyterien wahrgenommenen Kirchenzucht lautet. Dabei sollte aber – und das ist keine bloße Parteinahme für Sudhoff – mehr als bisher die Sachfrage als solche beachtet werden. Wir stehen zudem vor einer Quellenüberlieferung, die in den Zürcher Briefschaften und Amberger Akten die Gedanken der Antidisziplinisten, mithin auch ihre Charakterisierung ihrer Gegner widerspiegelt. Es gibt dazu an verschiedenen Orten noch viel Quellenmaterial, das den Befürwortern der Disziplin gerechter wird. Man wird ihren Standpunkt insofern besser würdigen, wenn das innere Recht und die historische Funktion des Presbyterianismus in Rechnung gestellt wird. Gewiß begegnen auf der Seite der Disziplinisten ausgesprochene „Praktiken“, die kein Historiker, er stehe zur Sache wie er wolle, beschönigen könnte und wollte. Aber etwa ein Dathenus ist besser als sein Ruf (vgl. S. 266–268, 274 f.). Daß ihm die Oranierpartei nicht gewogen war, ist verständlich. Sein Abfall vom reformierten Glauben im Alter bleibt Gerücht, da eine

diesbezüglich eingeleitete Erkundigung der Niederländer in Preußen dies nicht zu bestätigen vermag. Seine Warnung vor dem Atheismus (S. 268 und 275) war nicht auf Bullinger, sondern die Heidelberger Opposition gemünzt. Sylvan und Neuser, beide wenig überzeugende Charaktere, verleihen dem Recht. So dürfte, da Licht und Schatten auf beiden Seiten zu finden sind, das letzte Urteil über diesen folgenreichen Streit noch nicht gesprochen sein. Im vorliegenden Buch ist die Darstellung von Bullingers Stellung zur Kirchenzucht (S. 253–260) ein überaus wertvoller Beitrag zu diesem Thema.

So berichtet diese schöne Arbeit nicht nur von der Geschichte und Wirkung eines bedeutsamen Buches, sondern beleuchtet auch vielfältig die theologischen Differenzen und die kirchlichen Entwicklungen der reformierten Kirchen in einer Zeit, in der sie in den verschiedenen Ländern Europas eine beachtliche Rolle spielen.

Bonn

J. F. G. Goeters

Barbara Kurze: Kurfürst Ott Heinrich. Politik und Religion in der Pfalz 1556–1559 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 174, Jhg. 62). Gütersloh (Bertelsmann) 1956. 147 S., brosch. DM 9.80.

Die vorliegende Arbeit ist eine Bonner phil. Dissertation. Sie verzichtet ausdrücklich auf den Anspruch, „ein vollständiges Bild von der politischen Gedankenwelt des Kurfürsten geben zu wollen“, sondern will das schon vorhandene verlebendigen und vertiefen. Und doch steckt dahinter mehr, als diese bescheidene Formulierung verheißt. Denn Verf. bietet nicht nur neues und in dieser eingehenden Form erstmalig erschlossenes Quellenmaterial, sondern auf Grund dessen auch vielfach neue Aspekte, deren Bedeutung für die Geschichte des deutschen Protestantismus der Jahre 1552 bis 1559 wahrgenommen zu werden verdient.

Das Thema des Buches ist Ottheinrich als Kurfürst. So bietet Abschnitt I (S. 9–14) mit Ottheinrichs Jugendzeit als Herzog von Neuburg, seiner Reformationstätigkeit dort von 1542 an, seiner Exilszeit in Heidelberg und Weinheim, seinem Verhalten zum Interim, Passauer Vertrag – dem seine Restitution in Neuburg folgte – und Religionsfrieden und – nun richtet sich der Blick auf die Rheinpfalz – mit einer Charakterisierung seines kurfürstlichen Vorgängers Friedrich II. und der politischen und kirchlichen Verhältnisse der Rheinpfalz vor dem Regierungsantritt eine kurze, gedrängte Exposition. Dem folgt der Hauptteil, die Behandlung des eigentlichen Themas: Abschnitt II: Kurpfalz und das Reich (S. 18–42), wobei das Verhältnis zum Kaiser (Frage des Reichsvikariats nach der Resignation Karls V., der an Kurpfalz verpfändeten Landvogtei Hagenau, des Sessionsstreits mit Bayern, insbesondere aber die von Kurpfalz angestrebte Verknüpfung der „Freistellung“ mit der Türkenhilfe), zu den Mitständen – in der Sache betrifft dies bereits die später folgende Konfessionspolitik – zu den kurpfälzischen Räten – die Einordnung dieses Kapitels an dieser Stelle ist nicht glücklich zu nennen! – und zu Angelegenheiten der Reichsverfassung (Rheinischer Kreis, Reichskammergericht, Ende des Heidelberger Bundes) dargestellt wird. Abschnitt III: Kurpfalz und Europa (S. 43–52) behandelt das Verhältnis zu Frankreich, England sowie die zeitweilig aktuellen Interzessionen für die Protestanten in Frankreich und Polen. Abschnitt IV: Kurpfalz im deutschen Protestantismus (S. 53–67) umschreibt die Stellung und würdigt die Unternehmungen Ottheinrichs zur Religionspolitik 1553–1559 mit den Höhepunkten des Frankfurter Abschieds 1557, des Wormser Kolloquiums 1557 und des Frankfurter Rezesses von 1558. Abschnitt V: Neuordnung in der Kurpfalz (S. 67–78) richtet die Betrachtung auf das Territorium, die Reformation in der Kurpfalz, die Heidelberger Universitätsreform und die Kunstbestrebungen des Fürsten. Das Schlußwort (S. 79) versucht eine Würdigung des Fürsten, weniger als Resümee des Erarbeiteten, sondern in Anlehnung an die vom Fürsten selbst verfaßte Grabschrift.

Diese Disposition, wobei in den Abschnitten II und IV vieles begegnet, was vielleicht um der Geschlossenheit des Bildes willen besser anders hätte zusammengeordnet werden können und sollen und bei der Kurpfalz zu Gunsten des Reichsbegriffs als Territorialstaat offensichtlich zur kurz kommt, scheint durch die Eigenart der

Quellen bestimmt zu sein. Insofern liegen Stärke und Schwäche der Arbeit nahe beieinander. Es ist das Verdienst der Verf., die im Geheimen Staatsarchiv München lagernden Reichsakten des 16. Jahrhunderts kurpfälzischer Provenienz – neben dem Universitätsarchiv in Heidelberg der einzige geschlossene Aktenbestand des 16. Jahrhunderts, der sich erhalten hat – erschlossen und ausgewertet zu haben. Besonders dankbar ist der Leser für die ausgiebigen Zitate und Nachweise aus diesen im Anmerkungsstil, da er hier viel Illustration zum Dargestellten, aber auch noch einiges darüberhinaus findet. Man wird gerade im Hinblick auf sonstige neuere Arbeiten zur kurpfälzischen Reformationsgeschichte, die oft nur sattem Bekanntes wiederholen und paraphrasieren, diesen Fortschritt nicht genug rühmen können. Es ist dies darüberhinaus noch durch den schönen Fund im 1. Bande der politischen Korrespondenz mit Pfalz im Archiv des Außenministeriums zu Paris bereichert worden, der erstmalig für die Beziehungen Frankreich-Kurpfalz in dieser Zeit eine klare, von der Verf. getroffene Feststellung erlaubt. Insgesamt erscheint die Zeit Ottheinrichs als eine Wendemarke kurpfälzischer Politik, die in der Distanzierung von Habsburg allmählich auf den Weg führt, der mit dem Zug des Winterkönigs nach Prag endet.

Bereits Hans Rott hatte sich, wie in seinem Buche über Friedrich II. angekündigt, die Aufgabe gesetzt, über Ottheinrich zu schreiben. Er hatte dazu, wie er in seinen Arbeiten zu den Kunstbestrebungen Ottheinrichs berichtet, nahezu alle in Frage kommenden Archive durchforscht, eine Bemühung, die bei dem Verlust der Masse des kurpfälzischen Archivguts unerläßlich scheint, wie dies in ihrer Weise auch die Arbeiten von Kluckhohn über Friedrich III. und von Bezold über Johann Casimir verdeutlichen. Wer zur kurpfälzischen Reformationsgeschichte arbeiten will, darf an dem Rott'schen Nachlaß nicht vorübergehen. Im vorliegenden Falle ist das leider geschehen, zum Schaden mancher Partien des Buches, insbesondere der, die die Territorialkirchengeschichte betreffen, weil hier die verstreuten Briefschaften vielfach an die Stelle von Akten treten müssen. So sind im Unterschied zu denen der Rheinpfalz die Oberpfälzer und Neuburger Kirchenakten trotz später erfolgter Gegenreformation in diesen Ländern nahezu lückenlos erhalten. Beide Länder stehen aber zur gleichen Zeit unter der Regierung Ottheinrichs. Sie erlauben, noch manches Detail nachzutragen, das auch die Stellung von Kurpfalz in den schwebenden Religionshändeln der Zeit zu illustrieren vermag.

Es ist schwer, aus der Kurfürstenzeit Ottheinrichs allein ein klares Bild über seine Beweggründe und Absichten als evangelischer Fürst und Politiker zu gewinnen. Wo der Schwerpunkt mehr auf die biographische Seite gelegt wird, wird man deutlicheres eher in der Zeit vor dem Regierungsantritt in Heidelberg erfahren, in seinem Verhalten im Exil, insbesondere zur Zeit des Interims und bei dem von ihm persönlich geleiteten Wiederaufbau der Neuburger Landeskirche seit 1552. Dazu kommen seine Verbindungen mit den Markgrafen von Brandenburg-Ansbach und dann zu den ernestinischen Wettinern. Indem Verf. für die Leitung der kurfürstlichen Politik die überragende Rolle des Erasmus von Minkwitz – der Kurfürst ist vielfach krank und bei Badekuren, seit 1558 nahezu unbeweglich – nachzuweisen weiß, ist ein wesentlicher Beitrag zum Verständnis der kurpfälzischen Politik in diesen Jahren gewonnen. Sie ist wohl mehr ein Lavieren zwischen bestehenden Fronten als eine aktive Gestaltung. Sie begegnet einerseits der kaiserlich-kursächsischen Konstellation, gegen die sie nicht viel auszurichten vermag, andererseits in der Protestantenpolitik geht sie mit Württemberg zusammen, das mit einem höheren Maß an theologisch-kirchenpolitischer Einsicht die Chancen und Schwierigkeiten innerprotestantischer Einigungen realer einschätzt. Selbst in der Ordnung der eigenen Territorialkirche zeigt sich eine eigentümliche Steuerungslosigkeit seitens des Fürsten und der Regierung. Die unterschiedlichsten, in der Sache unverträglichsten Geister werden miteinander angestellt, sodaß der offene Streit in Heidelberg und die Zerrüttung der Kirche beim Tode des Fürsten nur die notwendige Folge verfehlter Personalpolitik und mangelnder kirchlicher Aufsicht sind. Die guten Ansätze der Reformation von 1556 werden kaum und nicht ernsthaft fortgeführt. Keine der später streitenden Parteien betrachtet die Verhältnisse als geordnet und für die Dauer befriedigend. Auf diesem Hintergrund muß

der Nachfolger Friedrich III. gewürdigt werden, der die ungünstigen Zensuren, die er in der neueren Literatur stets erhält, nicht verdient.

Im einzelnen sind manche Verbesserungen nötig. Mit der „Neuburger Linie“ (S. 10) ist offensichtlich die sog. ältere Kurlinie gemeint. Der Übertritt Ottheinrichs zum Protestantismus (S. 11–12) ist im Zusammenhang des pfälzischen Hauses zu sehen. Schon 1538 wird in der Oberpfalz die Predigt des Evangeliums freigegeben. Die Neuburger Akten, insbesondere die Korrespondenzen mit Bayern und Nürnberg erbringen dazu näheres. Daß Thomas Hubert Leodius Lutheraner gewesen sei (S. 15, vgl. dazu die Einschränkung S. 17), ist neu und wohl kaum eine gültige Feststellung. Er hat in der Biographie seines Herrn Friedrich II. dessen Neigung zum Protestantismus geflissentlich übergangen. Die Zeichnung Friedrichs II (S. 15–18) ist durchgehend negativ, wie wir meinen zu negativ. Der Reformationsversuch 1546 stand bereits im Schatten des diplomatischen und militärischen Übergewichts des Kaisers, unter diesen politischen Gegebenheiten hat der Fürst wirklich getan, was er konnte. Die entscheidende Wendung der kurpfälzischen Politik, die Distanzierung von Habsburg, hat er eingeleitet. Ottheinrich ist darin gewissermaßen sein Erbe. Und bereits 1554 ist bei ihm wieder eine behutsame Förderung der Reformation seines Landes feststellbar, dessen energische Durchführung – die neue Kirchenordnung, die Ottheinrich später veröffentlicht, ist bereits in Arbeit – nur sein Tod verhindert. Der S. 38 genannte Hartmann von Eppstein ist sicher der bekannte Dr. Hartmann Hartmanni von Eppingen, der auch sonst als Heidelberger Professor und kurpfälzischer Rat gelegentlich begegnet. Kurpfalz war durchgehend am Reichskammergericht in Speyer von glänzenden Juristen vertreten.

Im Anmerkungsapparat, der leider nicht unter den Text gesetzt ist, sondern am Schlusse des Buches erscheint, sind mehrfach Unglücksfälle geschehen. So belegen Anm. 18–53, S. 139–142 sichtlich die Ziffern 17–52 auf S. 59–66 im Text. Auch zu S. 68, Anm. 9 und 10 scheint eine Vertauschung der entsprechenden Anmerkungen auf S. 144 angezeigt. Die Ziffer 34 auf S. 73 sucht man im Anmerkungsapparat S. 146 vergeblich belegt, die dortige Anm. 34 ist auf Ziffer 35 im Text bezüglich. Bei Anm. 43, S. 77 ist die Entsprechung wiederhergestellt.

S. 71–72, wo über Täuferbehandlung und Toleranz Ottheinrichs berichtet wird, herrscht eitel Konfusion. Daß die gefangenen Täufer von Theologen zu examinieren und, wo möglich, zu bekehren seien, ist Reichsgesetz seit 1544. Dementsprechend fand 1557 – vor dem Wormser Kolloquium! – das Gespräch von Pfeddersheim statt, dessen Akten Rez. später einmal zu publizieren gedenkt. Es ist ein Verhör von Gefangenen, bei dem Andreae, nicht Marbach der Wortführer ist. Die Wormser Druckschrift von 1557, die die Todesstrafe für Hartnäckige befürwortet – auch dies ist Reichsgesetz! – und von Diller namens der Pfalz mit unterzeichnet wird, und das Pfälzer Sektenmandat vom Januar 1558 sind Folgen von Pfeddersheim und dienen ganz allgemein der in Worms geforderten Kondemnation der Sekten. Gleichzeitig erscheint auch eine Parallelschrift gegen Schwendfeld und seine Anhänger, beide stammen von Melancthon. Die Exekution, worüber für die Rheinpfalz die Quellen fehlen, läßt sich an Neuburger Akten in manchen Fällen beleuchten, übrigens auch für Zwinglianer. Hier von einer besonderen Toleranzgesinnung Ottheinrichs zu sprechen, ist verfehlt. Es fehlt nur die übrigens damals in evangelischen Gebieten selten mehr verhängte Todesstrafe. Und die mangelnde kirchliche Aufsicht in Kurpfalz machte eine intensive Täuferverfolgung ohnedies unmöglich.

Die Kämpfe zwischen Zwinglianern und Calvinisten in Kurpfalz (S. 75) gehören erst einer späteren Zeit, nicht der Ottheinrichs an und gelten dem Problem der Kirchenzucht. Zu Ottheinrichs Zeit begegnen diese Gruppen zusammen mit den Melancthonianern in brüderlichem Verein. Ihre Taktiker sind Ehemius und Erastus, ihr Hauptagent ist Wilhelm Klebitz, der eine theologische Konkordie mit Zürich sucht. Aber erst am Ende der Regierungszeit erhebt sich die Fronde gegen den „sächsischen Papst“ Heshusen, der ein flacianisch gefärbtes Gnesioluthertum in Heidelberg zu etablieren sucht. Der Heidelberger Sakramentsstreit flammt auf und führt dies Territorium zum Calvinismus. Aber gerade die kurpfälzische Stellung seit 1557 hatte Heshusen und seinen Mannen Erfolg für ihre Absichten verheißen. So erklärt sich auch

Ottheinrichs Zurückhaltung gegenüber dem Frankfurter Rezeß. Der Regierungswechsel 1559 eröffnet der Gegenseite die Aussicht, die Oberhand zu gewinnen.

Daß bei Johannes Carbo (Hans Kohl) in Heidelberg kein religiöses Schrifttum gedruckt worden sei (S. 76), ist nach Schottenloher: Ottheinrich und das Buch, S. 92 bis 93 zu berichtigen. Zugleich druckt in Heidelberg auch Ludwig Lück (Lucius), ebenfalls auch religiöse Schriften. S. 135, Anm. 34 ist „Verger“ in Vergerio, ebendort Anm. 35 „darüber“ in „der über“ zu verbessern.

Doch sei trotz dieser Ausstellungen, die mehr das Detail als die Linie der Arbeit betreffen, damit der Leistung, die kurpfälzische Politik unter Ottheinrich aus den pfälzischen Reichsakten dargestellt zu haben, die gebührende Anerkennung nicht versagt. Wer das Quellenproblem der kurpfälzischen Reformationsgeschichte und die Vielfalt der noch offenen Fragen und der noch zu leistenden Arbeiten auf diesem Gebiete kennt, wird sie recht veranschlagen.

Bonn

J. F. G. Goeters

Neuzeit

Klaus Deppermann: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 188 S., 5 Tafeln, brosch. DM 14.80.

Im Rahmen der erneut und intensiv aufgenommenen Erforschung der preußischen Geschichte und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts hat Klaus Deppermann, ein Schüler Gerhard Ritters, eine Arbeit vorgelegt, welche Anregungen aufnimmt, die Carl Hinrichs erstmalig in seiner großen Biographie über Friedrich Wilhelm I. über die Reformbewegung des Pietismus ausgesprochen hat. Belebende Impulse für eine völlig neue Forschungsarbeit gingen von ihr aus.

Die Fragen Hinrichs sind in der vorgelegten Arbeit aufgenommen und gründlich untersucht worden: Warum hat der preußische Staat als einziger in Deutschland den aufkommenden Pietismus nicht eingeengt, sondern gefördert und sich zur Schutzherrschaft über das Werk August Hermann Franckes entschlossen, obwohl er damit eine schwer greifbare aber nicht ungefährliche innere Opposition schuf? Welche Gründe veranlaßten den Pietismus, mit dem Absolutismus ein Bündnis einzugehen? Konnte er bei aller Dankbarkeit diesem Staat gegenüber sich seine Freiheit wahren, um in Gewissensdingen politisch auch „unzeitgemäß“ handeln zu können? Diese präzise gestellten Fragen werden in einen größeren Zusammenhang eingeordnet, ohne die sie nicht sachgemäß beantwortet werden können. Es wird gefragt, welche beschleunigenden Kräfte der hallesche Pietismus dem frühen preußischen absolutistischen Staat für die Entwicklung von der Adels- zur Bürgergesellschaft zur Verfügung stellte.

Die im 1. Kapitel durchgeführte Zeitanalyse der allgemeinen gesellschaftlichen, kirchlichen und staatlichen Voraussetzungen für die Entstehung und Verbreitung des Pietismus ist von einer wohlthuenden Abgewogenheit, die Licht und Schatten behutsam verteilt. Man wird sich vielleicht fragen können, ob jene Verinnerlichung und Steigerung der persönlichen Frömmigkeit wirklich so eindeutig eine Privatisierung und Entkirchlichung bedeuten, vor allem wenn wir auf den württembergischen Pietismus hinweisen und an die immer stärker sich durchsetzende Verkirklichung des von Johann Arndts Geist stark beeinflussten halleschen Pietismus erinnern. Das ändert aber nichts an einer weitgehenden Zustimmung zu Deppermanns Zeitanalyse. Das gilt auch für das 2. Kapitel, in welchem die entscheidenden Grundprinzipien der Theologie Speners, die bei der vorliegenden Problemstellung maßgebend sind, „Reich Gottes“ und „Welt“ herausgearbeitet werden. Der Verfasser, welcher die große Darstellung Emanuel Hirschs über die Geschichte der neueren Theologie nicht herangezogen hat, gelangt auf Grund ausgedehnter eigener Studien zu fast gleichen Resultaten.

taten. Man wird aber doch vorschlagen, Speners Lehre von der christlichen Vollkommenheit, die mit aller nur denkbaren Vorsicht entfaltet wird, nicht eine Perfektionslehre zu nennen. Denn mit der Anwendung dieses Begriffes wird nichts klarer, weil er zu sehr emotional belastet und ins Schwimmen geraten ist. Auch der Ausdruck, daß Spener und Francke Gott anders als Luther und seine orthodoxen Nachfolger erlebt haben und sich jedenfalls ein „humaneres“ Bild von Gott machten, ist nicht zu glücklich. Die „terrores conscientiae“ vor dem unerbittlichen Gott sind bis in tiefste psychische Erschütterungen erlitten worden. Darum konnte das Gefühl der absoluten Geborgenheit bis in die letzten seelischen Tiefen dringen und vor dem Tod nicht haltmachen. Im Grunde genommen hat aber der Verfasser, der um das Wagnis theologiegeschichtlicher Analysen wußte, alles Entscheidende klar herausgearbeitet.

Man wird dem Verfasser zustimmen, wenn er bei Spener im Blick auf eine Durchführbarkeit der Konventikel angesichts enttäuschender Erfahrungen Resignation feststellt, welche die Zusammenarbeit mit der Staatsmacht ganz wesentlich erleichterte, so wenig das seinen ursprünglichen Intentionen entsprach. Man hätte vielleicht S. 52 noch betonen können, daß dieser Pietismus vor dem Staat nicht unbedingt die Waffen streckte. In der z. B. von Spener mitinspirierten Diasporaarbeit vor allem in den Gebieten des Geheimprotestantismus im Habsburgerreich ermutigte man bewußt revolutionäre Töne unter Tschechen und Ungarn, aber nicht nur weil der preußische Staat darüber nicht unzufrieden war. Wenn man die Illegalität prinzipiell bejahte, um einen bedrängten österreichischen Geheimprotestantismus zu stärken, waren es religiöse Gesichtspunkte, die voran standen. So durchaus „fromm“ ist der hallesche Pietismus, wie uns vornehmlich die Forschungen von Eduard Winter gezeigt haben, im Ost- und Südostraum nicht gewesen. Doch hebt das nicht auf, daß eine merkwürdige Parallelität der Wünsche und Gedanken zwischen dem Pietismus und dem preußischen Staat vorhanden waren, der ihn aber um seiner offensichtlichen Leistungen willen respektierte und in der weltweiten Diasporaarbeit völlig ungestört und unkontrolliert arbeiten ließ!

Auf diesem Hintergrund, den der Verfasser klar zu erkennen gibt, legt er seine nach allen Seiten gründlich gesicherten Ergebnisse vor: Der Berliner Hof sah im Pietismus einen Bundesgenossen im Kampf mit einer lutherischen Orthodoxie, der geistigen Hausmacht der Stände. Wie der Landadel die lutherischen Geistlichen in ihrer Polemik gegen die reformierte Konfession ermunterte, um damit nicht nur das Bekenntnis des reformierten Herrscherhauses zu treffen sondern noch mehr dessen absolutistische Bestrebungen zu verhindern, so stützte die preußische Beamtenbürokratie den halleschen Pietismus gegenüber der lutherischen Orthodoxie, um damit auch die ständische Opposition religiös zu lähmen.

Ohne den Rechtsschutz des preußischen Staates hätte Franckes Werk in Halle unter den konzentrischen Angriffen der Orthodoxie und der Landstände zusammenbrechen müssen. Wenn aber Halle seine Zuflucht in Berlin suchte und fand, steigerte es bewußt alle Zentralisierungsbestrebungen der Regierung, auch ein uneingeschränktes Staatskirchentum. Das Staatskirchentum konnte sich dort so schnell durchsetzen, weil der Staat neben dem zähen Aufbau einer reformierten Hof- und Militärkirche, die den lutherischen Konsistorien entzogen war (den R. von Thadden in einer Arbeit über die Brandenburgisch-Preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert (1959) einsichtig gemacht hat), sich des Pietismus bei der Zurückdrängung der Orthodoxie dienstbar machen konnte. Andererseits war dieser Pietismus durchaus nicht immer bequem, wie der Verfasser richtig ausspricht. Denn den Unionsplänen des preußischen Staates hat der hallesche Pietismus einen hartnäckigen und erfolgreichen Widerstand entgegengesetzt und sich vor einem beträchtlichen Risiko nicht gescheut. Der preußische Staat hat zudem die starken volkserzieherischen Kräfte des halleschen Pietismus konsequent in sein Programm eingebaut.

Unabhängbare geistige Voraussetzungen für das Entstehen des „bürgerlichen Menschen“ in Deutschland hat der Pietismus mit bereitgestellt. So weit er das Kleinbürgertum erfassen konnte, lernte es die Brutalität und innere Formlosigkeit, Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges, abzulegen und einen neuen Lebensstil zu finden. Gleichzeitig wurde eine wirksame „Entfeudalisierung“ und „Verbürger-

lichung“ unter dem pietistischen Adel erreicht. Wenn der Pietismus in allen Schichten des lutherischen Kirchenvolkes ein soziales Verantwortungsgefühl weckte, half er zugleich dem brandenburgisch-preußischen Staat, sich in der Richtung auf einen gewissen Staatssozialismus hin zu entwickeln. So hat sich das große Reformprogramm Franckes in einem bescheidenen Rahmen bei der Umformung des preußischen Staates ausgewirkt.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung hat der Verfasser manche Einsichten erst wirklich wissenschaftlich gesichert und neue aufgezeigt und damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Pietismus und zur preußischen Geistesgeschichte geliefert.

München

E. Beyreuther

Hans Maier: *Revolution und Kirche, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1850)* (= Freiburger Studien zu Politik und Soziologie, hrsg. von Arnold Bergstraesser und Heinrich Popitz). Freiburg (Rombach) 1959. 250 S., geb. DM 17.80.

Die vorliegende Arbeit ist geeignet, die Aufmerksamkeit auf einen Fragenkreis zu richten, der u. E. in der neueren Kirchengeschichtsschreibung – insbesondere im Protestantismus – zu Unrecht allzu wenig beachtet wurde. Es geht um die Bedeutung der französischen Revolution für die Kirchengeschichte. Die vorwiegend theologische und dogmengeschichtlich orientierte Forschung der letzten Jahrzehnte hat ja oft einfach übersehen, in welchem Ausmaß die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert von der offenen oder verborgenen Auseinandersetzung um die Prinzipien der Revolution bestimmt worden ist. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die Große Revolution der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eines ihrer wichtigsten Themen gegeben hat.

Es lassen sich dafür eine Reihe von Gründen anführen. Einen der entscheidenden hat schon Ranke (in einer kleinen Schrift „Über Ursprung und Beginn der Revolutionskriege“) so formuliert: „Seit das Abendland sich selbständig organisiert hatte, war zwischen der weltlichen und der geistlichen Gewalt, wenn wir so sagen dürfen: zwischen dem Imperium und Sacerdotium, die engste Verbindung begründet und erhalten worden . . . Indem nun die Revolution die höchste Gewalt von Grund aus umgestaltete, löste sie auch die geistliche Verfassung auf. Der Vorschlag, der in der National-Assemblée einmal gemacht worden ist, den Katholizismus zur Religion des Staates zu erklären, mußte naturgemäß verworfen werden.“ (Sämtl. Werke, Bd. 45, S. 54).

Der entscheidende Gedanke, den Ranke hier vorträgt, und der wirklich die Bedeutung der Revolution für das gesamte Staatsgefüge der abendländischen Welt charakterisiert, ist der, daß die Grundkräfte der mittelalterlichen Welt, Sacerdotium und Imperium, auf deren unbestrittener Zuordnung die vergangene Epoche geruht hatte, durch das Prinzip der Volkssouveränität aus eben dieser Zuordnung herausgelöst wurden und damit die Verfassung nicht nur des Staates sondern ebenso auch der Kirche von Grund auf neu zu bedenken waren.

Natürlich läßt sich heute sagen, daß das Prinzip des Mittelalters, von dem Ranke hier spricht, theologisch schon durch die Reformation aufgehoben worden sei. Historisch wird dagegen festzuhalten sein, daß die Friedensschlüsse von 1555 und 1648 an diesem Prinzip festhalten, und daß es noch in den letzten Jahren des alten Reiches spürbar und wirksam ist. M. a. W.: Das moderne Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat wird nicht von der reformatorischen Theologie, sondern von der revolutionären Ideologie gestellt und tritt erst mit dem Jahre 1789 in die Geschichte ein. Es ist deshalb zunächst auch vor allem ein Problem der katholischen Kirche in Frankreich, die sich einigermaßen unvorbereitet der Tatsache gegenüber sah, daß sie binnen weniger Monate aus einer höchstprivilegierten Institution zum Staatsfeind wurde.

Die dramatische Geschichte dieses Ereignisses, das für das 19. und mehr noch für das 20. Jahrhundert fast exemplarische Bedeutung besitzt, hat K. D. Erdmann vor einiger Zeit in einer glänzenden Untersuchung dargestellt. (Volkssouveränität und

Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, Köln 1949).

Die vorliegende Studie von Hans Maier bildet thematisch in gewisser Weise eine Fortsetzung der Erdmannschen Arbeit. Denn sie stellt vor allem jene Bewegungen dar, die sich die Versöhnung von Revolution und Kirche, von Demokratie und (katholischem) Christentum zur Aufgabe gesetzt hatten, bis hin zu jener liberalen katholischen Partei, die in der Zeit der zweiten Republik eine kurze Blüte erlebte.

Die Arbeit gliedert sich in ihrem historischen Teil in drei Hauptabschnitte: 1. Die revolutionäre Verschmelzung von Demokratie und Kirche (1789–1794), 2. Der traditionalistische Widerspruch (1795–1829), 3. Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie (1830–1850).

Im 1. Abschnitt zeigt der Verfasser, wie sich Kirche und Revolution in den ersten Wochen der Nationalversammlung als durchaus zusammengehörig empfanden. Nicht nur daß am Anfang der entscheidende Beschluß des Klerus stand, sich mit dem 3. Stand zu vereinigen und damit die Revolution zu legitimieren, auch im Fortgang noch war die Revolution bestrebt, sich der Kirche zu versichern, während die Kirche – vor allem der niedere Klerus – mit vielen Zielen der Revolution sympathisierte. Hans Maier zitiert in diesem Zusammenhang den laizistischen Historiker Albert Mathiez, der von der Zivilkonstitution des Klerus als „*mariage de l'Église et de l'État*“ spricht: so stark waren in der ersten Phase der Revolution auf beiden Seiten die Tendenzen einer möglichst weitgehenden Verschmelzung. Wenn diese Verschmelzung trotzdem nicht zustande kam, obwohl Kleriker wie Bonneville, Faucher und Grégoire in und außerhalb der Nationalversammlung nicht ohne Erfolg das Ideal eines nationaldemokratischen Christentums vertraten, so gibt die knappste Erklärung hierfür Michelet in seiner „*Histoire de la Révolution française*“ von 1847: „*La Révolution n'adopta aucune église. Pourquoi? C'est parce qu'elle était une église elle-même.*“

Das war in der Tat das Entscheidende, daß die Revolution einen Absolutheits- und Totalitätsanspruch erhob, der nur die völlige Unterwerfung oder den Bruch zuließ. Tertium non datur. So standen am Ende des ersten Abschnittes der Geschichte von Revolution und Kirche das Schisma, die Verfolgung der Kirche, schließlich die religiösen Feste der Revolution als Konsequenz jener jakobinischen Überzeugung, daß der revolutionär-totalitäre Staat einer Religion (im Sinne der *religion civile* Rousseaus) bedürfe. Der Versuch, mit der Revolution eine „christliche Demokratie“ zu begründen, war gescheitert.

Die sogenannten Traditionalisten, denen der zweite Abschnitt gewidmet ist, scheinen in diesem Zusammenhang zunächst fehl am Platze. Denn de Maistre, de Bonald und Lamennais leben vom Widerspruch gegen Aufklärung und Revolution. Sie bilden mit ihrer Betonung von Kirche, Monarchie und ständischer Gesellschaft in gewisser Weise das französische Gegenstück zur politischen Romantik in Deutschland und sind durchweg geschworene Feinde aller demokratischen Ideen und Bestrebungen. Das geht so weit, daß de Maistre in seinem berühmten Werk „*Du Pape*“ von 1819 – jener Programmschrift des Ultramontanismus – die Revolution als „*satanique dans sons essence*“ bezeichnen kann. Aber das Programm der Traditionalisten erschöpfte sich eben keineswegs in antirevolutionärer Kritik und Polemik. Vielmehr tritt überall „als zusammenhaltende Formel dieses Denkens eine *politische Theologie* hervor“ (S. 107). Es geht – auch dies analog zu den Ideen der politischen Romantik in Deutschland – um ein „*reconstituer la société politique à l'aide de la société religieuse*“ (Lamennais).

Die politischen Ideen der Traditionalisten haben die Julirevolution und das klägliche Ende der Monarchie in Frankreich nicht überlebt. Aber sie haben immerhin bewirkt, daß sich, insbesondere unter dem Einfluß de Maistres, der politische Katholizismus Frankreichs immer mehr nach Rom orientierte. Ultramontanismus und Infallibilität stellen sich hier – überraschend genug – als echte Kinder der Revolution heraus, eben weil diese allen gallikanischen Tendenzen ein Ende bereitete. Denn das wurde nun doch deutlich: der Gallikanismus setzte den christlichen Staat voraus. Ein neutraler oder antikirchlicher Staat dagegen zwang auf den Weg nach Rom, zwang

zu einer Stärkung der päpstlichen Stellung als der unentbehrlichen integrierenden Kraft der Kirche.

Die Traditionalisten lebten vom Widerspruch gegen die Revolution. Aber sie begriffen andererseits doch auch, daß man ihr einen Sinn geben müsse, und sie sahen diesen Sinn in ihrem Charakter als Strafgericht Gottes. Es war von diesem Ansatzpunkt aus nur ein Schritt zu der Einsicht, daß die Dinge, die die Revolution in Bewegung gebracht hatte, auch theologisch ein eigenes, durchaus positives Verständnis zuließen. Diesen Schritt – es ist der Umschlag vom Traditionalismus zum katholischen Liberalismus – hat Lamennais getan.

Die Geschichte dieses Liberalismus behandelt der Verfasser im 3. Abschnitt. Es ist zunächst die Geschichte der Zeitschrift „Avenir“, die, 1830 gegründet, unter der Devise „Dieu et la liberté“ die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Liberalen theoretisch entwarf und praktisch vertrat. Dabei blieben gewisse traditionalistische Grundstrukturen durchaus erhalten, aber sie verbanden sich nun mit der Anerkennung der Freiheitsrechte des Volkes. Man kann hier nach Hans Maier geradezu von einer „Theologisierung der Revolution“ sprechen, die „den Charakter einer erneuerten Offenbarung gewinnt“ (S. 136). Kirchenpolitisch erstrebte Lamennais, unterstützt von Lacordaire und Montalembert, zunächst eine möglichst vollständige Trennung von Kirche und Staat, um für beide größere Freiheit und damit die Voraussetzung für eine neue Zuordnung zu erreichen.

Die Ideen Lamennais' wurden in den Enzykliken „Mirari vos“ und noch einmal ausdrücklich in „Singulari nos“ vom 25. 6. 1834 von Gregor XVI. verworfen. Lamennais zog die Konsequenzen und schied aus der Kirche aus.

Umgekehrt verlief der Lebensweg von Buchez, der ursprünglich in der Revolution eine „réalisation sociale de morale chrétienne“ sah und auf dem Weg über Saint-Simons „Nouveau Christianisme“ sich immer stärker der Kirche zuwandte. Er vor allem brachte als Erbe Saint-Simons in die ganze Bewegung einen neuen und entscheidend wichtigen Zug hinein: den sozialen. In Buchez verbanden sich religiöses, soziales und nationales Pathos zu dem entschiedenen Versuch, Katholizismus und nachrevolutionäre Gesellschaft in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen. Dieser soziale Zug trat dann bestimmend hervor in der Gestalt Ozanams; die sozialen Probleme wurden zusehends wichtiger als die politischen, gewisse Erfolge waren zu verzeichnen – bis die blutige Niederschlagung des Pariser Arbeiteraufstandes im Juni 1848 dem allem ein Ende bereitete und die tiefe Kluft deutlich machte, die zwischen Arbeiterschaft, Bürgertum und Kirche tatsächlich bestand. So wurde das Jahr 1848 zugleich zum Höhepunkt und Ende der école-démocrate-chrétienne. Das Bürgertum schloß sich wieder enger an die alte Kirche an, das spöttische Wort von der „alliance du sabre et du goupillon“, vom Bündnis des Säbels mit dem Weihwedel, charakterisierte die neue Lage. Ab etwa 1850 verschwindet Geist und Idee der Démocratie chrétienne mehr und mehr aus Kirche und Politik.

Wandel schuf hier erst Leo XIII., der mit seiner Politik des „Ralliement“, der Aussöhnung der Katholiken mit der Republik, an Gedanken anknüpfte, die der liberale Katholizismus vorbereitet hatte. Und zwar gilt das sowohl für die politische wie für die soziale Seite der Démocratie chrétienne: „Immortale Dei“ von 1885 stellte unter gewissen Bedingungen die grundsätzliche Indifferenz der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen fest, während „Rerum novarum“ von 1891 den grundsätzlichen Anspruch der Kirche auf die Ordnung der Gesellschaft bestätigte.

Das Referat wird deutlich gemacht haben, welche Fülle von Problemen und Gesichtspunkten das Thema enthält. Leider ist der Verfasser ihrer nur streckenweise Herr geworden. Das mag an der Entstehungsgeschichte seiner Arbeit liegen, die als Freiburger Dissertation nur die drei referierten historischen Abschnitte enthielt, während die vorliegende Fassung zusätzlich eine „systematische Grundlegung“ und eine Reihe von Exkursen enthält. Das hat vielfache Überschneidungen und Wiederholungen zur Folge, die die Lektüre nicht eben erleichtern. Bedenklicher jedoch erscheint eine vor allem in der „Grundlegung“ zutage tretende methodische Unsicherheit. Hier arbeitet der Verfasser abwechselnd mit soziologischen, historischen, politischen und theologischen Kategorien, ohne daß deutlich würde, was für ihn denn nun eigentlich

die Leitfrage bildet. Das macht das Aufspüren der Zusammenhänge gelegentlich zu einem etwas mühsamen Geschäft. Daraus resultiert wohl auch, daß die Arbeit als Ganze alles andere als einheitlich wirkt. Das hindert nicht, daß sie mit einer Fülle von z. T. schwer zugänglichem Material, mit einer schönen Bibliographie und vor allem mit einer ganzen Reihe interessanter Gesichtspunkte einen wichtigen Beitrag liefert zu einem Thema, das in 150 Jahren von seiner Aktualität nichts verloren hat.

Tübingen

Klaus Scholder

Walter Elliger: 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin. Eine Darstellung ihrer Geschichte von 1810 bis 1960 als Beitrag zu ihrem Jubiläum. Berlin (de Gruyter) 1960. VII, 154 S., 1 Tafel, geb. DM 22.—.

Bei dem vorliegenden Werke, das als Teilstück einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Berliner Universität geplant war, handelt es sich nicht um eine vollständige Beschreibung, die einen sehr viel breiteren Raum beansprucht hätte, sondern um eine Skizze mit Hervorhebung der wesentlichen Persönlichkeiten und ihrer Eigenart.

Es lohnt sich, die Zeichnung der Anfänge genauer zu betrachten. Die Gestalt Schleiermachers steht mit Recht maßgebend im Vordergrund. Von ihm stammt die geistige Grundlegung der Universität, in der die Philosophie fortan den Platz einnehmen sollte, der jahrhundertlang der Theologie vorbehalten war: es sei „die eigentliche Universität . . . lediglich in der philosophischen Fakultät enthalten, und die drei anderen dagegen sind die Spezialschulen“ (S. 5 f.). So sollte also die theologische Fakultät zwar voll an der Lehrfreiheit Anteil haben, aber die Formung des geistigen Fundamentes war ihr nicht zugestanden; sie sollte nur „die freie Geistesmacht in der evangelischen Kirche“ sein und insofern die Kirche mitregieren (S. 15). Der Hintergrund dieser Ideen ist ein tiefes Schöpfungsvertrauen, das mit einem Optimismus von leibniz'scher Prägung verbunden war: Die in freiem Wettbewerb sich entfaltenden geistigen Kräfte werden ein natürliches Gleichgewicht erzeugen, in dessen Mitte die Wahrheitsmacht selber waltet. Offensichtlich ist die Größe der Fakultät im 19. Jahrhundert aus diesem Wurzelboden erwachsen, aber auch der Streit um Bruno Bauer ist erst angesichts dieser geistigen Lage voll verständlich. Das Votum der Fakultät vom Jahre 1842 (S. 45) hielt daran fest, daß „die Lehrenden in dem Vortrag dessen, was sich ihnen aus freier gewissenhafter Erforschung des göttlichen Wortes als Wahrheit ergeben hat, in keiner Hinsicht beschränkt werden dürfen“. Wir würden hier, in Würdigung des tiefen Wortes von Lessing über den Unterschied zwischen Wahrheit und Suchen nach Wahrheit, statt des Begriffes „Wahrheit“ in diesem Zusammenhange lieber den Ausdruck „zuverlässige These“ oder „feste Meinung“ verwenden. Aber noch Harnacks Grundposition, der vernünftig und methodisch denkende Geist könne „die einfache Wahrheit des Evangeliums“ gegen die später entstandenen Dogmen anrufen, lebte aus dieser Wurzel. Es ist schade, daß dem Verfasser bei seiner anerkennenswerten Schilderung Harnacks (S. 77 ff.) die drei Aufsätze entgangen sind, in denen der Philosoph Adolf Lasson „Über Harnacks Dogmengeschichte“ eine tiefgründige und scharfe Kritik geschrieben hat (Preußische Jahrbücher 58, 1886; 62, 1888; 68, 1891). Der scharfsinnige Angriff Lassons, dem Harnack selbst im ersten Bande seines Lehrbuchs eine hervorragende Stelle eingeräumt hatte (DG I⁴, 1909, S. 3, Anm. 1), scheint heute weithin vergessen zu sein, und auch die Neuauflage der RGG erwähnt den Autor nicht mehr.

Auf die Darstellung, die Adolf Schlatter (S. 82 f.) und Dietrich Bonhoeffer (S. 125 f.) gilt, sei wenigstens hingewiesen. Wissenswert ist die Tatsache der allmählichen Umgestaltung der Fakultät seit 1945: Lektoren für lateinische und griechische Sprache sind in die Fakultät einbezogen worden, und neue Fächer wie z. B. die Geschichte der Philosophie und das Kirchenrecht sind voll in das Aufgabengebiet übernommen. Beurteilt man diese Dinge nicht als historische Zufälligkeiten, so wird man die Angleichung an die Entwicklung der Kirchlichen Hochschulen als eine Parallele werten.

Es gehört zu den Vorzügen der zurückhaltenden Darstellung des Verfassers, daß sie für diese und manche anderen Überlegungen den Stoff bereit gestellt hat. Das Buch ist als eine nützliche und lehrreiche Leistung zu beurteilen.

Bethel bei Bielefeld

A. Adam

Matthias Simon: Die evang.-luth. Kirche in Bayern im 19. und 20. Jahrhundert (= Theologie und Gemeinde, Heft 5). München (Claudius Verlag) 1961. 107 S., brosch. DM 5.80.

In ansprechender Gestalt und lesbarem Stil liefert der beste Kenner der bayrischen evangelischen Kirchengeschichte, Direktor des landeskirchlichen Archivs in Nürnberg, eine knappe und gediegene Skizze der kirchlichen Entwicklung im evangelischen Bayern seit der Napoleonszeit, d. h. seit der Entstehung des heutigen Landes Bayern. Da die Schriftenreihe für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist, verzichtet Vf. auf Belege und Nachweise völlig. Er hat sie ja in seiner umfassenden Darstellung der Evangelischen Kirchengeschichte Bayerns 1942 schon geliefert. Aber dieses neue Buch ist trotz gelegentlicher wörtlicher Übernahmen kein bloßer Auszug des Werkes von 1942, das ja nur bis 1918 geführt hatte. Leider fehlen die Bilder, die S. damals hatte begeben können.

Vf. stellt nacheinander die äußere Gestaltwerdung einer aus etwa 90 Kirchengebilden erstehenden Landeskirche und die Erweckungsbewegung als deren neue belebende Dynamik dar. Aus ihr entwickelt sich die konfessionell-lutherische Prägung, nach S. verursacht durch ein allgemeines, damals herrschendes geistig-religiöses Bewegungsgesetz, aber auch durch den Gegensatz zum herrschenden und drückenden Katholizismus (Kniebeugestreit unter dem Ministerium v. Abell), durch die Ereignisse des „Sturmjahres von 1848“ und schließlich durch die Bestrebungen und den Einfluß W. Löhes. – Es hat aber auch in Bayern Gestalten gegeben, die ähnlich wie A. Neander und Goßner, sich diesem Bewegungsgesetz nicht unterwarfen. Hier möchte ich eigens als Beispiel anführen den von S. weder in der Darstellung von 1942 noch in dem neuen Büchlein genannten in Erlangen und später in Oberfranken tätigen Pfarrer Lic. Dr. Eduard *Nägelsbach* mit seinen beiden gegen den Löheshchen Konfessionalismus gerichteten Schriften: Was ist christlich? Eine Reihe polemischer Aufsätze, Nürnberg Verl. Conr. Geiger 1852, 193 Seiten, und Über Kirchliche Gemeinschaft und Austritt aus der Kirche, Erlangen Verl. v. Theod. Blasing 1854, 66 Seiten.

Vf. schildert dann ausführlich die Ära Harleß, nach der konfessionellen, theologischen, kirchenpolitischen Seite; aber auch die Lebensäußerungen in der Landeskirche (Heidenmission, Innere Mission – positiver Einfluß Wicherns!) werden gewürdigt. Das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts und die Zeit vor 1914 steht unter dem Vorzeichen: Das Vereinszeitalter der Staatskirche, dem sich dann nach 1918 die ‚staatsfreie Kirche‘ anschließt. Für den Zeitraum 1918 bis heute müssen 27 Seiten genügen. Bemerkenswert ist dabei die ausführliche Schilderung der Eingliederung der Coburgischen Landeskirche nach 1918, mehr noch die durchaus kritisch gemeinte Feststellung über die Zeit vor 1933: „Da dabei vielfach Pfarrer im Namen des Evangeliums auf der Seite der sog. ‚Rechten‘ stehen zu müssen glaubten, wurden dem Nationalsozialismus viele Kreise zugeführt, aber zugleich auch das Mißtrauen der Arbeiterschaft geschürt“ (S. 88). – Eine so knappe Darstellung der Ereignisse nach 1933 läßt viele Fragen offen. Aber Ulm und Barmen 1934 durften nicht unerwähnt bleiben. Und wenn für das – in der Tat – „nicht ganz reibungslose Zusammenarbeiten mit den Bruderräten der verwüsteten Kirchengebiete der tiefere Grund darin“ gesehen wird, „daß Bayern nach seiner ganzen Entwicklung im vorigen Jahrhundert unter dem Bekenntnis, für das gekämpft wurde, nicht irgend eine farblose Größe meinen konnte, sondern nur das lutherische Bekenntnis der Reformationszeit“ (S. 94), so hat man wohl auch außerhalb von Bayern so farblos vom Bekenntnis nicht gedacht, wie es nach der Formel von S. scheinen möchte. Vor allem aber ist in einer so einfachen Zusammenfassung der Entwicklung des 19. Jahrhunderts und der Probleme nach 1933 die eigentliche Schwierigkeit übergangen.

Während nämlich S.'s Gesamtdarstellung sich am Leitfaden des Verhältnisses zum Staat bewegt, während er mehr als die früheren Darstellungen auf die verfassungsgeschichtlichen, vor allem aber wirtschaftlichen und finanziellen Faktoren der Gesamtentwicklung sorgfältig eingeht – fast mehr als auf die theologischen Elemente! –, soll es nun hier auf einmal eine wesentlich bekenntnistheologische Entscheidung gewesen sein, die den Weg nach 1933 mehr als alles andere bestimmt hat. Davon kann für jeden, der die Hergänge genauer kennt, keine Rede sein. Die nicht-theologischen Faktoren haben damals wie zu allen Zeiten der Kirchengeschichte eine starke Rolle gespielt. Dafür wird man keinen Verantwortlichen leichthin tadeln mögen. Aber wenigstens in der Geschichtsschreibung darf das nicht verwischt werden: die konservative Staatsauffassung der damals in Bayern maßgebenden Kirchenmänner, ihr Antipreußentum u. a. m., was nicht viel mit Bekenntnis und Theologie zu tun haben dürfte, war deutlich genug im Spiel. Wichtiger noch: Was Bekenntnis der Reformation heißt, wie seine Geltung gemeint und begrenzt ist, ob und inwieweit eine sachliche Rezeption eines älteren Bekenntnisses, ja einer ganzen Sammlung von Bekenntnisschriften in den späteren Jahrhunderten mehr als formell möglich ist, darüber hat es seit der Restauration des 19. Jahrhunderts bis heute niemals und nirgends wirkliche Klarheit gegeben. Auch die Ereignisse nach 1933 haben diese Klarheit nicht gebracht. Das ist auch für das rechte Verständnis der neueren evangelischen Kirchengeschichte Bayerns zu bedenken und zu beachten.

Frankfurt/M.

K. G. Steck

Vom kirchlichen Leben Bremens im 19. Jahrhundert (= *Hospitium Ecclesiae*, Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte, hrsg. im Auftrage der Kommission für bremische Kirchengeschichte von Pastor Bodo Heyne und Dr. Kurd Schulz, Band 3). Bremen (Einkhorn) 1961. 110 S., kart. DM 8.–.

Die evangelische Kirche in Bremen fällt unter den anderen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland durch die Freiheit auf, die den einzelnen Gemeinden hinsichtlich des Bekenntnisses gegeben sind, womit das Prinzip der Personalgemeinde verbunden ist. Dieser für eine Kirche, die in der Reformationszeit sich für den Calvinismus entschied, erstaunliche Umstand wird aber einleuchtend aus der historischen Entwicklung erklärt.

Zum „Spaltpilz“ im reformierten Bekenntnis der Stadt Bremen wurde nämlich 1803 der bis dahin unter kurhannoverscher Hoheit stehende lutherische Dom. Seine Geistlichkeit hielt zäh am alten Bekenntnis fest und errang das Recht, den Bremer Lutheranern, die seit über 200 Jahren aus dem Hinterland in die Stadt eingewandert waren und bis dahin sich zu den reformierten Pfarreien halten mußten, als Pfarrkirche zu dienen. Damit war das Prinzip der Personalgemeinde geboren.

Da der Bremer Senat das Kirchenregiment sehr lax handhabte, wurde das kirchliche Leben Bremens im 19. Jh. weitgehend von privater Initiative bestimmt, was Neugründung von Pfarreien, Berufung der Geistlichen, Entscheidung für das Bekenntnis betraf. Einzelne Gemeinden z. B. vollzogen nach 1817 unter preußischem Einfluß die Union. Auch die Fürsorge für die Auswanderer, deren Transport ja einen wesentlichen Gewerbezug der Hansestadt bildete, ruhte auf privater Grundlage. Der Staat gab auch keine Zuschüsse, sondern die einzelnen Pfarreien waren auf ihr ursprüngliches Kirchengut angewiesen. Damit wurde die Diskrepanz zwischen reichen und armen Gemeinden immer unerträglicher, bis 1922 die Nöte der Inflation ein Kirchensteuergesetz und – konsequent – ein Kirchenaustrittsgesetz erzwangen.

Dieses von dem in den Monarchien des 19. Jhs. so verschiedene lebendige kirchliche Leben ist das Hauptthema des vorzüglichen Sammelbandes von Aufsätzen. Besonders hervorgehoben seien die von Karl H. Schwebel (Bremens kirchliche Versorgung im Spiegel der konfessionellen und theologischen Richtungskämpfe 1522–1922) und Bodo Heyne (Kirchliche Bemühungen um die Auswanderung des 19. Jhs. in Bremen) sowie die von Friedrich Prüser eingeleiteten Erinnerungen des Pfarrers Johann Melchior Kohlmann über seine Pfarrtätigkeit in Wasserhorst, Mittelsbüren und Horn.

Hannover

Walter Deeters

Paul Fleisch [Hrsg.]: Victor von Strauß und Torney an August von Arnswaldt. Briefe aus der Erweckungsbewegung in Niedersachsen (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Heft 12). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1960. 108 S., brosch. DM 5.80.

In diesen Briefen, welche Victor von Strauß an den Legationsrat August von Arnswaldt, mit ihm einer der bedeutenden Laien innerhalb der hannoverschen Erweckungszeit, richtete, empfangen wir einen nach vielen Seiten hin ungemein reizvollen Einblick in diese Bewegung. Leider sind die Antwortbriefe von Arnswaldt seit 1933 verschollen. Beide Briefpartner sind Juristen, sie erlebten eine Erweckung zur lutherischen Kirchlichkeit, besaßen ein elementares Interesse an theologischen Fragen, lernten noch Hebräisch, zeigten jedoch bei aller Intensität ihres religiösen und kirchlichen Lebens eine beglückende geistige Weite und standen inmitten eines großen Bekannten- und Verwandtenkreises, mit ihnen selbst der Romantik verhaftet.

Beide Männer sammeln Gesangbücher aus der Zeit des Barockpietismus, vertiefen sich in die Geschichte der Kirche und sind beseelt von dem typischen Sendungsbewußtsein der Erweckungsbewegung. „Was die Wissenschaft in Jahrhunderten nicht zu vollenden vermag, das erblüht aus einem einzigen *Lebenskeim*, wenn der Geist des Herrn ihn befruchtet, über Nacht.“ Im Blick auf die Triglaffer Predigerkonferenz spricht Victor von Strauß, daß sie zu einem Baum werden wird, dessen Schatten unsere Enkel segnen. Sie lesen Luther, sie beschäftigen sich mit der alten Erbauungsliteratur und prüfen, wie weit sie wieder neu aufgelegt werden kann, sie philosophieren: vor allem die Fragen Natur und Leben (Begriff des Lebenskeimes), Geist und Natur, Geschichte und Natur bewegen sie. Glaube bedeutet ein innerlich Lebendigwerden. Erlebnisfreudig und erlebnishungrig wie sie sind, führt sie die Betrachtung der Natur zum Unendlichen. Sie betrachten in Ehrfurcht die einzelnen Konfessionen. Alle konfessionalistischen Töne fehlen.

Man sieht hier, wie bei aller verwirrend erscheinenden Vielfältigkeit, in der sich die Erweckungsbewegung auswirkt, bestimmte Gesamtüberzeugungen einfach in der Luft zu liegen scheinen. Z. B. taucht hier jenes gefährliche Bild von der Konfessionskirche als „Leib des Herrn“ mit einzelnen „kranken, erlahmten und erstarrten Theilen“ auf, eine vom N. T. aus unmögliche Vorstellung. Hier wird bereits die Kirche als Anstalt, nicht mehr wie bei Luther als eine Personengemeinschaft, angesehen und die Partikularkirche mit der Kirche des 3. Glaubensartikel identifiziert, jene Vorstellung, wie sie weithin das Neuluthertum im 19. Jh. gehegt hat.

So liegt der ungemaine Reiz dieser vorliegenden Briefe, für deren Herausgabe mit den entsprechenden Anmerkungen wir Paul Fleisch dankbar sind, in dieser Widerspiegelung allgemeiner Gedanken innerhalb der Erweckungsbewegung kurz vor 1848, die sich mit ganz persönlichen Tönen einer geistig bedeutenden Persönlichkeit mischen. Eine reife Briefkultur mit ganz intimen Zügen vermag eine geistige Epoche, wie es hier geschieht, für uns Nachgeborene lebendig zu machen.

München

E. Beyreuther

⁶⁰ Rosario F. Esposito, SSP.: Leone XIII e l'oriente cristiano. Studio storico-sistematico (= *Multi-formis Sapientia*, vol. 17). Rom (Ed. Paoline) 1961. 744 S., geb. Lit. 2900.

Pius IX. hinterließ seinem Nachfolger in fast allen Bereichen ein bedrückendes Erbe. Die Ursachen der geistigen Isolierung und verbreiteten Stagnation lagen in der päpstlichen Kirchenpolitik seit der Restauration des Kirchenstaates, aber auch in der Person Pius' IX. und seiner Rätegeber selbst (vgl. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Paris 1952; Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. 21). Der humanistisch-versöhnlichen Art Leos XIII. gelang es, einen beträchtlichen Teil der unter dem Vorgänger entstandenen Stürme und Verwirrungen zum Frieden zu bringen. Die Haltung feindseliger Abwehr gegen Zeiterscheinungen, wie etwa im Syllabus von 1864, wurde jetzt durch positive Darlegungen ergänzt. Diese zeigen dem modernen Staat und allen Problemen der Zeit gegenüber wache Aufgeschlossenheit. Zu den meisten Regierungen konnte der Papst die unterbrochene Verbindung wieder herstellen und gut gestalten.

Diese aufbauende Tätigkeit ließ Leo XIII. zum bedeutendsten Papst des 19. Jhs. werden. Sie erinnert vielfach an die kluge Kirchenpolitik Benedikts XIV., der sich im aufgeklärten 18. Jh. einer vergleichbaren Aufgabe gegenübergesehen hatte. Auch für die Kirchenpolitik gilt die alte Weisheit, daß die Politik die Kunst des Möglichen sei.

Die Bautätigkeit Leos XIII. umfaßte auch das gesamte Missionswesen der katholischen Kirche und die Beziehungen zum christlichen Orient. Letzterem Thema ist die umfassende Arbeit von Rosario F. Esposito, erschienen in der sehr beachtenswerten Sammlung „Multiformis Sapientia“, gewidmet. Leo XIII. hegte eine betonte Vorliebe für die Ostkirchen. Die Wiedervereinigung war ein großes Anliegen seines Pontifikates.

Wie der Untertitel verheißt, ist das Werk in einen historischen und einen systematischen Teil gegliedert. Der historische Teil zeigt die Physiognomie der verschiedenen östlichen Kirchen (des byzantinischen, armenischen, syro-antiochenischen, syrochaldäischen und koptischen Ritus). Er erläutert alle Handlungen und Dokumente, durch welche Leo XIII. zu irgendeiner östlichen Kirchengemeinschaft in Beziehung getreten ist. Insgesamt lassen sich 240 diesbezügliche Dokumente aufzählen. Im systematischen Teil versucht der Verf., eine Synthese des leoninischen Lehramtes im Dienst der Union zu bieten. Dazu gehören die wiederholten feierlichen Einladungen an die Ostkirchen, sich mit dem Stuhl Petri wieder zu vereinigen, die Ekklesiologie der päpstlichen Lehrschreiben, Fragen des Ritus und der Missionierung. Ferner zeichnet der Verf. die Eigenart der Unionsbemühungen Leos XIII. (mit kurzem Vergleich zu Benedikt XIV. und Pius IX.), aber auch deren Grenzen, und schließlich die Auswirkungen, mit dem Echo im Orient.

An der Reinheit der Absichten Leos XIII. kann kein Zweifel bestehen. Es blieb auch nicht bei Worten. Dies zeigte sich deutlich in seiner fortgesetzten und vielfach erfolgreichen diplomatischen Aktivität, besonders anlässlich der Massaker unter den Christen des türkischen Reiches 1894/95, wovon hauptsächlich orthodoxe Armenier betroffen wurden. Der Papst fühlte sich für alle Christen verantwortlich, namentlich für solche unter nichtchristlicher Obrigkeit. In diesem Papst konnte den Ostkirchen sichtbar werden, daß auf dem römischen Bischofsstuhl nicht ein machtbesessener Alleinherrscher saß, sondern ein gütiger Hirt, der den östlichen Kirchen, ihren Riten und sonstigen Gebräuchen, ihrer Autonomie hohen Respekt und väterliche Liebe entgegenbrachte, ein Mann, dem die Einheit aller Christen nicht fromme Floskel, sondern drängendes Anliegen war.

Bemerkenswert ist die Wendung in der Terminologie. Leo XIII. wollte sich nicht mehr der herkömmlichen Ausdrücke „Schismatiker“, „Häretiker“ bedienen. Er zog es vor, von „getrennten Brüdern“ (*fratelli separati, dissidenti*) zu sprechen. Er wünschte auch, daß man nicht mehr von Bischöfen „in partibus infidelium“ spreche, sondern einfach von „Titularbischöfen“. Auch hier zeigt sich der Beginn einer neuen Epoche in den Beziehungen der katholischen Kirche zur nichtkatholischen Christenheit.

Daß die Aufrufe und sonstigen Bemühungen Leos XIII. um die Union ohne größeren unmittelbaren Erfolg geblieben sind, ist bekannt und nicht verwunderlich. Bei allem guten Willen fehlte es grundsätzlich an der nötigen Kenntnis und am Verständnis der anderen – auf beiden Seiten! Mochte der Papst persönlich auch eine erstaunliche Kenntnis und hohen Respekt vor den Ostkirchen haben, mochte er einzelne gleichgesinnte Mitarbeiter unter Geistlichen und Laien finden: in seiner Umgebung dachte man weithin anders. Hier war man gewohnt, eine Wiedervereinigung vorwiegend als Kapitulation der nichtkatholischen Christen zu sehen. Und solch selbstgerechte Haltung macht jedes echte Gespräch unter den Kirchen schon im Ansatz unmöglich.

Der Autor verschweigt nicht, daß einige Punkte der leoninischen Praxis im Osten recht negativ vermerkt worden sind: die päpstliche Mahnung, den Rosenkranz im Orient zu verbreiten; die gewünschte Ausrichtung der katholischen Theologie „ad mentem Divi Thomae“ (die scholastische Systematisierung und die thomistische „Präzision“ in der Theologie sind nicht nach dem Geschmack der östlichen Kirchen); schließlich einzelne Jurisdiktionsakte oder doch Versuche, welche die versprochene Autonomie

der mit Rom unierte Ostkirchen beeinträchtigt haben, z. B. das geforderte päpstliche Reservat, den ersten unierte Patriarchen und dessen Suffraganbischöfe für die unierte koptische Kirche Ägyptens zu ernennen.

Der Autor verdient für seine umfassende Arbeit hohes Lob. Sein Werk ist nicht nur eine objektive Darstellung zur Geschichte der neueren päpstlichen Unionsbemühungen; Leo XIII. darf hierin, neben Benedikt XIV., als der bedeutendste Papst der Neuzeit bis ins 20. Jh. gelten; die sauber aus den Quellen gearbeitete Darstellung kann auch allen nützliche Anregung geben, die sich in der Gegenwart um ein Gespräch unter den getrennten christlichen Kirchen mühen. Ein sorgfältiges Verzeichnis aller einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen, ein „*Regesto orientale leoniano*“ und gute Register erhöhen die Brauchbarkeit der Arbeit.

Diesem vollen Lob gegenüber fallen kleinere Mängel wenig ins Gewicht, etwa der gelegentliche panegyrische Anflug (der in italienischer Sprache aber erträglicher ist) oder manche „Amerikanismen“, welche die klangvolle italienische Sprache noch mehr entstellen als die deutsche; da tauchen z. B. in Galizien die Jesuiten als „*veri cowboys di Dio*“ auf (S. 696); der gute Dominikaner Vincenzo Vannutelli erforscht als „*vero reporter ante-litteram*“ eine für die Lateiner unbekannte Welt (S. 698) und Diplomaten wandeln sich gegebenenfalls in „*missionari in frak*“ (S. 699 f.).

München

Georg Schwaiger

Hermann Klemm: Elias Schrenk. Der Weg eines Evangelisten. Hrsg. durch das Elias Schrenk-Institut. Wuppertal (Brockhaus) 1961. 660 S., 1 Abb., geb. DM 28.—.

Nunmehr ist die bereits in RGG² Bd. V Sp. 264 angekündigte wissenschaftliche Biographie über E. Schrenk erschienen, die seine Autobiographie „*Pilgerleben und Pilgerfahrt*“ wesentlich ergänzt. Klemms Buch zeigt, daß der Verzicht auf den Artikel „Schrenk“ in RGG³ nicht gerechtfertigt ist. Elias Schrenk ist eine der bedeutendsten, charismatisch zu nennenden Gestalten, der eine außerordentliche Wirksamkeit mit seinen Evangelisationen entfaltet hat. (Man vergleiche dazu das Verzeichnis von Schrenks Evangelisationen S. 622–642.) Der Vf. legt hier die Frucht einer mehr als dreißigjährigen Beschäftigung vor. Er hatte 1934 mit einer Arbeit über die Theologie Schrenks promoviert. Gegenüber der Dissertation weist die jetzt erschienene Biographie wesentliche Vorzüge auf. War damals die Theologie Schrenks als eine Einheit dargestellt worden, so wird jetzt die theologische Entwicklung, „der Weg“, sichtbar. Gerade diese Entwicklung ist das eigentlich Interessante an dem vorliegenden Buch. Von seiner Theologie her ist Schrenk kaum zu fassen. Seine theologischen Aussagen schwanken sehr und sind wenig durchgeklärt; seine Leistung liegt nicht auf theologischem sondern auf kirchlich-religiösem Gebiet. Die erreichbaren Quellen sind sorgfältig zusammengetragen, wobei K. sich zum Teil noch auf Augenzeugenberichte stützen kann. Die Bemühung, das geistige Erbe zu umreißen, aus dem Schrenk zehrt, ist anzuerkennen. Hier wäre aber vielleicht manches deutlicher geworden, wenn K. zwischen Entsprechungen und Abhängigkeiten schärfer geschieden hätte, wobei man aber berücksichtigen muß, daß die Tradition des schwäbischen Pietismus, in der Schrenk steht, außerordentlich komplex ist. – Der Wert dieses Buches geht über das Biographische weit hinaus. Schrenks Lebenswerk ist nicht wegzudenken aus dem Anfang der deutschen Evangelisationsbewegung. Es ist dem Vf. gelungen, diese Zusammenhänge aufzuhehlen. Hier ist ein Stück neuester deutscher Kirchengeschichte behandelt, das der kirchengeschichtlichen Betrachtung nicht ohne weiteres in den Blick kommt. Veranlaßt durch angelsächsische Einflüsse entsteht am Ende des 19. Jhs auch in Deutschland und der Schweiz die Evangelisationsbewegung, die sich durch alle Landeskirchen hinzieht. Unverkennbar ist, daß sie von starken religiösen Kräften getragen wird, die am Rand der verfaßten Kirchen stehen, von diesen meist kritisch angesehen. Die Gefahr eines Abgleitens zu den außerkirchlichen Bewegungen angelsächsischer Provenienz ist da. Es ist auch Schrenks Verdienst, daß die Evangelisationsbewegung auf der Gnadauer Konferenz 1910 der pfingstlerischen Schwärmerei, die sich damals ausbreitete, eine klare Absage erteilt hat.

Es erscheint angebracht, K.s Arbeit in großen Zügen zu referieren. Auf der Höhe seines Lebensweges klärte sich für Schrenk die Aufgabe, die ihm gestellt war: „Mich hat Gott seit 30 Jahren für die Evangelisation vorbereitet“ (S. 280 f.), schreibt er 1884. Diese Vorbereitungszeit begann also mit dem Eintritt des 23jährigen, ärmlichen Verhältnissen entstammenden Kaufmannsgehilfen in das Missionshaus in Basel. Hier erhielt er durch die Schwaben Ph. Fr. Geß und Fr. J. Josenhans eine solide, vom schwäbischen Pietismus her bestimmte theologische Ausrüstung. Diese gesunde geistige Grundlage ist Schrenk später sehr zustatten gekommen. (Vielleicht hätte diese Partie der Darstellung noch mehr ausgeführt werden können.) In der gleichen Zeit steht Schrenk außerdem unter dem Einfluß des älteren Blumhardt und der Dorothea Trudel.

1859 wurde Schrenk als Generalkassier an die Goldküste gesandt. Er litt darunter, daß er nur im Nebenamt geistliche Funktionen hatte. Ein Urlaub in England bringt ihn zum erstenmal in Berührung mit der evangelikalen Bewegung. Zugleich lernt er damals den späteren Begründer des Evangelisationsvereins Th. Christlieb kennen. Während seines zweiten Afrikaaufenthaltes (1866–72) war Schrenk für geistliche Aufgaben eingesetzt. Damals entstanden die später in Deutschland verwirklichten Pläne über den Einsatz von Laien in der Verkündigung. Bei einer neuerlichen Begegnung mit Moody und der Evangelisationsbewegung in England 1874 entstand im Keim Schrenks eigenes Programm: „Biblischen Geist nach Art der deutschen evangelischen Gemeinden und englisches Handwerkszeug in der Art, den Dienst auszurichten, . . . in seiner Lebensarbeit zu vereinigen“ (S. 160). Als Missionsprediger der Basler Mission in Frankfurt von 1875–79 gewann Schrenk eine genaue Kenntnis der religiösen Lage in den deutschen Kirchen. 1879 folgte er dem Ruf der Berner Evangelischen Gesellschaft, der dortigen Trägerin der Erweckungsbewegung. Es waren die „Lehrlingsjahre des Evangelisten“. In jenen Jahren kommt es zu den ersten größeren Evangelisationen in Bern, Basel und Frankfurt, und Schrenk erprobt deren Möglichkeiten. Theologisch nähert er sich immer wieder der englischen Heiligungsbewegung, von der er bald angezogen bald abgestoßen wird. Vor einem Abgleiten ins Schwärmerium aber bewahrt ihn eine lutherisch geprägte Rechtfertigungslehre. Ganz geklärt hat sich aber, soweit dies nach K. erkennbar ist, das Verhältnis von Bekehrung bzw. Rechtfertigung und Geistbesitz erst spät. – Schrenk war bereits 1883 mitbeteiligt an Christliebs Gründung des Evangelisationsvereins, aus dem das Johanneum in Bonn (später Barmen) erwuchs. 1886 wagte dann Schrenk selbst den Schritt hinein in die Tätigkeit als freier Evangelist, eine Funktion, die es bis dahin weder in Deutschland noch in der Schweiz gab. Er ist es vor allem gewesen, der hier einer neuen Form der Verkündigung, der Evangelisation, Bahn gebrochen hat. Seine Wirksamkeit als Evangelist kann nicht leicht überschätzt werden. Daß die Entscheidung der Gnadauer Konferenz gegen die Pfingstbewegung durch Schrenks persönliches Bekenntnis herbeigeführt worden ist, wurde schon oben erwähnt. Er, der von dem Geistproblem selbst zutiefst umgetrieben war, hat hier am Ende seines Lebens einer ersten Gefahr für die Kirche besonnen gewehrt.

Zusammenfassend ist zu sagen: Es ist Klemm gelungen, das eigentlich Bedeutsame an Schrenk klar und eindrucklich darzustellen, sein Wirken und seinen Weg als erster deutscher Evangelist in der kirchlichen Situation zwischen dem 19. und 20. Jh. Zugleich aber teilt das Buch in gewissem Sinne auch die Schwäche seines Helden, indem auch ihm noch mehr theologische Durchdringung und theologisches Urteil zu wünschen ist.

Tübingen

Martin Brecht

Karl Stoevesandt: *Bekennende Gemeinden und deutschgläubige Bischofsdiktatur. Geschichte des Kirchenkampfes in Bremen 1933–1945* (= *Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes* 10). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 201 S., brosch. DM 15.–.

Der Verfasser dieser Monographie ist kein Berufstheologe. Er ist, wie man in der Kirche zu sagen pflegt, ein „Laie“, und zwar ein Arzt, ein Medizinprofessor. Aber seit Jahrzehnten steht er verantwortlich im kirchlichen Leben der Hansestadt Bremen. Ältere Leser werden sich an manchen seiner in den zwanziger Jahren in „Zwischen den

Zeiten“ veröffentlichten Aufsätze erinnern, die ihn auch als einen mit der theologischen Problematik Vertrauten kennzeichneten. In der vorliegenden Geschichte des Bremer Kirchenkampfes erweist er sich als ein ebenso sachlicher wie urteilssicherer Autor, der seinen historischen Bericht streng aus den Quellen aufgebaut hat, wozu die persönlichen Erinnerungen als ein sehr abgeklärtes Supplement treten. Das Buch hat drei große Abschnitte: I. Das Kirchenregiment, II. Die Bekenkende Gemeinde, III. Höhepunkt des landesbischöflichen Gewaltregiments bis zu dessen Ende; dazu kommt noch ein knapper Nachtrag: IV. Der Übergang in die neue Zeit, sowie ein Dokumentenanhang. – Auch Stoevesandts Darstellung macht deutlich, wie verschieden sich der Kirchenkampf in den einzelnen Gebieten abgespielt hat. In Bremen kreiste alles um die überraschende Karriere eines einzelnen Mannes, der als „positiver“ Domprediger (neben vier „Liberalen“) zu Ostern 1933 vom nationalsozialistischen Rausch gepackt und nun vom Sturmwind um ihn und in ihm zum deutschchristlichen Bischofsthron emporgetragen wurde. Was davon in Stoevesandts Buch erzählt wird, ist geradezu hochdramatisch, obwohl der Verfasser sich von allen effektvollen Mitteln einer gewollten Stilisierung fernhält. Aber je nüchterner er berichtet, umso wirkungsvoller sprechen die Tatsachen. Dem Historiker, insbesondere dem Kirchenhistoriker, ist nichts Menschliches fremd. Was in Bremen geschah, war ebenso über- wie untermenschlich an Hybris, aber auch an Sturz. Und neben diesem, so darf man hier wohl einmal sagen, dōmonischen Getümmel eine kleine bekennende Gemeinde. Sie wird nicht heroisiert, es wird kein Märtyrerbild von ihr entworfen. Aber man wird ihrer gewahr an dem oft unter Zittern ausgesprochenen Nein zur Lüge. – Ich stehe nicht an, diesen Band in der Reihe der bisher erschienenen Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes als den ergreifendsten zu bezeichnen.

Berlin

Karl Kupisch

uh History's Lessons for tomorrow's Mission. Milestones in the History of Missionary Thinking. Genf (World's Student Christian Federation) o. J. 300 S.

In dreißig Beiträgen verschiedener Verfasser werden nicht nur „Meilensteine in der Geschichte des missionarischen Denkens“ gezeigt, sondern auch Darstellungen aus der Gegenwart geboten und grundsätzliche Probleme angefaßt. Angefügt sind vier Bibliographien; besonders instruktiv ist die die französische katholische Missionsliteratur umfassende, die in der Tat eine „Entwicklung der katholischen Missionsidee“ zeigt; ihr folgt je eine Auswahl der wichtigsten protestantischen Missionsliteratur in französischer, englischer und deutscher Sprache. Es ist natürlich nicht möglich, alle Beiträge ausführlich zu würdigen. Ihre Gesamtheit hat ihren Wert darin, daß ein guter Längsschnitt durch die Mission vorgeführt wird, während in der ökumenischen Bewegung, die, wie der Beitrag von Stephan Neill über „The Mission Movement and the Ecumenical Movement“ zeigt, mit der Mission in engstem Zusammenhang steht, der Querschnitt vorzuherrschen pflegt, daß insbesondere wenig bekannte Abschnitte und Ereignisse der Missionsgeschichte bekannt gemacht werden, und daß schließlich eben in diesem Längsschnitt doch auch zum Verständnis „der anderen“ geholfen wird, indem auch Beiträge aus der orthodoxen und katholischen Mission aufgenommen worden sind. Voran steht eine grundsätzliche Besinnung von Philippe Maury über die Frage „What is the Value of Church History?“; in ihr wird vom Kirchenhistoriker auf der einen Seite die Anwendung strenger historischer Methode gefordert und in dieser Hinsicht die Unterscheidung der Kirchengeschichte von der Profangeschichte abgelehnt, auf der anderen Seite aber bei ihm das Wissen und der Glaube vorausgesetzt, daß die Geschichte das Feld von Gottes Offenbarung und Erlösung in Christus ist, so daß es zwar dem Historiker – durch die Einzigkeit der Inkarnation – untersagt ist, aus dieser Einsicht „ein System theologischer Interpretation historischer Ereignisse“ zu entwerfen, wohl aber zur Aufgabe gemacht ist, die Geschichte der Kirche als „die Geschichte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die Geschichte der Gemeinschaft der Heiligen und des Gehorsams der Kirche durch die Jahrhunderte“ darzustellen, in der Gewißheit, daß Jesus Christus in ihr real gegenwärtig ist. Dadurch

dient die Kirchengeschichte dazu, den Glauben an „eine heilige denominationelle und nationale Kirche“ in den an „die eine heilige katholische Kirche“ zu verwandeln.

Vier Beiträge behandeln die Mission der alten Kirche: den Bruch zwischen Christentum und Judentum und seine Folgen für die Mission (Gösta Lindeskog), die Mission der Kirche in den ersten vier Jahrhunderten (E. R. Hardy), die Kirche und den Zusammenbruch der römischen Zivilisation (A. Mandouze), die Siege und Mißerfolge der Kirche des Ostens (John Foster), dieser freilich schon bis ins Mittelalter hineinreichend. Drei Beiträge behandeln die Mission des Mittelalters: den Frühling der Mission im 13. Jh., vor allem Persönlichkeit und Werk des Raymundus Lullus (Ramon Sugranyes de Franch), die römisch-katholische Mission in Lateinamerika (François Hubert Lepargneur) und das missionarische Denken des Franz Xavier (Kenneth Scott Latourette), der von seiner völligen Hingabe an Christus aus verstanden wird. Die orthodoxe Mission wird in zwei Beiträgen behandelt: „Die orthodoxen Missionen im Mittelalter“ (John Meyendorff) und „Die orthodoxe Kirche und Mission“ (N. Struve); dieser behandelt die russische Mission in ihrer Eigenart, in ihren großen missionarischen Gestalten und in ihrer gegenwärtigen Situation. Die Geschichte der deutschen bzw. europäischen evangelischen Mission behandeln H.-W. Gensichen (Waren die Reformatoren missionsindifferent?), Amedeo Molnar (Die tschechische Reformation und die Mission), Hans-Jochen Margull (Das Erwachen der protestantischen Mission), der dem missionarischen Antrieb im 18. und 19. Jh. nachgeht und zu der Einsicht führt, daß in der Mission jener Zeit das Corpus Christianum, das sie auszubreiten trachtete, vor dem Corpus Christi den Vorrang hatte oder mit ihm verwechselt wurde, daß sie aber, indem sie Kirchen außerhalb des Corpus Christianum gründete und so zeigte, „daß es möglich war, als Christ im nichtchristlichen Afrika und Asien zu leben“, zum Sturz des Corpus Christianum, zur Enthronung Europas beitrug. Damit berührt sich z. T. William Richey Hoggs Aufsatz über die protestantischen Missionen 1864–1914, der die Verflechtung von Kolonialismus und Mission beschreibt und ihr dann Evangelisation und Dienst gegenüberstellt. Die Eigenart amerikanischen Missionsdenkens kommt zum Ausdruck in Sydney E. Ahlstroms Beitrag über „Die amerikanische Grenze und die protestantische missionarische Antwort“ und wird ergänzt durch Robert T. Handys Ausführungen über „Home Missions“ in den U.S.A.; auch in der „Heutigen protestantischen Mission in Lateinamerika“ (Sherwood Reisner) handelt es sich wesentlich um amerikanische Mission, die sehr deutlich der katholischen gegenübergestellt wird.

Überblickt man dazu die verschiedenen Aufsätze zur Gegenwartssituation der Mission: „Von der Mission zu den jungen Kirchen“ (V. E. Devadutt), „Die missionarische Haltung der Bekennenden Kirche unter dem Nationalsozialismus“ (Gerhard Brennecke), die „Heutige Industriemission“ (Robert B. Starbuck) und die „Erwägungen über die Geschichte der christlichen Apologetik“ (Eugene R. Fairweather), so ist das alles kaum mehr als eine Aufzählung, obschon von der Fülle und Weite dessen, was zur Missionswissenschaft gehört, ein Eindruck gegeben wird. Daß aber der Fülle und Weite die Tiefe nicht fehlt, mag ein Hinweis auf einige noch nicht genannte Beiträge zeigen, die nur deshalb herausgegriffen werden, damit an ihnen deutlich wird, was auch von den meisten anderen nur genannten zu erwarten ist. Laurence E. Browne geht dem „Versagen des Christentums unter islamischer Herrschaft“ nach. Ihn bewegt die Frage, warum so viele Menschen, „die die Wahrheit in Christus gefunden und in furchtbarer Verfolgung an ihr festgehalten hatten, sie zu Gunsten des Islam preisgaben“, und er findet in sorgfältiger Auseinandersetzung mit der Forschung die Gründe in „Irrtümern und Unterlassungen in der östlichen Christenheit“, in ihrer geistlichen Schwäche, in der sie von Macht beeindruckt wurde und nach Macht strebte. M. A. C. Warren bemüht sich in seinem Aufsatz „Warum Missionsgesellschaften und nicht missionarische Kirchen?“ um das Verständnis der Missionsgesellschaften. Sie sind ihm „eine genuin geistgewirkte Antwort auf die Aufgabe der Mission in einer durch Handel und Industrie komplex gewordenen Gesellschaft“. Von daher erscheinen ihm die christlichen Spaltungen in einem neuen Licht, als ein Grund zur Freude geradezu, wenn man ihnen nicht erlaubt, „Konflikte, Bitterkeit und Separation zu schaffen“, während hinter vielem christlichem Reden von Einheit sich

der „ängstliche Wunsch“ verbirgt, „zurückzugelangen in die Sicherheit einer unkomplizierten Existenz“. Da die Welt seit dem 18. Jh. nicht weniger komplex geworden ist, haben die Missionsgesellschaften noch immer ihre Bedeutung, nämlich „Konzentrationspunkte“ zu sein und die Kirche über ihren unmittelbaren Horizont hinaus zu ihrer unvollendeten Aufgabe zu drängen. In seinem Beitrag über „Die missionarischen Folgen des Endes des westlichen Kolonialismus und des Zusammenbruchs des westlichen Christentums“ geht Hendrik Kraemer sorgfältig den Folgen nach, die das Ende des westlichen Kolonialismus und der Zusammenbruch des westlichen „Christentums“ nicht nur für die Mission, sondern auch für die jungen Kirchen haben. Er fordert eine radikale „Transformation“ der Missionsarbeit und ein radikales Neudurchdenken ihrer theologischen Basis. Die Ära der konfessionellen Mission hält er für beendet und die Lage der jungen Christen deshalb für so schwer, weil „sie niemals wirklich zum Subjekt eines wahrhaft christlichen brüderlichen Dialogs geworden sind“. Paul David Devanandan stellt in seinem Aufsatz über den „Schock der Entdeckung der Weltreligionen“ fest, daß die wiederauflebenden nichtchristlichen Religionen, so verschieden sie auch voneinander sind, in geschlossener Opposition gegen die christliche Mission stehen, gerade auch dann, wenn christliche „Wahrheiten“ bzw. Begriffe von ihnen übernommen sind. Von den Christen fordert er an Stelle eines „divisive exclusivism“ einen „comprehensive outlook of universalism“ und meint, daß das gemeinsame Interesse am Menschen die Basis für eine interreligiöse Kooperation abgeben könne. Devanandans Forderung wäre nur tragbar, wenn diese Kooperation im Sinne der Kommunikation verstanden werden dürfte, und bleibt fragwürdig, wenn das Fundament die Einsicht ist, daß „die neue Schöpfung nicht als so total neu betrachtet werden darf, daß die alte völlig zerstört wird.“

Mainz

W. Holsten

Notizen

62 E. A. Judge, der Verf. der auf dem Tyndale NT Lecture 1957 basierenden Darstellung: *The social Pattern of the Christian Groups in the First Century. Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of social Obligation*. London (Tyndale Press) 1960. V, 77 S., 5 sh. ist Althistoriker und motiviert sein „trespassing“ mit dem Unvermögen der gegenwärtigen Theologie zu sachgemäßer Frage nach dem im NT enthaltenen „politischen und sozialen Material“ (7). Dem Anspruch eines „new approach to a familiar topic“ (III) dient ein Aufriß, der von einer Behandlung der methodischen Fragen („Interpreting NT Ideas“, 7 ff.: Heterogenität der ntl. Lit., Überformung der Verkündigung Jesu durch das hellenistische Kerygma, Relevanz des „pattern of society in the Hellenistic republics“ für das Thema) über eine Darstellung der „republikanischen Institutionen“ (18 ff.), der Hausgemeinschaftsformen (30 ff.), der „inoffiziellen“ religiösen Gemeinschaften (40 ff.), der Sozialstruktur des Urchristentums (49 ff.) und seiner juristischen Position im Imperium Romanum (62 ff.) bis zu grundsätzlichen Folgerungen über „Ideas of social Obligation“ (72 ff.) führt. – So lehrreich die Darstellung in Einzelheiten ist, so wenig vermag sie aufgrund ihrer folgeschweren Schwächen in Methodik (z. B. starke historisierende Ausbeutung der Apg), Einzellexegese (so soll 1 Kor 1, 26 weniger „a factual statement“ als „a piece of impassioned rhetoric“ sein [59]!) und theologischer Durchdringung des komplexen Stoffes (z. B. wird zunächst behauptet, die Einstellung des Urchristentums „to public opinion“ sei weniger eschatologisch als apologetisch bedingt [73]; – was bedeutet demgegenüber der Satz: „The writers do not justify their attitudes from the situation, but from their theological beliefs“ [77]? als ein neuer Ansatz zur Bewältigung des Problems von „Christentum und Geschichtlichkeit“ zu gelten.

Bonn

G. Klein

Das zuerst 1947 erschienene, für einen weiteren Leserkreis bestimmte Heft „Weihnachten in der alten Kirche“ von O. Cullmann ist jetzt in einer überarbeiteten Neuauflage wieder greifbar: Oscar Cullmann: *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*. Zürich/Stuttgart (Zwingli-Verlag) 1960. 39 S., brosch. DM 2.80.

Meisenheim (Glan)

K. Schäferdiek

Während schon seit mehreren Jahren innerhalb der katholischen Theologie eine Vertiefung der Mariologie eingesetzt hat, läßt sich im evangelischen Raum heute eine Neubesinnung auf die Marienverehrung feststellen. Für beide Tatsachen bieten zwei vorliegende Hefte gediegenes Arbeitsmaterial und gute Hinweise:

Walter Delius [Hrsg.]: *Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche* (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Heft 178). Berlin (de Gruyter) 1956. 34 S., brosch. DM 3.80.

Walter Delius, Adolf Kolping [Hrsg.]: *Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche* (Kleine Texte . . . Heft 184). Berlin (de Gruyter) 1961. 63 S., brosch. DM 7.-. Die Texte sind chronologisch und teilweise nach ideengeschichtlicher Zusammengehörigkeit geordnet, um so einen Überblick über die Entwicklung der Mariologie und Marienverehrung zu vermitteln. Sehr zu begrüßen ist, daß auch viele im allgemeinen weniger bekannte Texte aufgenommen sind.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

Die Minerva GmbH, Frankfurt/Main, macht die Ausgabe der deutschen Schriften von Heinrich Seuse, die Karl Bihlmeyer im Jahr 1907 im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte veranstaltet hatte, in fotomechanischem Nachdruck wieder zugänglich. Bekanntlich handelt es sich bei dieser Edition um ein ausgezeichnetes Werk, das in der Textgestaltung wie in der Kommentierung bis heute maßgebend und kaum irgendwo überholt ist und, jedenfalls bis zur Vollendung der großen Eckhart-Ausgabe, das Seuse-Studium gegenüber der Erforschung der anderen deutschen Mystiker des 14. Jh.s in deutlichen Vorteil gesetzt hat. So ist der Neudruck lebhaft zu begrüßen, wenn auch die Kauflust dadurch gedämpft wird, daß das Buch reichlich teuer ist (DM 85.-!) – ein zwar üblicher, aber bei Erscheinungen dieser Art für den „Konsumenten“ nicht ganz verständlicher Schönheitsfehler.

Heidelberg

B. Moeller

Das 1503 erstmals gedruckte *Enchiridion militis Christiani* war bis zum Todesjahr des Erasmus (1536) bereits in 50 Auflagen und Übertragungen erschienen. Es war eine der meistgelesenen Schriften des 16. Jh.s und konnte auch in der späteren Frömmigkeitsgeschichte einen guten Platz behaupten. Noch in der neuesten wissenschaftlichen Diskussion, die freilich bis jetzt weder auf evangelischer noch auf katholischer Seite zu einer auch nur einigermaßen einheitlichen Bewertung des großen Humanisten geführt hat, spielt das *Enchiridion* eine wichtige Rolle. In den „Klassikern der Religion“ (hrsg. von G. Pfannmüller, 12./13. Bd., Hutten-Verlag Berlin 1917) hatte W. Köhler ein Lebensbild des Erasmus in übersetzten Auszügen aus seinen Werken entworfen. Dabei fand das *Enchiridion* zum größten Teil Aufnahme. A. und H. Holborn haben dann 1933 in den „Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation“ (Verlag C. H. Beck-München) „Ausgewählte Werke“ des Erasmus vorgelegt. Auch in dieser Ausgabe steht das *Enchiridion* an der Spitze. H. Schiel veröffentlichte 1952 (Verlag O. Walter-Olten und Freiburg i. B.) in einem ansprechenden Bändchen eine gefällige Übersetzung, die aber offenbar wissenschaftliche Ansprüche nicht berücksichtigen wollte, da weder ein Apparat noch ein Kommentar geboten wurde. – Die neue Übersetzung: Erasmus von Rotterdam: *Enchiridion*. Handbüchlein eines christlichen Streiters. Übertr.

und hrsg. von W. Welzig. Graz-Köln (Böhlau) 1961. 126 S., brosch. DM 11.80, ist zwar sprachlich nicht so flüssig, geht dafür aber mit dem Text sorgfältiger um. (Auch die Zwischentitel werden nur übersetzt und nicht, wie bei H. Schiel, sachlich ergänzt. Die Wiedergabe von „canon“ mit „Abschnitt“ S. 51 ff. scheint nicht gerechtfertigt. Für die Schriftzitate wird noch der Allioli-Text verwendet.) Die Übersetzung fußt, wie auch der Text in der Holborn-Auswahl, auf der Basler Ausgabe von 1518 (bei J. Froben). In dieser Form hatte das Enchiridion auch seine große Verbreitung gefunden. Sehr gut ist bei W. Welzig der wissenschaftliche Apparat, für den der Hrsg. sich freilich im wesentlichen auf die verdienstvolle Vorarbeit von A. und H. Holborn stützen konnte. Gelegentliche Ergänzungen und Verbesserungen werden als dankenswert empfunden. Ganz neu ist der beigegebene Kommentar mit knappen, aber wertvollen Hinweisen mythologischer, geistesgeschichtlicher und theologischer Art. Das Verständnis des Enchiridion wird dadurch wesentlich erleichtert. W. Welzig hat die neueren (namentlich theologischen) Untersuchungen sorgfältig verwertet.

Würzburg

Alfons Auer

Die französische Übersetzung des Buches von Bainton (*Hunted Heretic*, 1953) wurde hier bereits (Band 66, Heft 1/2) angezeigt und unter den 1953 erschienenen Darstellungen besonders hervorgehoben. Die deutsche Übersetzung: Roland H. Bainton: *Michael Servet, 1511–1553* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 178, Jahrg. 66 und 67, 1). Gütersloh (Gerd Mohn) 1960. 157 S., brosch. DM 16.80, bringt geringfügige Umstellungen in den Kapiteln und, wie man es erwarten durfte, die Ergänzung des Literaturverzeichnisses mit sich. Da der amerikanische Text hier nicht vorliegt, so ergibt sich die Frage, ob S. 103 f. der deutsche Text, der vom französischen abweicht, genauer ist (er ist im Blick auf Calvin belastender als der französische). Im übrigen folgt die Übersetzung, wie die französische, die einzig verglichen werden kann, sauber dem gleichen Duktus. Es wäre nützlich gewesen, wenn der Vf. auch E. Pfisterer, Calvins Wirken in Genf, Neukirchen o. J., S. 29 ff. herangezogen hätte. Und es wäre, da selbst die sorgsam abwägende Darstellung Baintons noch nicht dagegen gesichert ist, in die Kontroverstheologie einbezogen zu werden, nicht untunlich, am Schluß auch das „Sühnmal“ von 1903 zu erwähnen. Sonst bleibt das Buch von Bainton die bisher eindringlichste Darstellung, auf die man immer wird zurückgreifen müssen. Bainton gibt zudem einen Einblick in die Vielschichtigkeit der Bewegungen zur Reformationszeit, der auch abgesehen von Servet von großer Wichtigkeit ist.

Göttingen

O. Weber

„Die Notwendigkeit einer kritischen Neuausgabe der Glaubenslehre Schleiermachers ist nicht zu bestreiten“ (S. XIII); deshalb auch nicht das Verdienst M. Redekers, dessen saubere Edition der ärgsten Not abgeholfen hat: *Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. 7. Aufl. Auf Grund der zweiten Aufl. und kritischer Prüfung des Textes neu hrsg. und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker. Berlin (de Gruyter) 1960. 1 Bd. XL, 459 S.; 2. Bd. 580 S. Der Text der Glaubenslehre nach der zweiten und letzten von Schleiermacher selbst besorgten Ausgabe von 1830/31 wird durch die in einem ersten Apparat abgedruckten von Ch. Thönes 1873 veröffentlichten Notizen Schleiermachers zu dem ersten Band dieser Auflage (§§ 1–85) ergänzt; ein weiterer Apparat bringt außer Fundstellen der Zitate Schleiermachers die nicht sehr zahlreichen Konjekturevorschläge und knappen Erläuterungen. Zu Recht wurde bei dieser ersten kritischen Ausgabe der Glaubenslehre um der Übersichtlichkeit willen darauf verzichtet, eine Synopse der ersten Auflage (1821/22) und der zweiten herzustellen. Aber gerade weil, wie M. Redeker in seiner sachlich leider fast bis zur Unbestimmtheit zurückhaltenden Einleitung schreibt, „eine erneute Beschäftigung mit der Glaubenslehre Schleiermachers nicht nur von der theologiegeschichtlichen, sondern auch von der prinzipiell aktuellen Fragestellung der Gegenwart fruchtbar und erforderlich“ (S. XL)

ist, muß es destomehr bedauert werden, daß zum notwendig vergleichenden Studium der frischere und straffere Text der ersten Auflage noch immer nicht in einer Neuausgabe vorliegt. Denn dieser Mangel kann natürlich auch dadurch nicht behoben werden, daß der Hrsg. im Anhang am Ende des zweiten Bandes nach dem Beispiel M. Rades (1904) eine Synopse der Leitsätze der ersten und zweiten Auflage darbietet, wobei erfreulicherweise von bisher unveröffentlichten handschriftlichen Randbemerkungen Schleiermachers zum ersten Teil seiner Glaubenslehre von 1821/22 eine Auswahl der wichtigsten erstmals publiziert wird; außer dieser Synopse enthält der Anhang noch eine hilfreiche Vergleichstabelle der Seitenzahl der 2.-7. Auflage sowie höchst nützliche Personen-, Bibelstellen- und Sachregister. Es ist die Sorgfalt dieser Edition selbst, die das Bewußtsein dafür erst recht schärft, daß eigentlich beide Auflagen der Glaubenslehre, die erste von 1821/22 und die zweite von 1830/31, in eine kritische Ausgabe dieses epochalen Werkes gehörten, worin auch Schleiermachers Anmerkungen dazu vollständig aufzunehmen wären, sowie die im Grunde doch unentbehrlichen Sendschreiben an Lücke, unerachtet der kritischen Ausgabe H. Mulerts von 1908. Doch läßt sich das vielleicht erst in einer längst fälligen kritischen Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers realisieren.

Bonn

H. G. Geyer

Zeitschriftenschau

Archiv für Liturgiewissenschaft VII, 1961.

S. 1-44: J. Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen (viel irisches Material). S. 45-88: Ch. Coebergh, Le Sacramentaire Gélasiens ancien, une compilation de clercs romanisants du VII^e siècle (Fortführung und Korrektur von Chavasse). S. 89-156: O. Heimig, Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus (eingehende Untersuchung monastischer Offizien; Benedikt benutzte eine römische Vorlage). Sch.

Biblica 42, 1961.

S. 77-84: J. T. Milik, „Saint-Thomas de Phordès“ et Gen. 14, 17 (Lampeninschrift des 5./6. Jhdt. aus einem Vorort Jerusalems: Etymologie, Lokalisation, Gedenkstätten). v. C.

Historia 10, 1961.

239-247: Heinz Bellen, Der Primicerius Mauricius. Ein Beitrag zum Thebäerproblem (Glaubwürdigkeit der „Passio Acaunensium Martyrum“ des Eucherius von Lyon; Anhaltspunkt für ihren historischen Kern die Rangordnung der drei in der Passion genannten Offiziere Mauricius, Exuperius und Candidus; der „Primicerius“ Mauricius ursprünglich nur Wortführer eines Teils der Legion, der wirklich christlich gewesen sei und den Tod in Agaunum erlitten habe). A. de Santos Otero

Journal of Biblical Literature 80, 1961.

S. 371-373: Rob. A. Kraft, Barnabas' Isaiah text and Melitos Paschal homily (Übereinstimmung in den AT-Zitaten). v. C.

Sacris Erudiri XII, 1961.

S. 6–107: Kl. Gamber, Das kampanische Meßbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser? (Versucht zu zeigen, daß das Ur-Gelasianum mit dem „Sacramentorum“ des Paulinus von Nola und dem älteren Meßbuch Kampaniens gleichzusetzen sei). S. 112–196: B. Schwank, Zur Neuausgabe von „Contra Varimadum“ nach dem Codex Paris B. N. Lat. 12 217 im Corpus Christianorum Series Latina XC (Textüberlieferung: 2 Textfamilien; Heimat und Abfassungszeit: verfaßt von einem Nordafrikaner in der Verbannung, vielleicht in Neapel, ca. 445–450; Inhalt und theologische Bedeutung: antiarianische Kompilation, literarische Einheit, theologisch unbedeutend, wichtig für altlateinischen Bibeltext). S. 197–293: A. Mutzenbecher, Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis (von 119 sermones sind sicher 106 echt). S. 294–312: Alexandre Olivar, San Pedro Crisólogo autor de la Expositio Symboli de Cividale. S. 313–365: Kl.-D. Daur, Prolegomena zu einer Ausgabe von Augustins De vera religione (Handschriften, Textfamilien, griechische Übersetzung, Arbeit der Mauriner). S. 372–404: C. Coebergh, La messe de Saint Grégoire dans le sacramentaire d'Hadrien. Essai d'explication d'une anomalie notoire, suivi de remarques sur la Mémoire des Défunts et le développement du culte des Saints Confesseurs à Rome du Ve au VIII^e siècle. S. 411–487: S. J. P. van Dijk, The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome. S. 488–539: L. Machielsen, Fragments patristiques non-identifiés du ms. Vat. Pal. 577 (2 Predigten von Augustin von Canterbury, eine Homilie de sabbato, 6. Jh., de evangelio tractatus von Ambrosius). S. 540–567: N. Huyghebaert, Het grafschrift van de kluizenaar Everelmus en het ontstaan van de Sint-Bartholomeusabdij te Brugge. Sch.

Theological Studies 22, 1961.

S. 357–390: John F. Dedek, *Quasi experimentalis cognitio*: A Historical Approach to the Meaning of St. Thomas (Auseinandersetzung mit modernen Thomasinterpretationen: A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, P. Galtier). S. 563–587: P. Riga, The Ecclesiology of Johann Adam Möhler. Sch.

Theologische Zeitschrift 17, 1961.

S. 166–174: W. C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften (zeigt „bis in den Wortlaut starke Übereinstimmungen“, die auf die Tradition der christlichen Unterweisung zurückgehen dürfte und es jedenfalls verbietet, die gleichzeitige Geistigkeit der „Apologeten“ und Gnostiker auseinander zu reißen). S. 175–186: Edm. Grin, L'Unité des deux Testaments selon Calvin (besonders nach dem zweiten Buch der Institutio; Ausgewogenheit der verbindenden und unterscheidenden Tendenzen). S. 187–211: Hans Petri, Schweizer als Pfarrer wolgadeutscher Gemeinden von Joh. Janet (1765) bis Bernh. Deggeler († 1888) – ein „Beitrag zur Geschichte der herrnhutischen Bewegung“. S. 249–258: H. van Oyen, Der Glaube Tolstoj's (erstaunlich problemlose, positiv akzentuierende Wiedergabe der religiös-ethischen Grundgedanken). S. 282–286: Gg. Baring, Eine italienische Übersetzung der „Theologia Deutsch“ (durch G. Prezzolini 1908, im Anschluß an Büttner). S. 334–355: Charles Saumagne, Tertullien et l'Institutum Neronianum (das Urteil über Paulus begründete eine dauernde Praxis). S. 356–365: Ernst-Wilh. Kohls, Ein Sendbrief Melchior Hofmanns aus dem Jahre 1534 (Text mit Einleitung einer in der Laubacher Schloßbibliothek wiederentdeckten Schrift an Michel Wachter). S. 399–412: Heinr. Kraft, Die Anfänge der christlichen Taufe („Die urchristl. Taufe knüpfte nicht an die Johannestaufe . . . an, sondern bezog sich auf die Erfüllung der Joel-Weissagung im Pfingstereignis und hatte in der Prophetentaufe Jesu ihr Vorbild“). S. 413–431: Martin Tetz, Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte (Entwicklung und Bedeutung der Gedanken hierüber bei Franz Overbeck). S. 435–437: W. G. Bodamer, Some Features of Pietistic Biography v. C.

Vigiliae Christianae 15, 1961.

S. 129–140: Rob. M. Grant, The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip (Vorgeschichte der Vorstellung und das Mysterium; a highly significant picture of salvation as equivalent to marriage and of marriage as an archetype of salvation). S. 146–159: A. F. J. Klijn, Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum (weitgehende Übereinstimmung mit den Salomooden und den Thomasakten). S. 160–164: W. Dunn, What does 'Gospel of Truth' mean? (Herkunft und Bedeutung der Begriffe „Evangelium“ und „Wahrheit“ = Jesus in der valentinian. Homilie). S. 165–172: Heinrich Karpp, Die Zahl der scilitanischen Märtyrer (ursprünglich sechs, zu denen in den Akten sechs weitere aus derselben Gegend später hinzugefügt wurden). S. 173–176: R. P. C. Hanson, The Liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharist (may also . . . account for the relative scarcity of copies of ancient liturgies). S. 177–184: Cl. Beukers, „For our emperors, soldiers and allies“: An attempt at dating the twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem (auf etwa 383 im Blick auf die gotischen „socii“). S. 193–213: J. Zandee, Iosephus contra Apionem – An Apocryphal Story of Joseph in Coptic (im Geist des Apophthegmen-Mönchtums gestaltet: an intermediate stage on the way from Jewish apocryphal writings to christian hagiography). S. 214–255: Isabel Speyart van Weerden, The Iconography of the Sacrifice of Abraham (das Thema war zunächst „a symbol of deliverance; from 313 onwards it appears transformed into a dramatic scene with allegorical bynotes; from the early Middle Ages onwards, it becomes principal prototype of Christ's death on the Cross“; Denkmäler-Katalog). v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52, 1961.

S. 1–39: Carl Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs (er wurzelt in den – durchaus unmythologischen – Traditionen einer schon vortertullianischen „prosopographischen Exegese“ und zeigt erst im griechischen Sprachraum größere Komplikationen, die im 4. Jhd. nicht ohne Hilfe des abendländischen Personbegriffs geordnet werden). S. 141–156: Alfr. Adam, Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden (war ein Aramäisch, „das dem edessenischen Syrisch nahesteht“, vermutlich aus einem „syrisch-griechischen Sprachgebiet“). S. 156–189: Hans Günter Leder, Arbor Scientiae – Die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum (beginnt bei den lateinischen Dichtern schon seit Ende des 5. Jhd.s, wahrscheinlich auf Grund volkstümlicher Vorstellungen, vielleicht gerade Galliens). v. C.

Hinweise

Bullingerschriften gesucht

Der Zwingliverein Zürich ist im Begriff, der kritischen Zwingli-Ausgabe eine kritische Bullinger-Ausgabe folgen zu lassen. Gleichzeitig macht sich eine amerikanische Vereinigung verschiedener Universitäten und protestantischer Colleges daran, diese Bullingerschriften und den Briefwechsel auf Mikrofilm aufzunehmen, um so den amerikanischen Wissenschaftlern und Studenten den Zugang zu den Dokumenten der alten Welt in ihrer Originalform zu ermöglichen. Beide Arbeitsgruppen haben sich nun für die Suche nach dem vorhandenen Material zusammengeschlossen und bitten auf die-

sem Weg alle Leser dieser Notiz, ihnen bekanntzugeben, was jedem an Standorten von einschlägigem Material bekannt ist.

Im voraus dankt bestens

der Assistent der Foundation for Reformation Research

(gez.) Thomas Brassel

Stapferstraße 60, Zürich 6 (Schweiz)

L'Institut Pontifical d'Archéologie Chrétienne, en conformité avec les résolutions prises au V^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne tenu à Aix-en-Provence en 1954, a pris l'initiative de tenir à Ravenne en septembre 1962 le VI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Le thème choisi, l'ORBIS CHRISTIANUS ANTIQUUS, recouvre dans son extension toute la vie de l'Eglise primitive. L'Institut Pontifical d'Archéologie Chrétienne a déjà communiqué aux Universités et aux spécialistes de ce sujet la date du Congrès et l'invitation à y participer; mais un oubli étant toujours possible, soit dans les noms, soit dans les adresses, les intéressés sont instamment priés, afin de recevoir l'invitation, de faire connaître le lieu de leur résidence actuelle au Secrétariat Général du Congrès:

COMITATO PROMOTORE

VI^o CONGRESSO INTERNAZIONALE DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA.

ROMA (Italia) - 1, via Napoleone III.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.—, das einzelne Doppelheft DM 21.—.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Heinrich Büttner, Bad Nauheim, Lessingstraße 12.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. D. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfriedstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Dr. Heinz Hürten, Münster/Westf., Hammerstr. A 5/6; Pfarrer Dr. M. Hornschuh, Düren/Rheinland, Schenkelstr. 5; Dr. Dieter Illert, Kiel, Eckernförder Allee 45; Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen, Händelstr. 1; Privatdozent Dr. Dr. Dietrich Rößler, Göttingen, Stumpfgebiel 2; Prof. D. Dr. Ernst Barnikol, Halle/Saale, Rainstr. 4.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

Der Augustinismus Prosper's von Aquitanien

Von Rudolf Lorenz

Ernst Wolf als Dankesgruß zum 60. Geburtstag

Inhalt: Einleitung. — I. Analyse der Sentenzen Prosper's. 1. Das Verhältnis des Textes der Sentenzen zum Augustintext. 2. Der Augustinismus der Sentenzen. — II. Der Augustinismus der Gnadenlehre Prosper's. 1. Der Stand der Frage. 2. Das Zurücktreten der Prädestination. a) Terminologisches. b) profundiores quaestiones. c) Aspekte der Prädestinations- und Gnadenlehre Augustins. 3. Reprobatio post praevisa demerita. 4. Der allgemeine Heils-wille Gottes nach De vocatione omnium gentium. — Ergebnisse.¹

Unter Augustinismus soll im Folgenden nicht ein Prinzip verstanden werden, etwa nach Arquillière² das Bestreben, die natürliche Ordnung in der

¹ Zu Prosper zitierte Literatur (Abkürzungen wie in RGG³). — E. Ammann, Art. Semipélagianisme, DThC XIV, 1796 ff. — G. Bardy, Art. Prosper DThC XIII, 846 ff. — D. M. Cappeluyns, L'auteur du "De vocatione omnium gentium", RBén 39, 1927, 198–226. Zitiert = Cappeluyns, op. I. — Ders.: L'origine des capitula pseudocélestiniens. RBén 41, 1929, 156–170. Zitiert = Cappeluyns, op. II. — Ders.: Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine, RThAM 1, 1929, 309–337. Zitiert = Cappeluyns, op. III. — P. De Letter, St. Prosper of Aquitaine, The Call of all Nations. Translated and annotated by P. De Letter, S.J. (Ancient Christian Writers, ed. by J. Quasten and J. Plumpe Bd. 14), Westminster (Maryland)-London 1952. — J. Gaidioz, La christologie de S. Prosper d'Aquitaine, Thèse Lyon 1947. Der 2. Teil dieser Schrift ist unter dem Titel Prosper d'Aquitaine et le tome à Flavien veröffentlicht in RevSR 23, 1949, 270–301. — F. M. Jacquin, La question de la prédestination au V^e et VI^e siècles, RHE 7, 1906, 269–300. (Der erste Teil des Artikels in RHE 5, 1904, 265–283; 725–754 behandelt die Prädestinationslehre Augustins). — L. Pelland, S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica, Montreal 1936. — G. de Plinval, Prosper d'Aquitaine interprète de S. Augustin, Rech. Augustiniennes Bd. I Paris 1958, 339–355. — L. Valentin, S. Prosper d'Aquitaine, Toulouse 1900. (Noch immer unentbehrlich, obwohl in den theologischen und philol. Ergebnissen nicht unbesehen zu übernehmen. Der Artikel „Prosper“ von R. Helm in Pauly-Wissowa, RE XXIII, 1 (1957), 880 ff. schließt sich zu eng an Valentin an). — F. Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, Paderborn 1898 (über Prosper S. 80–128). — Ders., Zur Dogmengesch. des Semipel., Münster 1899 (darin Teil I: Der Lehrinhalt der Schrift De vocatione omnium gentium). Weitere Literatur siehe Altaner, Patrologie. § 89, 4 und RGG³, Art. Prosper (wo der Verweisungspfeil bei dem Namen Rufin zu streichen ist).

² L'essence de l'augustinisme politique, Augustinus Magister II, Paris 1954, S. 992.

übernatürlichen aufgehen zu lassen. Prosper selbst charakterisiert zwar Augustin in ähnlicher Weise mit dem Verse:

Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi/Omnia . . .³

— aber ein solches Prinzip reicht zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Prosper und Augustin nicht aus. Es empfiehlt sich darum, wie Portalis es tut,⁴ mit „Augustinismus“ zunächst allgemein das Ganze der Lehren Augustins zu bezeichnen und dann im Besonderen seine Gnadenlehre.⁵ Zwar hat Prosper nur die Gnadenlehre theologisch bearbeitet, aber schon Tillemont⁶ hebt mit Recht hervor, daß sich Prosper's Augustinismus nicht auf die Gnadenlehre beschränkt. Die Monographie von Gaidioz über Prosper's Christologie bestätigt dieses Urteil, die meisten christologischen Aussagen des Aquitaniers sind Auszüge aus Augustin oder Wiedergabe augustinischer Gedanken.⁷

Für die Geschichte des Augustinismus im 5. Jahrhundert darf der „allgemeine“ Augustinismus Prosper's nicht außer Betracht gelassen werden. Er soll darum hier an Hand der „Sentenzen“⁸ untersucht werden. Daran schließt sich eine Prüfung des Verhältnisses der Gnadenlehre Prosper's zu der Augustins. Sie erweist sich als notwendig, weil die Lektüre verbreiteter Enzyklopädien und Handbücher den Eindruck erweckt, als sei diese Frage längst entschieden.⁹

I. Analyse der Sentenzen Prosper's

Bekanntlich hat Prosper seine Sentenzen nicht nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, sondern er bringt sie in der Reihenfolge, wie er sie bei fortlaufender Lektüre aus Augustin entnommen hat. Dabei sind in seiner Arbeit, die sich über längere Zeit erstreckt haben muß, noch deutliche Zäsuren erkennbar. Er läßt von einer Schrift Augustins ab, um sich einer anderen zuzuwenden und kehrt dann wieder zu ihr zurück. Vor allem sind zähe und wiederholte

³ De ingratis, v. 97 PL 51, 102. Zum Titel des Lehrgedichts vgl. Augustin, C. Jul. 4, 3, 15 PL 44, 741: O ingrati gratiae Dei! O inimici gratiae Christi, et solo vocabulo christiani!

⁴ Art. Augustinisme, DThC I, 2501.

⁵ O. Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892, nennt „Augustinismus“ die „Lehre von der unbedingten Prädestination und vom particularen Heilswillen“, S. 5.

⁶ L'on voit par tous ses ouvrages que ce n'estoit pas seulement sur la grace qu'il vouloit estre disciple de S. Augustin. Mémoires pour servir à l'hist. eccl. Bd. XVI, Venedig 1732, S. 24.

⁷ Gaidioz (s. o. das Literaturverzeichnis) S. 27. Der Verfasser zeigt hier S. 66 ff. sehr schön, wie Prosper jedoch in der christologischen Terminologie (nicht in der Sache) eine gewisse Selbständigkeit hat, und kann, darauf gestützt, den Anteil Prosper's an Papst Leos I. Lehrbrief an Flavian näher bestimmen. — Das Vordringen der Erlösung durch die Inkarnation Christi gegenüber der Erlösung durch das Kreuz beim späteren Prosper führt Gaidioz S. 117 ff. auf den Einfluß des christologischen Streites zurück. Seine Bemerkung, Augustin hebe die théorie mystique de la rédemption nicht hervor (S. 121), muß jedoch durch die neueren Arbeiten zur Christologie Augustins korrigiert werden. Vgl. Egon Franz, Totus Christus, Studien über Christus und die Kirche bei Augustin, Diss. Bonn 1956, S. 39 ff.; T. van Bavel, Recherches sur la christologie de S. Augustin, Freiburg/Schw. 1954.

⁸ PL 51, 427–496.

⁹ Hardy, Art. Prosper in DThC. Altaner, Patrologie⁶ 1960, S. 415: „Nur bis etwa 432 blieb er dem strengen Augustinismus treu“.

Anläufe zur Bewältigung der großen Masse der augustiniſchen Psalmenerklärungen bemerkbar. Die Sentenzen aus *De civ. Dei* erscheinen in zwei Gruppen (sent. 49–54, wo vorwiegend das 1. Buch von *De civ.* benutzt ist, und sent. 139–171: hier hat Prosper das 11. bis 16. Buch (Anfang)¹⁰ sowie, unter Auslassung der gelehrten historischen Erörterungen des 17. und 18. Buches, vor allem Buch 19 (sent. 159–169) und 21 (sent. 170–171) herangezogen). Neben den *Enarrationes in psalmos* und den eben genannten Teilen von *De civ. Dei* sind noch die *Tractatus in Ev. Joh.* systematisch exzerpiert worden (sent. 323–379), hier zeigt sich bei sent. 356 wie Prosper ermüdet: er springt von dem 53. Traktat zum 87. über (sent. 357 und 358), um dann in sent. 359 mit frischen Kräften den fallengelassenen Faden wiederaufzunehmen. Von fortlaufender Lektüre zeugt die Gruppe der Sentenzen aus *De gen. ad litt.* (sent. 278–295 aus Buch 4–12) und aus antipelagianischen Briefen und Schriften Augustins (sent. 296–318) – das umfangreiche *Opus imperfectum* gegen Julian hat Prosper zwar nach einem Beginn (sent. 277) wieder aus der Hand gelegt, doch in sent. 296–308 unverzagt weiter ausgeschrieben. *De spiritu et littera* hat er mindestens zweimal gelesen: sent. 257, welche die zweite Gruppe von Sentenzen aus dieser Schrift einleitet (sent. 257–260), ist eine Dublette zu sent. 43, offenbar eine nochmalige Bearbeitung des Augustintextes, dem sent. 43 näher steht – sent. 257 ersetzt *spiritus vivificans* durch *spiritus vivificator*, ändert zwei passive Verbalformen in aktive um und variiert die Wortstellung anders als sent. 43.¹¹ Auch für das dritte Buch von *De libero arbitrio* bezeugt Prosper einiges Interesse (sent. 383–387; die sent. 382 entstammt dem letzten Teil des 2. Buches) – er hatte anscheinend gewisse Vorbehalte gegen die ersten Partien dieses Werkes. Auf Gelegenheitslektüre beruhen die zerstreuten Sentenzen aus Briefen (sent. 39–42; 127–128; 319–322¹² und wohl auch aus *De doctrina christiana*, wo die Benutzung von Buch 3 und 4 (sent. 264–267) der von Buch 1 und 2 (sent. 268–272) vorangeht. Die wenig charakteristischen Texte, die Prosper aus so reichen Werken wie *De trinitate* (sent. 57–63; bei sent. 380 und 381 ist mir zweifelhaft, ob *De trin.* benutzt ist) und den *Confessiones* (sent. 173–184) entnommen hat, legen die Vermutung nahe, daß er hier auf frühere Aufzeichnungen oder Randbemerkungen in seinem codex zurückgriff. Ganz sporadisch vertreten sind das *Enchiridion* (sent. 172), *C. mendacium* (sent. 254–255), die *Sermones* (sent. 273) und die philosophischen Jugendschriften Augustins (sent. 391 aus *De ordine*, sent. 388–390 aus *De vera rel.*).

¹⁰ Siehe unten Anm. 13 zur Quelle von sent. 158.

¹¹ Augustin (PL 44, 205): *sciri enim facit peccatum potius quam caveri*. Sent. 43: *sciri enim peccatum facit potius quam caveri*. Sent. 257: *scire enim peccatum potius facit quam cavere*.

¹² Die sent. 309–311 rechne ich zur Gruppe der aus antipelagianischen Schriften entnommenen Auszüge; die ep. 187, aus der sent. 256 stammt, las Prosper wohl als liber.

1. Das Verhältnis des Textes der Sentenzen zum Augustintext

Das Verhältnis des Textes der Sentenzen zu den Augustintexten, die ihre Quelle bilden,¹³ wird sich philologisch genau erst bestimmen lassen, wenn unseren Urenkeln der *Thesaurus linguae augustinianae* vorliegt.¹⁴ Bis dahin lassen sich nur hinreichende Ergebnisse erzielen. Die Sentenzen können hinsichtlich ihrer Nähe oder Ferne zum Augustintext ganz grob in drei Klassen eingeteilt werden:

1) Sentenzen, die sich eng an Augustins Wortlaut anschließen. Hier ist die wörtliche Treue zuweilen so groß, daß Varianten des Augustintextes sekundär durch den Sentenzentext bezeugt werden, wie in sent. 329 das Fehlen des *recte*. Andererseits erlaubt sich Prosper auch bei wörtlich gemeinten „Zitaten“ leichte Veränderungen des Ausdrucks. Etwa in sent. 141 wird statt *de creatura*

¹³ Ich stelle hier die verdrukten und falschen Quellenangaben bei Migne richtig (z. T. schon bei Mangeant verdrukt)

sent. 46:	statt De spir. et litt. 27	richtig 28, 48
„ 53:	„ De civ. 4, 5	„ 4, 3
„ 72:	„ Enarr. ps. 144 n. 12	„ ps. 144 n. 22
„ 78:	„ „ 147 n. 5	„ ps. 147 n. 3
„ 80:	der Verweis auf Prosper, expos. ps. 144, 5 ist zu streichen.	
„ 158:	die Angabe De civ. 18, 1 ist falsch. Es könnte als Quelle vorliegen De civ. 16, 2.	
„ 159:	statt De civ. 16, 11 muß es heißen 19, 1. Der Fehler erstreckt sich durch den Vermerk <i>ibidem</i> auch auf sent. 160–165, wo überall das 19. Buch einzusetzen ist.	
„ 166:	statt De civ. 16, 19	richtig 19, 19.
	Ebenso ist in sent. 167–169 unter <i>ibid.</i> das 19. Buch zu verstehen.	
„ 174:	statt Conf. 3, 28	richtig 3, 8, 15.
„ 175:	„ „ 6, 9	„ 4, 9, 14.
„ 178:	„ „ 7, 15	„ 7, 16, 22.
„ 192:	„ Enarr. ps. 45 n. 2	„ ps. 45 n. 3
„ 214:	„ „ ps. 59 n. 2	„ ps. 60 n. 3
„ 244:	„ „ ps. 77 n. 11	„ ps. 77 n. 10
„ 250:	„ „ ps. 83 n. 3	„ ps. 83 n. 5
„ 283:	„ De gen. ad litt. 6, 22	„ 6, 12 CSEL 28, S. 187, 15–17
„ 290:	„ De gen. ad litt. 11, 4	„ 11, 3 CSEL 28, S. 337, 7–10
„ 308:	„ op. imp. 4, 132	„ 4, 133
„ 314:	„ C. duas ep. Pel. 2, 8	„ 2, 9
„ 327:	„ in Ev. Joh. tr. 6, 16	„ 6, 17
„ 345:	„ in Ev. Joh. tr. 32, 21	„ 32, 1
„ 348:	„ in Ev. Joh. tr. 38, 2	„ 36, 2.
	Derselbe Fehler 38 statt 36 wiederholt sich sent. 349, 350.	
„ 379:	„ in Ev. Joh. tr. 123, 4	richtig 123, 5
„ 380:	von C. serm. Arian. gibt es keinen lib. VII	
„ 386:	statt des falschen <i>ibid.</i> muß es heißen De lib. arb. 3, 13 CSEL 74 S. 122, 23–29.	

Valentin weist S. 856 die Quelle für sent. 57 (*De trin.* 2, 5, 4), sent. 107 (nicht 108, wie fälschlich dasteht) (*Enarr.* in ps. 86 n. 3) und 377 (*in Ev. Joh. tr.* 107, 6) nach. Valentins Quellenangabe für sent. 330 ist falsch, das Richtige steht (von Migne fortgelassen) schon bei Mangeant (*S. Prosperi Aquitani Opera omnia*, Paris 1711 bei sent. 330): *in Ev. Joh. tr.* 9, 10. — Die Quellen von sent. 90, 93–98, 102, 113, 116 werden unten bestimmt werden.

¹⁴ vgl. VigChr. 11, 1957, 49–50.

erläuternd gesagt *de conditione creaturae*, nobis steht an einem anderen Platz, im Bibeltext weicht Prosper, wie gewöhnlich, von Augustin ab, eine kleine Auslassung (*fiat*) wird im Folgenden gemacht und statt *a Deo bono* heißt es lediglich *a bono*. Dennoch ist die Nähe zu Augustins Text sehr groß. Manchmal wird auch das Satzsubjekt aus dem Zusammenhang bei Augustin ergänzt (sent. 320), oder Prosper wandelt die Anrede (2. Person) in die Aussage (3. Person) (sent 184). Zu dieser „wörtlichen“ Klasse sind auch die Fälle zu rechnen, wo Prosper zwei auseinanderliegende Sätze des Augustintextes nebeneinanderstellt (sent. 123), doch ist hier schon der Übergang zur zweiten Klasse da.

2) Sentenzen, die sich lockerer an Augustins Wortlaut anschließen. Es finden sich hier Sentenzen, deren erster Satz einer Augustinstelle wörtlich entspricht, während sich der Rest dort nicht nachweisen läßt (z.B. sent. 173; 265). Diese Fälle sind ziemlich häufig. Oder der zweite Teil der Sentenz besteht aus augustinischem Text, und Prosper fügt einen Einleitungssatz hinzu, der das „Zitat“ aus der exegetischen Gebundenheit des Bibelkommentars zur Allgemeingültigkeit führt (sent. 204) oder zum Gedanken hinleitet (sent. 210). Zuweilen unterbricht Prosper den Augustintext durch eingeschaltete Erläuterungen (sent. 179) oder ergänzt ein nur im Hintergrund stehendes Bibelzitat (sent. 331, ähnlich verfährt wiederum das Konzil von Orange 529 mit Prosper's Sentenzen: can. 11 ergänzt zu sent. 54 das Bibelzitat).

3) Sentenzen, wo die Formulierung Prosper's überwiegt. Auch hier ist die Abgrenzung schwierig. Verwandt mit der 2. Klasse ist etwa sent. 278, wo unter Verwendung augustinischer Textelemente ein ganzes Augustinkapitel zusammengefaßt worden ist. Die Sentenzen dieser Klasse geben augustinische Gedanken selbständig wieder (z. B. sent. 335; 355).

Um nun zu einer Übersicht über das Verhältnis der Sentenzen zum Augustintext zu gelangen, geben wir eine Zusammenstellung für einige wichtige Sentenzengruppen – durchaus im Bewußtsein, den sehr feinen Abstufungen des Tatbestandes damit nicht gerecht zu werden: Statistiken stimmen nie und vermitteln doch ein annähernd richtiges Bild. Die aus den Psalmenerklärungen genommenen Sentenzen werden unten gesondert untersucht.

Tab. 1. *Sentenzen aus De civitate Dei*

Klasse 1 (enger wörtlicher Anschluß an Augustin)	Klasse 2 (loserer wörtlicher Anschluß an Augustin)	Klasse 3 (Überwiegen der Formulierung Pr.s)
sent. 49–54; 140–144; 146; 147; 149; 152; 153; 156; 157; 160–163; 165–170.	139; 145; 148; 150; 151; 154; 155; 159; 164; 171.	158
28 Sentenzen	10 Sentenzen	1 Sentenz

Tab. II. *Sentenzen aus den Confessiones*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 174–176; 180; 183; 184.	173; 178; 179; 181; 182.	177
6 Sentenzen	5 Sentenzen	1 Sentenz

Tab. III. *Sentenzen aus De doctrina christiana*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 264; 266–270.	265; 271; 272	–
6 Sentenzen	3 Sentenzen	keine
(sent. 268 ist aus De doctr. 1, 27, 28 PL 34, 29 und 28, 30 col. 30 entnommen).		

Tab. IV. *Sentenzen aus antipelagianischen Schriften*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 43–47; 257; 258;	259; 309; 318 (in dieser	–
260; 277; 296–308;	sent. doch lauter wört-	
310; 311; 312; 313–316;	liche Elemente).	
317.		

30 Sentenzen	3 Sentenzen	keine
--------------	-------------	-------

Tab. V. *Sentenzen aus De genesi ad litteram*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 280; 281; 283;	282 (steht Kl. 1 nahe);	278; 279.
286; 287; 289–295.	284; 285; 288 (steht Kl. 1 nahe)	
12 Sentenzen	4 Sentenzen	2 Sentenzen

Tab. VI. *Sentenzen aus den Tract. in Ev, Joh*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 325; 326; 329;	323; 324; 327; 328;	335; 337; 338; 355;
330; 332; 333; 345;	331; 334; 336; 339 bis	361; 364.
347; 351; 365–372;	344; 346; 348–350; 352	
374–379.	bis 354; 356–360; 362;	
	363; 373.	
22 Sentenzen	28 Sentenzen	6 Sentenzen.

Diese Übersicht zeigt, daß der Eindruck einer großen Freiheit Prosper's gegenüber dem Augustintext, den man zunächst hat, nicht zutrifft, ein Streben nach Treue ist unverkennbar. Eine genauere Prüfung der Sentenzen in Klasse 2 ergibt zudem, daß öfters Sätze, die Prosper's Zutat sind, sich dennoch als augustinisch enthüllen. Als Beispiel diene die sent. 346 (Tab. VI), wo der Textüberschuß der Sentenz aus einer anderen Augustinstelle herkommt:

Vorlage: In Ev. Joh. tr. 33,3. Sent. 346 Enarr. ps. 149n. 6

Christi enim nomen a chrismate dictum est: chrisma autem graece, latine unctio nuncupatur. Ideo autem nos unxit, quia luctatores contra diabolum fecit. (PL 35, 1648)

Christi nomen a chrismate est, id est, ab unctione. Quia ideo omnis christianus sanctificatur, ut intelligat se non solum sacerdotalis et regiae dignitatis esse consortem, sed etiam contra diabolum fieri luctatorem. (PL 51, 482).

Christus a chrismate dictus est, id est, ab unctione. Reges autem ungebantur et sacerdotes: ille vero unctus est et rex et sacerdos. (PL 37, 1952).

Prosper hat also aus seiner genauen Kenntnis Augustins (bei dem sich viele Stellen außerdem wiederholen) seine Textvorlagen in einer Reihe von Fällen angereichert.

Verwickelter ist die Sachlage bei den Sentenzen, die auf Augustins enarrationes in psalmos zurückgehen. Prosper hat hier teilweise seine expositio psalmodum benutzt, die eine gekürzte Bearbeitung von Augustins enarrationes ist. Er behandelt den Text seiner expositio so wie den Augustintext in den übrigen Sentenzen, d. h. er hält sich meist eng an den Wortlaut (z. B. sent. 6–11 usw.), schaltet gelegentlich Erläuterungen ein (z. B. sent. 3; 5) oder weicht gegen Schluß der Sentenz ab (sent. 15). Zwischen dem Text der enarrationes Augustins und dem der auf der expositio beruhenden Sentenzen zeigt sich oft kaum noch eine Ähnlichkeit, doch sind immer noch Stichworte der Augustinstellen in der Sentenz erkennbar (z. B. „apostolica doctrina“ in sent. 8, vgl. enarr. ps. 103 sermo 3 n. 2 PL 37, 1359 Corp. Chr. Bd. 40 S. 1500 Z. 60). Die Entfernung zwischen dem Text der Sentenzen und dem Text der enarrationes beruht jedoch auf der Abwandlung, die Augustin schon in der expositio erlitten hat, demgegenüber fällt die Veränderung auf dem Wege von der expositio zur Sentenz nicht ins Gewicht.

Es zeigen sich jedoch Spuren, daß Prosper auch dort, wo er seinen Sentenzen die expositio zugrundelegt, gelegentlich den Originaltext der enarrationes herangezogen hat. In sent. 1 stammt der erste Satz aus der expositio zu ps. 100 v. 2, der zweite Satz: *Et nemo non prius in se quam in alterum peccat*, aus der enarr. ps. 100 n. 4 (PL 37, 1286: *Sibi ergo prius nocet qui vult aliis nocere*). Sent. 16 hebt die Taufe (*regeneratio*) hervor, die in der Vorlage *expos. ps. 118, 17* fehlt, und lenkt damit zum Augustintext enarr. ps. 118 serm. 7 n. 2 zurück, wo durch das Zitat Tit. 3, 5 die Beziehung zum *lavacrum regenerationis* hergestellt wird. Ganz deutlich ist die Beziehung des Augustintextes in sent. 26, die an sich wörtlich der *expos. zu ps. 118, 115* entspricht. Aber statt *studia malorum* hat die Sentenz *iurgia malorum*. Das kommt aus der augustini- schen enarr. ps. 118 serm. 24 n. 3 (PL 37, 1570): *in foro prohibens iurgare christianos*. Augustin deutet Ps. 118, 115: *Declinate a me, maligni, et scrutabor mandata Dei mei* auf seine Abhaltung vom Studium durch die bischöfliche Gerichtsbarkeit. In sent. 18 stammt das Stichwort *homo interior* aus enarr. ps. 118 serm. 10 n. 2 (PL 37, 1525), in sent. 27 ist die Ersetzung des von der Vorlage (*expos. ps. 118, 125*) gebotenen Wortes *postulatio* durch *illustratio* auf den Einfluß des enarratio-Textes zurückzuführen (enarr. ps. 118 serm. 26 n. 6 PL 37, 1578 CChr. 40, 1755 Z. 6: *bibatur de fonte lucis aeternae*).

Während sent. 1–38 (zu Ps. 100–129) auf der expositio Prospers beruhen und Augustin selbst nur ab und zu heranziehen, ändert sich das Bild in sent. 65–82 (zu Ps. 138–149).¹⁵ Sent. 65 stammt noch aus der *expos. zu ps. 138, 22*: der Gedanke der *scientia* im Hassen, welcher in Augustins enarratio fehlt, ist aus der expositio herausgesponnen, wo *perfecte* (*odisse*) mit *scienter* erklärt wird. In sent. 66 sind sowohl die enarrationes als auch die expositio verwendet: *figmenta mendacii* und *qui autem verum vult dicere, non laborat*, gehen auf enarr. ps. 139 n. 13 (PL 37, 1811) zurück, dagegen *quietiores enim sunt boni quam mali* und „commenta“ auf *expos. ps. 139, 10* (PL 51, 400: *Non enim*

¹⁵ Ob der christol. Text v. Sent. 64, zu dem sich zahlreiche Parallelen aus Augustin beibringen ließen, auf enarr. ps. 118 serm. 16 n. 6 bzw. serm. 19 n. 6 beruht, ist mir zweifelhaft.

unquam quiescent in suis commentis veritatis inimici). Bei sent. 67–81 bilden die enarrationes die alleinige Quelle, die expositio verschwindet, um erst in sent. 82 wieder aufzutauchen. Zwar bildet Augustin enarr. ps. 149 n. 1 (PL 37, 1949) die Grundlage dieser Sentenz. Aber das Begriffspaar *vivere – fides* ist durch die expos. ps. 149, 1 (PL 51, 423) angeregt, welche das Charakteristikum des *canticum novum*, in dem das Gotteslob besteht, in der Übereinstimmung von *vita* und *fides* erblickt. – Prosper hat also in dieser zweiten Gruppe von Sentenzen aus Psalmenerklärungen von seiner expositio zu Augustin zurückgelenkt.

Die dritte Gruppe ist zunächst schwierig abzugrenzen, da zu einer ganzen Reihe von Sentenzen Quellenangaben fehlen. Wir versuchen, diese Quellen herauszufinden. Als methodischer Leitfaden kann die Beobachtung dienen, daß Prosper's Sentenzen dem Gang der von ihm benutzten Schriften folgen.¹⁶

Sent. 83 (De vera humilitate) geht zurück auf enarr. ps. 33 serm. 2 n. 4–5,¹⁷ Sent. 90 auf enarr. ps. 34 serm. 1 n. 12,¹⁸ sent. 93 auf enarr. ps. 36 serm. 1 n. 7–8,¹⁹ sent. 94 auf enarr. ps. 36 serm. 1 n. 10 und 11,²⁰ sent. 95 hat keine genaue Entsprechung, den Ausgangspunkt könnte enarr. ps. 36 serm. 2 n. 1 gebildet haben.²¹ Die Quelle für sent. 96 ist enarr. ps. 36 serm. 2 n. 2,²² für sent. 97 die enarr. ps. 36 serm. 2 n. 15–16,²³ für sent. 98 die enarr. ps. 36 serm. 3 n. 8,²⁴ für sent. 102 die enarr. ps. 38 n. 5 (Ende) – n. 6.²⁵

¹⁶ Wo Zeilenangaben nötig sind, werden die Stellen nach dem *Corpus Christianorum* angegeben.

¹⁷ PL 36, 309–310. Im Folgenden sind die der *sententia* entsprechenden Stichworte unterstrichen: Ergo *humilitas* nobis commendatur. Esto humilis, si vis benedicere Dominum in omni tempore, et semper *laus* eius sit in ore tuo. Es folgt das Beispiel Hiobs (CChr 38 S. 284 n. 4 Z. 24–33). Qui *superbus* non est, humilis est (ibid. n. 5 Z. 3–4).

¹⁸ PL 36, 331. Anima mea *exsultabit* in Domino. *Delectabitur* super salutare eius (Ps. 34, 9). Salutare Dei *Christus* est . . . (CChr 38, S. 309 n. 12 Z. 37–39).

¹⁹ PL 36, 359–360. In *abscondito* est iudicium tuum, adhuc reprehenditur et irridetur ab infidelibus! Quid *credidisti*? Quid tibi Christus *promisit*? (CChr 38 S. 342 n. 7 Z. 10–13). Perseveret bonum opus, *perseveret et oratio* . . . *Exercere operibus* (ibid. n. 8. Z. 4–8).

²⁰ PL 36, 362.0 infirme! Adhuc *pusillum* et non erit peccator (ps. 36, 10) (CChr 38 S. 345 n. 10 Z. 39–40 und n. 11 Z. 13–16).

²¹ PL 36, 364. affectum illum *caritatis* (CChr 38 S. 347 n. 1 Z. 33–37. vgl. S. 355 n. 13 Z. 26: De caritate quanta erogatur, et non finitur!). Vgl. zu dieser Sentenz noch das weiter unten im Text Gesagte.

²² PL 36, 364. Necesse est enim ut vindicetur in *impium*, vindicetur in injustum, sive convertat se, sive non se convertat. Si enim se converterit, hoc ipsum in illo vindicatur, quod *perit* iniquitas. Nonne irrisit Dominus prospiciens diis iniquorum . . . ? . . . dic tibi: Iste aut *correctus* mecum erit, aut perseverans, mecum non erit. (CChr 38 S. 348 n. 2 Z. 17–27).

²³ PL 36, 372. Si tu, o homo, non *dimitteres* Deum, non fieret pro te Deus homo . . . Ipse enim qui direxit gressus nostros, ut viam eius *vellemus* . . . Tolerabis *dura* temporalia, sed ad laeta pervenies sempiterna (CChr 38 S. 357 n. 15 Z. 9–13; n. 16 Z. 4–5).

²⁴ PL 36, 388. *Declina a malo et fac bonum* et inhabita in saecula saeculorum (Ps. 36, 27). Et noli putare cum das, quod nemo te videat; aut quia deserit te Deus, quando forte dederis pauperi, et consecutum fuerit aliquid damnum, aut aliqua tristitia rei amissae et dicas tibi: Quid profuit bona me fecisse opera? . . . Nonne

Es ergibt sich so eine Gruppe von Sentenzen, die von sent. 83 bis 105 reicht und auf den enarrationes zu Psalm 33–38 beruht. Freilich müssen die Sentenzen durchweg in unsere dritte Klasse eingereiht werden (Überwiegen der Formulierung Prosers). Sie verhalten sich zu Augustins enarrationes ebenso wie die Sentenzen 1–38. Daraus muß der Schluß gezogen werden, daß Prosper für die Sentenzen 83–105 den heute verlorenen Teil seiner *expositio psalmorum* benutzt hat. Damit entfällt auch der Einwand gegen die oben geführten Quellennachweise, daß sie sich auf zu geringe Textähnlichkeit stützten. Sogar sent. 95, wo der Nachweis am schwächsten ist, wird letztlich auf die oben genannte Stelle zurückgehen und einem Gelüst zu selbständigen Augustinreminiszenzen, wie es in der *expositio* öfters zu bemerken ist,²⁶ ihre geringe Ähnlichkeit verdanken.

Unsere Beobachtungen erhärten die von Wilmart bezweifelte Annahme, daß Prosers *expositio* den ganzen Psalter umfaßte.²⁷

Für die restlichen Sentenzen aus den Psalmen sollen der Vollständigkeit halber noch Tabellen geboten werden.

Die Quelle für sent. 113 ist enarr. ps. 91 n. 1.²⁸ Der Vorschlag Valentins (S. 857): enarr. ps. 84 n. 8 trifft nicht das Richtige, außerdem widerspräche ein solches Rückgreifen auf einen früheren Psalm der Arbeitsweise Prosers, der sich an die Reihenfolge der gerade exzerpierten Psalmenserie hält. Sent. 116 beruht auf enarr. ps. 92 n. 5.²⁹

Tab. VII. *Sentenzen 108–126 zu Psalm 87–99*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 108; 110; 112; 118–121; 123; 124. 9 Sentenzen	109; 111; 115; 117; 122; 125; 126. 7 Sentenzen	113–114; 116. 3 Sentenzen

vides, quia perdidisti quod non dedisti? . . . Si ergo dolet qui perdidit, hoc doleat, quia non ibi posuit unde perire non potuit. (CChr 38 S. 373 n. 8 Z. 8–S. 374 Z. 32).

²⁵ PL 36, 417. Es entsprechen die Stichworte *tentatio*, *apostolus* (= *sublimissimi sancti in der sententia*), *apprehendi*, *nondum perfectus* (CChr 38 S. 407 n. 5 Z. 34 – n. 6 Z. 17). Das Bild der *ascensio* in der Sentenz ist Nachwirkung von n. 2 dieser *enarratio* (CChr. S. 402 Z. 11).

²⁶ Vgl. das Verhältnis zwischen sent. 11, enarr. ps. 106 n. 14 und *expos.* ps. 106, 39. *Expositio* spinnt aus dem *minui* bei Augustin (CChr 40 S. 1580 n. 14 Z. 35) eine Bemerkung über das *ad non esse tendere* heraus, welche in sent. 11 übergeht.

²⁷ A. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de S. Augustin*, Miscell. Agostiniana II, Rom 1931, S. 297. A. 1. Die Bemerkung Prosers *expos.* ps. 107 (PL 51, 311), er habe diesen Psalm ausgelassen, weil er schon beim 56. und 59. Psalm erklärt sei, ist aus Augustin abgeschrieben und kein Beweis für die Erstreckung der *expositio* auf den ganzen Psalter. Aber Notker Balbulus, *De interpretibus div. script.* c. 2, PL 131, 995 C bezeugt, daß die Klosterbibliothek von St. Gallen zu seiner Zeit ein vollständiges Exemplar der *expositio* besaß. Freilich ist das Einsetzen von Prosers Sentenzen bei *expos.* zu Ps. 100 ein Zeichen, daß der dritte Teil des Werkes, Ps. 100–150 schon irgendeine Sonderexistenz führte. G. Morin (R Bén 46, 1934, 36–40) möchte die metrische Vorrede zu einem Psalmenkommentar, die PL 36, 59 f. abgedruckt ist, dem Prosper zuschreiben.

²⁸ CChr 39 S. 1279 Z. 38–43.

²⁹ CChr 39 S. 1295 Z. 33–40, vgl. besonders: *Ab iniquis recedere non potes, ab iniquitate recede.*

Tab. VIII. *Sentenzen 129–138 zu Psalm 7 und 9*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 132–134; 137.	129–131; 135; 136; 138.	—
4 Sentenzen	6 Sentenzen	keine

Tab. IX. *Sentenzen 185–253 zu Psalm 39–85*

Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3
sent. 187; 196; 198; 208; 209; 214–216; 218; 220; 222; 227; 237 bis 240; 245; 246; 248; 250; 251.	185; 186; 188–195; 197; 199; 200; 202–207; 210 bis 212; 217; 219; 221; 223–226; 228–233; 235; 236; 241; 244; 247; 249; 252; 253.	201; 213; 234; 242; 243.
21 Sentenzen	42 Sentenzen	5 Sentenzen

Die Statistik ergibt, daß in diesen Sentenzengruppen die *expositio* (der Klasse 3 entspricht) nur noch gelegentlich herangezogen wurde. Die Behauptung Valentins: *Voilà un point établi. Les sententiae relatives aux psaumes appartiennent toutes à l'Expositio* (S. 836), ist also unrichtig. Wie in den Sentenzen, die aus den tractatus in Ev. Joh. entnommen wurden, bevorzugt Prosper hier einen loseren wörtlichen Anschluß an Augustin. Mit den Schriften, die keine Predigten sind, verfährt er genauer, besonders mit den antipelagianischen Traktaten.

2. Der Augustinismus der Sentenzen.

Wir müssen nun noch einen Blick auf den Inhalt der Sentenzen werfen. Gleich auf den ersten Seiten des Werkes entfaltet sich ein bunter Reigen von Themen, die immer wiederkehren. Wenn wir versuchen, sie zusammenzuordnen, so wollen wir damit nicht ein „System“ (das es nie gegeben hat) konstruieren. Es soll vielmehr in der Gruppierung dieser Themen das aus Augustin Auswählende sichtbar werden: der Augustinismus Prosper's und die Horizonte, die ihn begrenzen.

Es fällt sofort auf, wieviel vom Leiden die Rede ist, von der *temporalis severitas*,³⁰ den Widrigkeiten und Anfechtungen des Lebens,³¹ der Traurigkeit des Unrechtleidens,³² von Macht und Glück der Bösen.³³ Der Leser wird immer wieder über den Sinn des Bösen und des Leidens aufgeklärt, das in Gottes Ratschluß vorgesehen ist,³⁴ aufgefordert, Glück und Unglück recht zu gebrauchen³⁵ und zum Dulden ermahnt.³⁶ Dieses Dulden bezieht sich auch auf das Ertragen ungerechter sozialer Verhältnisse.³⁷ Zweifellos stehen die Sentenzen über Gebetserhörung³⁸ in innerem Zusammenhang mit dem lebhaften Empfinden des Leidens in dieser Welt. In der Auseinandersetzung mit den iniqui wird immer wieder betont, daß der Haß gegen Irrtum und Fehler nicht auf

³⁰ sent. 5.³¹ sent. 30; 52.³² sent. 208.³³ sent. 42; 87; 94; 290; 344.³⁴ sent. 23; 35; 47; 97; 119; 140; 203; 205; 232; 240; 275; 276. Gottes Geduld mit den Bösen: sent. 4; 138.³⁵ sent. 99; 182.³⁵ sent. 49; 189; 200; 250.³⁷ sent. 53; 34.³⁸ sent. 213; 253; 366.

die Menschen, welche sie begehen, übertragen werden darf,³⁹ auch den Feinden des Friedens ist in Frieden zu begegnen.⁴⁰ Hier spiegelt sich sicherlich die persönliche Erfahrung, zu der Prosper schließlich in seinem Kampf mit den gallischen Gegnern gereift ist.⁴¹ Von den „Leidenssentenzen“ kaum zu trennen sind die Trostsentenzen,⁴² natürlich taucht hier das Motiv der Fremdlingschaft und Wanderschaft des Christen⁴³ und der Hinweis auf, daß Glauben noch nicht Sehen ist.⁴⁴

In einem anderen Komplex von Sentenzen drängt sich dem Leser ein energisches Vollkommenheitsstreben auf. Fortschritt und die stets anzustrebende, wenngleich auf Erden nicht erreichbare Vollendung sind ein Lieblingsthema,⁴⁵ daraus erklären sich die zahlreichen ethischen Appelle.⁴⁶ Hier wird die Übereinstimmung von Gesinnung und Tat gefordert und besonders hervorgehoben, daß nur die Liebe und nicht die Furcht das Gebot erfüllt.⁴⁸ Der Liebe speziell als Summe des Gesetzes und Wurzel des Guten sind eine Reihe von Sentenzen gewidmet.⁴⁹ Gebührende Beachtung findet dabei der für die katholische Moraltheologie so wichtige Gedanke, daß die Gottesliebe zugleich die allein wahre Selbstliebe ist.⁵⁰ In den Umkreis des geistlichen Fortschreitens fügt sich auch die *imitatio Christi*.⁵¹

Die Sentenzen über die Gnade bieten die notwendige Ergänzung zu den auf Fortschritt und Vollendung zielenden und gehören mit ihnen zusammen.⁵² Aus den zahlreichen Hinweisen auf die Gnade⁵³ sei auf diejenigen aufmerksam gemacht, welche auf ein Festhalten an der späten Gestalt der augustini-schen Gnadenlehre deuten. Die Befreiung aus der von Adam hinterlassenen, dem Tode verfallenen *massa* ist *gratuita indulgentia*.⁵⁴ Gott bereitet zuvor für einige den Willen zum Glauben, für andere dagegen nicht.⁵⁵ Er hat über alle Dinge eine *fixa sententia* und *certa praescientia*.⁵⁶ Die *perseverantia* im Guten ist ein Geschenk der Gnade.⁵⁷ Die guten Werke der Ungläubigen sind Sünde.⁵⁸ „Natürliche“ Gesetzeserfüllung gibt es nicht, Rm 2, 14 ist so zu deuten, daß die Gnade den Menschen umwandelt, sodaß des Gesetzes Werke *naturaliter* geschehen.⁵⁹ Die äußere Berufung durch Wunder und Predigt ist nutzlos, wenn die innere Erleuchtung durch den *Christus-veritas* fehlt.⁶⁰

³⁹ sent. 2; 25; 65; 116; 268.

⁴⁰ sent. 29.

⁴¹ Vgl. C. Coll. 22 PL 51, 274 B.

⁴² z. B. sent. 33; 50; 96; 97.

⁴³ sent. 17; 93.

⁴⁴ sent. 262; 354; 365; 367; 128; 391.

⁴⁵ sent. 27; 60; 102; 103; 122; 125; 168; 214; 235; 315; 361; 369.

⁴⁶ sent. 13; 24; 71; 82; 86; 101; 172; 180; 327; 345.

⁴⁷ sent. 81; 151; 248.

⁴⁸ sent. 117; 124; 173; 223; 224; 244; 249; 258.

⁴⁹ sent. 95; 112; 142; 175; 225; 274.

⁵⁰ sent. 162; 357; 379. Dem entspricht, daß Unrecht gegen den anderen zuerst dem Täter selber schadet sent. 1; 133.

⁵¹ sent. 38; 264; 346; 347.

⁵² z. B. sent. 168.

⁵³ sent. 16; 22; 28; 31; 43–46; 54; 56; 105–107; 126; 131; 143; 152; 196; 212; 226; 256; 257; 259; 260; 297; 299; 301; 303; 308; 309–312; 314; 316–318; 323; 340; 356; 368; 372; 378; 383;.

⁵⁴ sent. 309.

⁵⁵ sent. 318.

⁵⁶ sent. 157.

⁵⁷ sent. 131.

⁵⁸ sent. 106; 46.

⁵⁹ sent. 259.

⁶⁰ sent. 378; 134; 109.

Valentin⁶¹ hat beobachtet, daß in sent. 22: *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur*, die Worte *atque nobiscum* ein Zusatz Prosper's sind und schloß daraus auf eine Korrektur Augustins im molinistischen Sinne. In Wahrheit ist dieser Zusatz ganz im Geiste Augustins, der in seiner Spätzeit lehrt: *ut velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus* (das ist gleich *quoties enim bona agimus* der Sentenz), *nobiscum cooperatur*.⁶² Ebenso schwach ist die Argumentation Valentins bei der sent. 312. Weil Prosper schreibt: *illi* (dem Geist Gottes) *se commendat* (*voluntas*) statt *illi se agendam commendat* und das im Augustintext Folgende⁶³ fortläßt, soll hier der menschlichen Freiheit und dem menschlichen Tun mehr Raum gelassen sein als bei Augustin. Schon durch sent. 314: *nulla vero facit homo, quae non Deus facit ut faciat homo* wird diese ganze tendenziöse Konstruktion zum Einsturz gebracht.⁶⁴ Es gibt im Gegenteil Sentenzen, wo gegenüber der Vorlage die Rolle der Gnade unterstrichen und verdeutlicht wird.⁶⁵

Ein Beispiel möge noch zeigen, daß die Sentenzen behutsam interpretiert werden müssen. In sent. 175 spricht Prosper davon, daß allein die Liebe zu Gott ein unzerreißbares Band zu den Menschen schafft, die wir lieben. Während aber der Augustintext⁶⁶ lautet: *Solus enim nullum charum amittit, cui omnes in illo chari sunt, qui non amittitur*, schreibt Prosper: *cui omnes in illo chari sunt, qui numquam a non dimittente amittitur*. Aber es wäre völlig verfehlt, daraus etwas für die größere Selbständigkeit des menschlichen Faktors in Prosper's Gnadenlehre schließen zu wollen, denn bei Augustin heißt es kurz darauf: *Te nemo amittit, nisi qui dimittit*.⁶⁷

⁶¹ S. 396–397. Ihm folgt de Plinval S. 349.

⁶² De grat. et lib. arb. 17, 33 PL 44, 901.

⁶³ et hoc cum fecerit, ab illo se ut faceret adjutum esse non dubitet cui dicitur in psalmo: *Deus meus misericordia ejus praeveniet me* (De gest. Pelagii 3, 5).

⁶⁴ de Plinval S. 349 meint, das Konzil von Orange schreibe (can. 20) korrekter: *praestat ut faciat*. Augustin kann jedoch auch in seiner „verhärteten“ Periode sagen: *praestante ipsa (scil. gratia) faciant* (De corrept. et grat. 2, 3 PL 44, 917–918).

⁶⁵ sent. 76 (zu enarr. ps. 146 n. 2 PL 37, 1899) ist der Satz: *numquam reticet ejus gloriam, quem in se gaudet operari* von Prosper hinzugefügt. — sent. 105 (zu enarr. ps. 38 n. 18 PL 36, 428) hat den Zusatz: *sine quo nihil possumus*. — sent. 131 führt die Begriffe *gratia* und *perseverare* statt *misericordia* und *conservare* (bei Augustin enarr. ps. 7 n. 10 PL 36, 104) ein. — sent. 190 hat statt des Augustintextes „*qui ad istud securus accedit*“ (enarr. ps. 42 n. 5 PL 36, 479) die Worte *Justificatus accedit*. — sent. 205 (zu enarr. ps. 55 n. 13 PL 36, 655) ersetzt *vas* bei Augustin durch *vasa electionis*. — sent. 235 (zu enarr. ps. 69 n. 8 PL 36, 873) sagt *perseverare* für *pervenire*. — sent. 340 (zu In Ev. Joh. tr. 19 n. 19 PL 35, 1555) fügt gegenüber der Vorlage das *praeparari* des Willens hinzu. — sent. 356 (zu In Ev. Joh. tr. 53 n. 10 PL 35, 1778) ersetzt *adjutorium* durch *gratia*.

⁶⁶ Conf. 4, 9, 14 PL 32, 699.

⁶⁷ an der gleichen Conf. stelle. — Ähnliches wie für sent. 175 gilt für sent. 11: *Numquam multi sunt qui ad non esse tendunt*. *Quid enim tam est obnoxium paucitati quam quod est debitum perditioni* bedeutet nicht, daß nur wenige verloren gehen. *Paucitas* ist nicht numerisch gemeint, wie der zugrunde liegende Prosperstext (expos. ps. 106, 39) deutlich zeigt, sondern qualitativ: *paucitas* ist die Trennung von der Einheit der Kirche. Valentin (S. 393) dagegen behauptet: *Au multo plures* (Verlorengehender) *homicide de saint Augustin, saint Prosper substitue un charitable multi* (Geretteter). Zu diesem *charitable multi* vgl. sent. 17: *Deum nosse et amare paucorum est*.

In den Umkreis der Gnadenlehre gehören die Sentenzen von der Gefangenschaft des Menschen unter der Sünde seit Adam⁶⁸ und diejenigen, welche (offensichtlich gegenüber den Angriffen auf Augustin) die Güte der Natur behaupten und zwischen Natur und Sünde scheiden.⁶⁹ Die Aufforderung zum Gebet für die Bösen⁷⁰ dient ebenfalls der Abwehr semipelagianischer Kritik, welche die Überflüssigkeit des Gebetes aus Augustins Gnadenlehre folgern wollte.

Die zahlreichen Aussagen über Gott dürfen nicht systematisch zusammengeordnet werden. Sie sind einmal durch das praktisch-ethische Interesse Prosers veranlaßt, zum anderen als Hintergrund und Stütze seiner Anschauung über die Gnade zu begreifen. Es fehlt Prosper nicht an Verständnis für metaphysisch-spekulative Fragen.⁷¹ Er beschäftigt sich öfter mit dem Verhältnis Gottes zur Zeit⁷² oder bringt Spekulationen Augustins über die Schöpfung⁷³ – aber beides steht im Zusammenhang mit der Gnadenlehre: das Zeitproblem wegen der zeitlos vorgeordneten Vorbestimmung über alles Geschehen, die Schöpfungsspekulation wegen der schlechthinnigen Abhängigkeit aller Dinge von Gott und seinen rationes aeternae. Alles geht auf Gottes unveränderlichen Willen zurück. Daher die Sentenzen über Vorsehung⁷⁴ und Unwandelbarkeit Gottes⁷⁵ und die unbekannten Ursachen seines Tuns.^{76 77}

In den Horizont der Ethik gehören die Sentenzen, welche von Gott oder Christus als dem Unverlierbaren, von außen nicht Entreißbaren, dem wahren Reichtum sprechen⁷⁸ oder auffordern, nicht gemäß sich selbst, sondern Gott gemäß zu leben, dem höchsten, um seiner selbst willen zu liebenden Gut.⁷⁹ Dabei werden Umrisse der augustinischen Güterlehre sichtbar,⁸⁰ bezeichnen-derweise ohne den systematischen Rahmen, den sie im 1. Buch von *De doct.* christ. hat – es sind Stücke für den praktischen Gebrauch.

Auch die an den Psalmen genährte Sprache der Frömmigkeit Augustins findet hier ihre Stätte: die Einwohnung Gottes,⁸¹ das Dürsten nach ihm,⁸² der Aufstieg, die Nähe und Ferne zu Gott im sittlichen Tun,⁸³ das Sein mit Gott.⁸⁴

⁶⁸ sent. 75; 121; 261; 277; 300; 301; 306; 310; 311; 325.

⁶⁹ sent. 139; 144; 160; 176; 177; 229; 286; 298; 304; 307; 386; 387.

⁷⁰ sent. 185.

⁷¹ sent. 390 berührt kurz den Gottesbeweis von *De ver. rel.*

⁷² sent. 40; 41; 57; 281; 374.

⁷³ sent. 146; 382; 384.

⁷⁴ sent. 58; 278; 282; 388.

⁷⁵ sent. 3; 108; 145; 157; 184; 285; 371.

⁷⁶ sent. 171.

⁷⁷ sent. 302: Gottes *judicia* sind immer gerecht, und sent. 305: Gott hat den Tod nicht geschaffen, sind ebenfalls durch die Gnadenlehre veranlaßt.

⁷⁸ sent. 85; 90; 130; 132; 206; 265.

⁷⁹ sent. 20; 73; 150; 153; 159; 174; 179; 246; 291.

⁸⁰ sent. 62; 154 (*beatitudo*); 8; 199; 271 (das ewige Gut für alle gleich reich) könnte man hier einordnen.

⁸¹ sent. 33.

⁸² sent. 218.

⁸³ sent. 91; 123; 252; 283; 287.

⁸⁴ sent. 63.

Eine ziemlich große Gruppe von Sentenzen empfiehlt als Verhalten gegenüber Gott die confessio,⁸⁵ welche vorwiegend als Selbstanklage und Buße⁸⁶ verstanden wird⁸⁷ und von Gott zu Gott ihre Zuflucht nimmt.⁸⁸

Prosper's Sentenzen sind also ein Erbauungsbuch. Sie wollen anweisen zum geistlichen Fortschritt, Hilfe geben für Leben und Glauben, Trost spenden in einer Zeit, wo Macht und Unrecht täglich triumphierten. So sind sie ein bisher nicht recht beachtetes Zeugnis⁸⁹ für Frömmigkeit und Spiritualität des 5. Jahrhunderts, für die Kräfte, welche die Kirche der Barbarei entgegenzusetzen gewillt war.

Hinsichtlich der theologiegeschichtlichen Einordnung der Sentenzen führen zwei Beobachtungen noch ein wenig weiter.

In den Sentenzen atmet man die Luft des Mönchtums. Das ist weniger mit der asketischen Stimmung zu belegen, die ja nicht auf das Mönchtum beschränkt war, nicht mit der Aufforderung, dieser Welt abzusterben,⁹⁰ nicht mit der verklausulierten Stellung zum Besitz,⁹¹ auch nicht eigentlich mit den Warnungen vor Hochmut⁹² und der Empfehlung der Demut.⁹³ Das Mönchische – in Augustintexten von vornherein enthalten – wird vielmehr in einzelnen Motiven greifbar, die ihren „Sitz im Leben“ im Mönchtum haben. So etwa das *odisse vitia, diligere homines*,⁹⁴ das zwar eine Lebensweisheit ist, aber in den Mönchsregeln einen festen Platz hat – so schon in der sog. Regel Augustins,⁹⁵ in der Regel des Caesarius v. Arles,⁹⁶ in der *Regula Benedicti*.⁹⁷ Oder die Übereinstimmung von Psalmodie und Leben, von *sonus oris et cordis*.⁹⁸ Wenn die Befolgung des Doppelgebotes der Liebe als *propria et specialis virtus piorum atque sanctorum* bezeichnet wird,^{98a} so darf daran erinnert werden, daß die sog. *Disciplina Monasterii* Augustins⁹⁹ mit dem Doppelgebot der Liebe einsetzt,¹⁰⁰ ähnlich wie die Regel des Basilios¹⁰¹ und das Kapitel

⁸⁵ sent. 72; 118; 188; 192; 201; 210; 211; 231; 241.

⁸⁶ sent. 72; 188.

⁸⁷ sent. 211 – ein Mißverständnis des Satzes: *Cessat autem vindicta divina, si conversio praecurrat humana* wird durch die folgende Sentenz 312 abgewehrt: *Nul-
lus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur.*

⁸⁸ sent. 77; 236.

⁸⁹ doch vgl. Valentin S. 361.

⁹⁰ sent. 362.

⁹¹ sent. 80; 198; 233; 251 – diese Sentenzen sind für Weltchristen bestimmt.

⁹² z. B. sent. 48; 294.

⁹³ sent. 83; 88; 111; 242.

⁹⁴ sent. 2; 25; 65; 116; 268.

⁹⁵ Augustin, ep. 211, 11 CSEL 57 S. 365, 11–12. Ich bin von den Gründen Humpf-
ners gegen die Echtheit dieses Briefes nicht überzeugt. Vgl. ThR 25, 1959, S. 30 A. 5.

⁹⁶ Caes. ad Virg. 22.

⁹⁷ Reg. Bened. 64, 11 CSEL 75 (Hanslick).

⁹⁸ sent. 6. Vgl. Augustin ep. 211, 7 CSEL 57 S. 361, 11–12; Reg. Bened. 19, 7
CSEL 75 (Hanslick).

^{98a} sent. 7.

⁹⁹ Inc. Ante omnia – in der Bezeichnung der verschiedenen Augustinerregeln herrscht ein ziemliches Durcheinander.

¹⁰⁰ ed. Arbesmann-Hümpfner in Jordanis, *Liber Vitasfratrum*, New York 1943, Appendix B S. 492.

¹⁰¹ Rufins Übersetzung bei Lucas Holstenius, *Codex Regularum Monasticarum*. Auch PL 103, 485 ff.

Benedikts über die *instrumenta bonorum operum*.¹⁰² Zuweilen verstärkt Prosper das Mönchische gegenüber seiner Vorlage: die sent. 20 führt bei der Erwähnung des engen Weges selbständig die *pauperes Christi* ein; in sent. 359 ist das Mönchslaster der *vana gloria* eine Zutat Prosper's. Wenn von der Geduld der Fortgeschrittenen mit den anderen,¹⁰³ vom Herzensgebet,¹⁰⁴ vom geistlichen Überdruß¹⁰⁵ die Rede ist, so bewegen wir uns in der Welt des Mönchtums.

Zum andern ist ein starkes kirchliches Interesse in den Sentenzen wahrzunehmen. Hierher gehört die Abwehr von Häresien,¹⁰⁶ die Hervorhebung der Sakramente: ohne den irdischen Altar gibt es keinen Zugang zum unsichtbaren Altare Gottes,¹⁰⁷ und besonders der Taufe.¹⁰⁸ Nur in der Kirche darf man sich Gott geloben.¹⁰⁹

Dieses mönchische und kirchliche Interesse Prosper's ist verantwortlich für die Übernahme einer Reihe philosophischer Anschauungen Augustins. Die augustinische Seinshierarchie Gott – Seele – Leib (nur die Gott unterworfenen Seele kann den Leib beherrschen)¹¹⁰ war asketisch ungemein brauchbar. Ebenso die (aus der Philosophie stammende) Unterscheidung von *otium* und *actio*. Die Meditation im *otium* rüstet für die *vita activa*,¹¹¹ die in der Bekämpfung der Laster, im Lernen, Lieben, Leiden, Hoffen besteht¹¹² und deren Ziel die Ruhe der Seele, die *pax*, ist.¹¹³ Aber in dieser Unterscheidung von *vita activa* und *contemplativa* schwingt auch das Kirchliche mit, sie wird als kirchenregimentliche *regula pastoralis* verwendet. Die Notwendigkeit der Leitung des Kirchenvolkes zwingt zu einer rechten Abgrenzung zwischen *otium sanctum* und *negotium justum*.¹¹⁴ Prosper sieht die soziologischen Ideen von *De civitate Dei* (die wichtigen Sentenzen 163, 165, 166 stammen aus *De civ.* 19) unter mönchischem Aspekt. Die Gerechten nehmen die Pflicht des Regiments um der anderen willen auf sich¹¹⁵ – der *paterfamilias*, der um des Dienens willen herrscht,¹¹⁶ ist eine Weissagung auf den benediktinischen Abt¹¹⁷ und Gregor d. Gr. zugleich.

¹⁰² Reg. Bened. 4, 1 (Hanslick).

¹⁰³ sent. 125.

¹⁰⁴ sent. 100; 336.

¹⁰⁵ sent. 10.

¹⁰⁶ Trinitätslehre: sent. 55; 228; 352; 375. Die Trinitätsspekulationen Augustins bleiben dabei beiseite. Christologie: sent. 64; 127; 230; 263; 269; 295; 326; 328; 330; 332; 338; 339; 341; 348; 351; 353; 376; 380; 381; 385. — Der unverdorrene Glaube ist die Virginität der Seele: sent. 79.

¹⁰⁷ sent. 190; vgl. sent. 69; 343 über den Sakramentsempfang.

¹⁰⁸ sent. 193; 327; 333.

¹⁰⁹ sent. 15.

¹¹⁰ sent. 74; 167; 237; 243; 335.

¹¹¹ sent. 219; 26.

¹¹² sent. 296; 373.

¹¹³ sent. 14; 26; 37; 169; 186; 280.

¹¹⁴ sent. 166.

¹¹⁵ sent. 163.

¹¹⁶ sent. 165.

¹¹⁷ vgl. Reg. Bened. 2, 31; 64, 8 (Hanslick).

Diese Synthese des Mönchischen und des Kirchlichen ist neben der Gnadenlehre das Zentrum des hinter den Sentenzen stehenden Augustinismus. Wir stoßen hier auf eine Tradition, die schon im Augustinismus des Julianus Pomerius vorherrschend geworden ist. Die Gnadenlehre des Pomerius, die trotz zweideutiger Formulierungen augustinisch sein will,¹¹⁸ tritt zurück gegenüber der Begründung eines mönchisch gestimmten Kirchenregiments mit Hilfe der augustinischen Unterscheidung von *vita activa* und *contemplativa* und der augustinischen Tugend- und *beatitudo*-Lehre. Es wirkt bei Pomerius der Mönch Augustin, der Tätigkeit und Ruhen in Gott mit der Bildersprache der Psalmen beschreibt,¹¹⁹ und nicht der Augustin der antipelagianischen Schriften. Auf diesem Boden konnte sich die Verbindung von Cassian und Augustin unter Beiseitelassung der Gnadenlehre Augustins vollziehen, die wir etwa bei Benedikt beobachten.

Einer der Wege, auf denen der Augustinismus verkirchlicht wurde, ist seine Vermönchung, die Bevorzugung mönchischer Elemente bei Augustin und ihre kirchliche Verwendung. Es gehört zur theologiegeschichtlichen Bedeutung der Sentenzen, daß dieser Vorgang schon in ihnen sichtbar wird. Sie reduzieren die Ideen von *De civitate Dei* auf die mönchische Spiritualität und machen sie in dieser Form kirchenregimentlich fruchtbar.¹²⁰ Die geschichtstheologische Konzeption von *De civitate Dei* wird bei Prosper lediglich in *De vocatione omnium gentium* andeutungsweise berührt.¹²¹ Die Sentenzen sind also nicht bloß wegen der Weitergabe der augustinischen Gnadenlehre an das Konzil von Orange (529) bedeutsam.

¹¹⁸ Der Satz: *Nobis autem irreprehensibiliter vivere velle non sufficit, nisi ipsum velle nostrum, quod languida possibilitate deficit, divina virtus adjuverit* (Pomerius, *De vita contemplativa* III, 2, 2–3, ed. Le Brun des Marettes-Mangeant, Paris 1711 (Prosperi Opera) Appendix col. 51 A–C) schließt semipelagianische Deutung nicht aus. Augustinischer ist: (*superbae mentes*) *sponte cedunt superbiae decipientis imperio; cui utique possunt, si voluerint, repugnare liberae voluntatis arbitrio; liberati per donum spiritus sancti, et muniti. Verumtamen etiam tales, si ad recipiendam salutem divinitus animati, spem respiscendi concipiant . . . poterunt fructuosae satisfactionis medicamento sanari.* *ibid.* III, 8, 3 col. 57 C–D. Aber über die entscheidende Frage, den Ursprung des guten Willens, spricht sich Pomerius nicht klar aus. Die Semipelagianer gingen ja soweit ut *praeveniri voluntates hominum Dei gratia fateantur, atque ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiant* (Augustin, *De praed.* s. 1, 2 PL 44, 961). Aber das ist der Wille zum Tun. Hinsichtlich des Ursprungs des Willens zum Glauben schieden sich die Semipelagianer von Augustin (Cassian vertritt ein Sowohl – Als auch). – Pomerius benutzt in der Urstandsanthropologie augustinische Begriffe (*posse non mori – non posse mori*, *ibid.* II, 19, 1 col. 40 C–D).

¹¹⁹ Pomerius: *possidere Deum, Deus habitator noster* usw. *De vit. contempl.* II, 16, 2 col. 37 C; II, 26 col. 76 A.

¹²⁰ Natürlich liegt der Ansatz schon im Mönchtum Augustins und in seiner Verchristlichung der antiken Sozialphilosophie. Augustins Mönchtum ist ja durch ein erneutes Einströmen philosophischer Elemente gekennzeichnet (stoische Freundschaftstheorie, die varronischen genera vitae usw.), seine Philosophie kam seinem Mönchtum entgegen, aber andererseits hat sein Mönchtum auch gewisse Philosopheme bei ihm lebendig erhalten.

¹²¹ *De voc.* 2, 13 PL 51, 697–698. Zur Verfasserfrage von *De voc.* s. u.

II. Der Augustinismus der Gnadenlehre Prosperi

1. Der Stand der Frage

In der alten Streitfrage, ob Prosperi Gnadenlehre ein getreues Abbild der augustiniischen sei, oder ob der Aquitanier den Standpunkt seines Meisters erweicht und in manchen Punkten aufgegeben habe,¹²² scheint sich die Waage zugunsten der zweiten Auffassung zu neigen. Das ist vor allem auf den Einfluß von Cappuyns Aufsatz über Prosper als ersten Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus zurückzuführen.¹²³ Cappuyns unterscheidet drei Perioden in der Entwicklung Prosperi: 1) Die Periode des strengen Augustinismus bis 432 (ep. ad Rufinum 426–427, ep. ad Augustinum 428, Carmen De ingratia [429–430], Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium [kurz nach Augustins Tode]), 2) die Periode der ersten Zugeständnisse (Responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium; Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum; Liber contra collatorem).¹²⁴ Cappuyns stellt in diesem Zeitraum ein gewisses Zurücktreten der Prädestinationslehre fest, die nur noch im Zwang der Polemik zur Sprache komme.¹²⁵ Ja, sie werde sogar verändert, indem Prosper die Verwerfung der Sünder auf Gottes Voraussicht ihrer bösen Taten gründet. Dazu betone er, daß der Heilswille Gottes sich auf alle Menschen erstreckt. Damit lasse Prosper im Grunde die göttliche Erwählung auf dem persönlichen Verhalten jedes einzelnen beruhen, das Gott von Ewigkeit her vorauswisse.¹²⁶ 3) Die Periode der großen Zugeständnisse. Hier stützt sich Cappuyns auf die Capitula Ps. Coelestini,¹²⁷ die von den tieferen und schwierigeren Problemen, offenbar doch der Prädestinationslehre, schweigen wollen,¹²⁸ und auf De vocatione omnium gentium.¹²⁹ In De voca-

¹²² Vgl. den Bericht über die ältere Forschung bei Pelland S. 2–8.

¹²³ Cappuyns op. III.

¹²⁴ Cappuyns setzt diese Schriften auf 432–434. Auf Grund der inneren Entwicklung Prosperi, die er festzustellen glaubt, hält er die gegen Cassian gerichtete Schrift Contra Collatorem für die erste dieser Gruppe und schließt daran die Resp. ad cap. Gall., darauf die Resp. ad cap. Vinc. Dagegen kehrt Pelland zur traditionellen Ansicht zurück und setzt die beiden Responsiones vor C. Coll. und vor Prosperi Romreise, da sonst sicherlich Coelestins Brief an die gallischen Bischöfe (Jaffé 381), den Prosper in Rom erwirkt hatte, benutzt wäre, also auf Ende 430, Anfang 431. Diese Ansicht halte ich für vertretbar. C. Coll. ist 432–433 verfaßt, vgl. Valentin S. 189 bis 191.

¹²⁵ Cappuyns op. III. S. 322–323.

¹²⁶ Cappuyns op. III S. 324–326.

¹²⁷ Praetitorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates, PL 51, 205–212. Cappuyns op. II hat die Abfassung durch Prosper sehr wahrscheinlich gemacht. Pelland S. 118–125 stimmt ihm zu. Hinter der Betonung des Taufexorzismus in cap. 9 (die hier zunächst stilistisch beschwerliche Wendung: non otioso contempler in intuitu, wird durch De voc. omn. gent. 2, 31 PL 51, 716 C gestützt: si tranquillo consideretur intuitu), steht übrigens auch Augustin, der in De nupt. et conc. 1, 20, 22 PL 44, 427 den Brauch des Exorzismus polemisch gegen die Pelagianer verwendet.

¹²⁸ cap. 10, PL 51, 211–212.

¹²⁹ Die Abfassung durch Prosper wird jetzt meist im Gefolge von Cappuyns op. I angenommen, siehe den Überblick bei Pelland S. 145–154 und bei De Letter, S. 9 und S. 163 A. 45. Gaidioz, Christologie, S. 18–22 hat die für Prosper sprechenden Argumente von Cappuyns durch den Nachweis ergänzt, daß in De voc. wie in der ep. ad Rufin, und in C. Coll. sich Gewebe von Bibelzitaten finden, welche durch die-

tionem wird Augustin und der Terminus Prädestination nicht erwähnt, der allgemeine Heilswille Gottes deutlich behauptet.¹³⁰ Auch in den Sentenzen und Epigrammen fehle die Prädestination.¹³¹

Nach Cappuyns geht so die Entwicklung Prosper's von der rückhaltlosen Annahme des ganzen augustinischen Systems zur Aufgabe des partikulären Heilswillens Gottes und der bedingungslosen Verwerfung. Er opfere im Namen der konziliaren und päpstlichen Entscheidungen die „dunklen“ Fragen. Prosper erscheint als Werkzeug der Sichtung, welche die Kirche im Erbe Augustins vorgenommen hat, nämlich der Scheidung von Prädestination und geschenkter Gnade.¹³²

Cappuyns geht damit zwar nicht so weit wie Valentin, der geradezu einen Semipelagianer aus Prosper macht,¹³³ aber doch erheblich weiter als Wörter und Jacquin. Jacquin urteilt ähnlich wie Wörter: im Grunde bleibe der einzige Unterschied zwischen Prosper und Augustin die Lehre von der reprobatio, wo Prosper seinen anfänglichen Standpunkt verlasse und die Präsenz Gottes einschalte.¹³⁴ Die Ergebnisse von Cappuyns sind von einer Reihe von Gelehrten übernommen worden, z. B. von Bardy,¹³⁵ Amman,¹³⁶ Altaner.¹³⁷ So kann Basilius Steidle von der „in der Auseinandersetzung mit Lerin sich läuternden Gnadenlehre Augustins“ sprechen.¹³⁸

Der Widerspruch, den Pelland in seiner soliden Monographie erhoben hat: Prosper ist in allen drei Perioden der Lehre Augustins treu geblieben (abgesehen von mildernden Formulierungen und dem Versuch, den allgemeinen Heils-

selben Übergangsformeln zusammengehalten werden. — de Plinval (s. o. A. 1) S. 351 A. 51 wendet gegen Prosper als Autor von *De voc.* ein, der Brief an die (seit Pelagius' Tagen gealterte) Jungfrau Demetrias PL 55, 161–180, der auf keinen Fall von Prosper stammen kann, habe denselben Verfasser wie *De voc.* Aber gegenüber den präzisen Nachweisen von Cappuyns ist dieses Argument ohne Wert. Auch zeigt die Lektüre der *ep. ad Demetriadem*, daß die Ballerini (PL 55, 425) mit Recht die Hypothese Quesnels zurückweisen, der Verfasser sei mit dem von *De vocatione* identisch. — Während Cappuyns die Abfassung von *De voc.* um 450 annimmt (*op.* III S. 329) möchte Gaidioz (*aaO.* S. 25 A. 2) auf etwa 440 herabgehen, da *De voc.* fast keine christologischen Aussagen enthält, was 450, auf dem Höhepunkt des christologischen Streites sonderbar wäre. Zur Unterstützung von Gaidioz könnte man noch *De voc.* 2, 30, PL 51, 716 geltend machen. *Si ergo cesset insidiosa malignitas, si insolens praesumptio conquiescat, his recte, ut arbitror, pertractatis, nullius superest causa certaminis, neque ultra necesse est nos interminabilibus quaestionibus occupari.* Diese Worte passen besser in eine Zeit, wo noch Erregung um die (schon lange dauernde *De voc.* 1, 1 PL 51, 649: *dudum vertitur quaestio*) Auseinandersetzung mit den Massilienses herrscht. Um 450 ist das nicht mehr der Fall.

¹³⁰ Cappuyns *op.* III S. 329–333.

¹³¹ Cappuyns *op.* III S. 335.

¹³² *aaO.* S. 336–337.

¹³³ Valentin, S. 398: Prosper lehre die *praedestinatio post praevisa merita*. Das wäre sogar gut pelagianisch, vgl. Pelagius zu *Rm.* 11, 5 PL Suppl. I, Paris 1958, col. 1159.

¹³⁴ Jacquin S. 297–298. Cappuyns motiviert seine Differenz zu Jacquin mit der Hinzufügung der 3. Periode Prosper's, die sich durch die Zuschreibung von *De voc.* an ihn ergibt.

¹³⁵ s. o. A. 1.

¹³⁶ s. o. A. 1.

¹³⁷ s. o. A. 9.

¹³⁸ B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952, S. 25.

willen Gottes mit der Prädestinationslehre zu versöhnen)¹³⁹ – dieser Widerspruch ist im allgemeinen ziemlich ungehört verhallt. De Plinval möchte zwar Pelland zustimmen,¹⁴⁰ fühlt sich andererseits aber doch zu den Thesen von Valentin hingezogen: Prosper ist von Augustin in gewissem Maße abgewichen,¹⁴¹ hat unter dem Einfluß seiner römischen Umgebung die sentences massives et presque désespérantes de la lettre 196 (soll wohl 194 heißen) et de l'Enchiridion d'Augustin aufgegeben¹⁴² und räumte dem in 1. Tim. 2, 4 ausgesprochenen Heilswillen Gottes sein Recht ein.¹⁴³ De Plinval hält aber Prosper nicht für den Verfasser von *De vocatione* und der *Capitula Ps. Coelestini*, die auch nach seiner Meinung die großen Konzessionen enthalten.¹⁴⁴ Er sieht die Zugeständnisse im zweiten Teil der *Respons. ad cap. Gall.* und behauptet, dieser zweite Teil sei eine Art *retractatio*, um 440 verfaßt, in der Prosper seine früheren schroffen Äußerungen abschwächt.¹⁴⁵

Wir prüfen die von de Plinval¹⁴⁶ vorgelegten Beweise durch Vergleich mit dem ersten Teil der *Resp. ad cap. Gall.*

1) ... *Gratia tamen eius non prius eos (viros lapsuros) deseruit quam ab eis deseretur* (pars II c. 7 col. 171). Dem entspricht pars I c. 3 col. 159: *Non enim relictus sunt a Deo, ut relinquerent Deum: sed reliquerunt et relictus sunt*, und kann auch aus Augustin belegt werden: *De nat. et gr.* 26, 29 PL 44, 261: *non deseruit (Deus) si non deseratur. De dono pers.* 6, 12 PL 45, 1000: *At enim „voluntate sua quisque deserit Deum, ut merito deseratur a Deo“. Quis hoc negaverit?*

2) *Durius loquitur quam loquendum est... Ex toto enim mundo totus mundus eligitur et ex omnibus hominibus omnes homines adoptantur...* (pars II c. 8 col. 172). Vor dem Zitat heißt es aber nach Anführung von 1 Tim. 2, 4 (*qui et omnes vult salvos fieri usw.*): *et voluntatis suae propositum in eis implet quos praescitos praedestinavit...* Also ist omnes homines hier partikular zu verstehen als omne genus hominum (vgl. Augustin, *De corrept. et gr.* 14, 44 PL 44, 943), worauf schon ex omnibus hominibus hinweist.¹⁴⁷ Damit entfällt der von de Plinval angenommene Unterschied zum ersten Teil der *Responsiones*. Die Wendung *durius loquitur* stammt aus Augustin *De dono pers.* 22, 60 PL 45, 1029: *durius dicitur quam dici potest*.

3) *praedestinatio quoque Dei semper in bono est* (pars II c. 6 col. 171) hat seine genaue Parallele in pars I c. 14 col. 169: *Praedestinatio igitur Dei semper in bono est*.

¹³⁹ Pelland S. 183–188.

¹⁴⁰ de Plinval S. 350: Ce n'est donc pas dans le fond même de la doctrine que Prosper a modifié la pensée de son maître. A cet égard nous partagerions plutôt l'opinion de Pelland que celle de Valentin et de Dom Cappyuns qui imputent à notre auteur une déviation assez grave de l'augustinisme original.

¹⁴¹ de Plinval S. 354.

¹⁴² aaO. S. 352.

¹⁴³ aaO. S. 351.

¹⁴⁴ aaO. S. 350 A. 49 und S. 351.

¹⁴⁵ aaO. S. 351–352.

¹⁴⁶ aaO. S. 352.

¹⁴⁷ Auch Jacquin ist der Ansicht, daß Prosper im 2. Teil der *Resp. ad cap. Gall.* den Partikularismus Augustins lehrt aaO. S. 283.

4) Item qui dicit . . . quod Deus ita definierit ut, quicumque non credunt, ex ipsius constitutione non credant, non est catholicus (pars II c. 14 col. 174). Dazu vgl. pars I c. 14 col. 169: Proinde infidelitas non credentium non ad constitutionem Dei, sed ad praescientiam referenda est, und c. 8 col. 164 A infidelitatem hominum ipsis ascribamus hominibus.

5) Quamvis enim fides non sit nisi ex Dei dono et hominum voluntate . . . (pars II c. 5. col. 171). S. Augustin n'aurait pas admis cette mise en équivalence des deux sources de la foi. O homo, quid habes quod non accepisti?¹⁴⁸ In Wirklichkeit lehrt Prosper genau so wie Augustin De spir. et litt. 34, 60 PL 44, 240–241: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine . . . consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat quod dictum est, „Quid enim habes quod non accepisti?“ verum etiam confirmat. Vgl. dazu noch unten Abschnitt 1 c.

6) Quia etsi non cognovit mundus Deum in vasis irae, cognovit tamen mundus Deum in vasis misericordiae (pars II c. 9 col. 172). Im Hintergrund dieser Stelle steht die Prädestinationslehre, die vasa misericordiae sind die, welche Gott ohne ihr Verdienst errettet hat (ibid.), sie werden gerettet, quia illos voluit Deus salvos fieri (c. 8 col. 172). Ein Unterschied zu dem, was in pars I c. 9 col. 165–166 gelehrt wird, ist nicht erkennbar.

Auf Grund dieses Befundes vermag der Verfasser der Hypothese von de Plinval nicht zuzustimmen. Prosper liebt sentenzenartige Zusammenfassungen, so wiederholt er am Schluß vom C. Collatorem prägnant die Irrtümer Cassians.¹⁴⁹ Der zweite Teil der Responsiones ad cap. Gall. entspricht dieser Praxis.

Da auch bei der Auslegung, die Cappuyns dem Prosper angedeihen läßt, ein widerstrebender Rest von Material übrig bleibt, sieht sich dieser Gelehrte (und die, welche ihm folgen, wie De Letter) zu dem Urteil veranlaßt, daß Prosper unausgeglichene Widersprüche in sich trage und die Folgen seiner Zugeständnisse nicht erkannt habe.¹⁵⁰ Aber sollte der Prosper, welcher den inneren Widerspruch der Vermittlungstheologie Cassians klar erkennt,¹⁵¹ welcher in seinem Brief an Augustin deutlich sieht, daß die Begründung des Erwählungsratschlusses Gottes auf das menschliche Verhalten die Gnade zunichte macht, es nicht gemerkt haben, wenn er sich selbst auf diesen Weg begibt? Oder spiegelt sich im Schwanken der Gestalt Prosper's das Schwankende der Hypothesen?

Wir müssen deshalb die für die Entwicklung Prosper's vorgebrachten Argumente noch einmal ins Auge fassen und haben demgemäß das Zurücktretten der Prädestination, die reprobatio post praevisa demerita und das Problem des allgemeinen Heilswillens Gottes zu behandeln.

¹⁴⁸ de Plinval aaO. S. 352 A. 56.

¹⁴⁹ C. Coll. c. 19. 20 PL 51, 265–270.

¹⁵⁰ Cappuyns op. III s. 326.

¹⁵¹ C. Coll. 17, 1 col. 261 B.

2. Das Zurücktreten der Prädestination

a) Da Pelland diese Frage ausführlich besprochen hat, sei, um Wiederholungen zu vermeiden, auf die von ihm gesammelten Prädestinationsstellen aus den Respons. ad cap. Gall.,¹⁵² den Resp. ad cap. Vinc.¹⁵³ verwiesen. Aus dem Schweigen über die Prädestination in C. Collat. ist nichts zu schließen, da sie sachlich in den Sentenzen und in De vocatione wieder auftaucht.¹⁵⁴

Das scheinbare Zurücktreten der Prädestination bei Prosper ist eine bloße Sprachregelung mit Rücksicht auf die Gegner. Auch andere, entschiedene Anhänger Augustins können den Terminus Prädestination vermeiden. Bischof Evodius erwähnt das Wort überhaupt nicht in seinem Schreiben an die Mönche von Hadrumetum, die sich über Augustins Prädestinationslehre erregt hatten.¹⁵⁵ Er spricht lieber von der dispensatio.¹⁵⁶ Der Gebrauch der Begriffe *ordo*¹⁵⁷ und *veritas*¹⁵⁸ für den Prädestinationsratschluß erinnert an die philosophischen Anfänge Augustins, mit denen Evodius ja verbunden war. Im Brief des Priesters Januarius an dieselben Mönche kommt *praedestinare* nur in einem Bibelzitat (Rm. 8, 30-31) vor, obwohl wir hier ein Dokument des strengsten Augustinismus vor uns haben.¹⁵⁹ Augustin selbst ist gelegentlich bereit, auf den Terminus *praedestinatio* zu verzichten und statt dessen *praescientia* zu sagen.¹⁶⁰ Gerade die als schroff verschriene Spätschrift *De dono perseverantiae* bietet mit ihren Vorschlägen, wie über die Prädestination zu reden sei,¹⁶¹ den Ansatzpunkt für Prosper's Milderungen im Ausdruck. Die Prädestinationspredigt ist für Augustin die Predigt von der Gabe und der Gnade Gottes.¹⁶² Das hat Prosper übernommen. Wenn er mehr von der Gnade als von der Prädestination spricht, so liegt keine Ablösung der Gnade von der Prädestination vor, sondern Prosper kann so reden, weil ihm von Augustin her die Prädestination ein Ausdruck der Gnade und die Gnade eine Wirkung

¹⁵² Pelland S. 85: PL 51, 157 C; 169 A; 170 A; 170 B; 172 A; 174 B.

¹⁵³ Pelland S. 92-93: PL 51, 182 C; 184 A. Dazu wären noch zu nennen: PL 51, 183 C; 183 D; 184 D.

¹⁵⁴ sent. 157; 205; 309; 318.

¹⁵⁵ veröffentlicht von G. Morin, RBén. 18, 1901, S. 253-256. Der Text in RBén. 13, 1896, S. 481-486 ist dadurch überholt.

¹⁵⁶ S. 255 (Morin).

¹⁵⁷ *Omnia enim quae hic fieri videntur, occultissimo Dei ordine perveniunt: cuius iudicium occultum esse potest, iniustum esse non potest.* ibid. S. 255.

¹⁵⁸ *Erbauung und Verstockung geschehen aeterna sua . . . aequissima veritate* ibid. S. 255-256.

¹⁵⁹ veröffentlicht RBén. 18, 1901, S. 244-253, das Zitat S. 250.

¹⁶⁰ *eadem sententia eisdem pene verbis etiam de praescientia Dei, quam certe negare non possunt, pronuntiari potest. De dono pers. 22, 61 PL 45, 1030.* ibid. 18, 47 col. 1022; 19, 48 col. 1023.

¹⁶¹ *non tamen isto modo dicenda sunt. De dono pers. 22, 58 PL 45, 1029; durius dicitur quam dici potest* ibid. 22, 60 col. 1029; 22, 63 col. 1031.

¹⁶² *praedestinatio praedicanda est, ut possit vera Dei gratia, hoc est quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi.* De dono pers. 21, 54 PL 45, 1027; ibid. 17, 43 col. 1020; die Verstockung erscheint als *documentum gratiae* für die Begnadeten, denn sie macht die Größe der Erbarmung sichtbar, C. d. ep. Pel. 2, 7 PL 44, 581-582.

der Prädestination ist. Weil die Prädestination Gnade ist, kann Gnade gesagt und Prädestination mitgemeint werden.¹⁶³

b) Der Zurückhaltung gegenüber den „tieferen“ Fragen¹⁶⁴ in den Capitula Ps. Coelestini: *Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audeamus contemnere, ita non necesse habemus astruere*¹⁶⁵ kommt nicht die Bedeutung zu, welche Cappuyns ihr zuschreibt,¹⁶⁶ denn diese Fragen sollen nicht verachtet werden. Die Worte richten sich in keiner Weise gegen Augustin,¹⁶⁷ qui haereticis restiterunt kann ebenso auch Cassian mitmeinen. Denn an anderen Stellen, wo Prosper obscuras quaestiones ablehnt, zielt er damit gegen den Rationalismus der Massilienses, die das unbegreifliche Geheimnis begreiflich machen wollen.¹⁶⁸

c) Ist nun die mildere Redeweise, welche Augustin gestattet und die Prosper übt, bloße Anpassung an die Gegner und die Schwachen? Dann stünde auf der einen Seite der Seelsorger Augustin, in dem die Liebe noch nicht erloschen ist, und der in seiner weitherzigen Praxis die Konsequenzen seiner Prädestinationslehre nicht zur Geltung kommen läßt, und auf der anderen Seite der starre Prädestinationstheoretiker, der von den strengsten Aussagen des Paulus in unerbittlicher Logik zu den unbarmherzigsten Ergebnissen kommt.¹⁶⁹ Oder hat die Milde, welche Augustin in der Praxis zeigen kann,¹⁷⁰ ihre tieferen Gründe in seiner Prädestinations- und Gnadenlehre selbst? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir einigen Aspekten der augustinischen Prädestinationslehre nachgehen.

¹⁶³ Verneinung der Prädestination ist Verneinung der Gnade: ep. ad Rufin. 11 PL 51, 84 A; der Prädestinationsratschluß Gottes ist ein Gnadenratschluß, Resp. ad cap. Gall. 1, col. 157 C; die Prädestination zielt immer auf etwas Gutes ab: *Atque ita ad praedestinationem ejus nihil aliud referri potest, nisi quod aut ad debitam justitiae retributionem, aut ad indebitam pertinet gratiae largitatem.* Resp. ad cap. Vincent. 11 col. 183 C; die vasa electionis werden mit Gnade erfüllt, sent. 205. Zur gratia als praedestinationis effectus s. Augustin, De praed. s. 10, 19 PL 44, 975.

¹⁶⁴ die Prädestination ist gemeint. Pellands komplizierter Versuch, die Frage nach dem Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder darunter zu verstehen (S. 129–131; 137–138) überzeugt nicht.

¹⁶⁵ c. 10 PL 51, 211–212.

¹⁶⁶ op. III S. 328: *Aveu considérable et qui constitue un progrès essentiel dans l'évolution de Prosper* – auf S. 329 dann wieder abgeschwächt.

¹⁶⁷ So schon Arnold, Caesarius v. Arelate, 1894, S. 339 A. 1107.

¹⁶⁸ *Causas vero operum et judiciorum Dei, qui ex toto ad humanas voluntates et actiones refert, quas tamen in parvulorum adoptione aut abdicatione non invenit, et dispensationes Dei ex liberi arbitrii vult mutabilitate variari profitetur sibi scrutabilia judicia Dei et vestigabiles vias ejus (Rm 11, 33): et quod doctor gentium Paulus non audebat attingere, hic se existimat reseratum posse vulgare...* Remota ergo obscurarum turbine quaestionum, ad revelatae nos gratiae latitudinem conferamus. Resp. ad cap. Gall. 8, 162 C–163 A.

¹⁶⁹ Dies ist etwa das Bild, das de Plinval aaO. S. 350 zeichnet. Vgl. denselben: *Pour connaître la pensée de S. Augustin*, Paris 1954, S. 212. Ähnlich Burnaby, *Amor Dei*, London 1947, S. 231 – was Augustin nach seinem 70. Jahre schrieb, ist das Werk eines Mannes, dessen Liebe erkaltet ist.

¹⁷⁰ O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, München 1892, S. 27: Für Augustin waren in der Theorie nur wenige, in der Praxis alle prädestiniert.

Prosper spricht gelegentlich von den verborgenen *causae* des Handelns Gottes, die Gott in sich zurückbehalten hat, und durch die der auch von Gott gewollte Ablauf des Geschehens in andere Bahnen gelenkt wird, von Fällen *ubi fieri Deus noluerit, quod homines facere Deo volente voluerunt*.¹⁷¹ Hier steht eine augustinische Spekulation im Hintergrund. Es gibt eine Kausalität des möglichen Geschehens und eine in Gott verborgene Kausalität des unabänderlich Festgelegten. Als Beispiel bringt Augustin das Gebet des Hiskia (Jes. 38, 1–8), dem fünfzehn Jahre Lebenszeit zugelegt wurden. Nach der einen Kausalität, der unteren, mußte Hiskia sterben, nach den entscheidenden *causae* aber, die Gott sich in seinem Willen und seiner Präsenz vorbehalten hat, mußte er noch fünfzehn Jahre leben.¹⁷² Die untere Kausalität besteht darin, daß Gott den geschaffenen Dingen die Ursachen des Hervorzubringenden eingesenkt hat.¹⁷³ Im Menschen ist etwa die natürliche Abfolge der Lebensalter angelegt. Aber in den geschaffenen Dingen findet sich darüber hinaus eine Entsprechung zu der doppelten Kausalität. Gott hat seiner Kreatur einerseits die Möglichkeit verliehen, daß, was die untere Kausalität hervorruft, aus ihr werden kann. Diese Möglichkeit: Keimen des Grases, Sprachvermögen des Menschen usw., ist ihr *motus naturalis*, ihre *ratio seminalis*. Und andererseits hat er sie so geschaffen, daß auch die Wirkungen der verborgenen Kausalität aus ihr hervorgebracht werden können. Diese wird damit über bloße Willkür und Durchkreuzung der Natur erhoben. Solche Wirkungen sind: Blühen eines vertrockneten Stabes, Reden der Eselin. Zum Begriff der Natur gehört, daß ihre Eigengesetzlichkeit die ständige Unterworfenheit unter einen mächtigeren Willen umschließt.¹⁷⁴ Zu den verborgenen *causae* rechnet auch die Gnade.¹⁷⁵ Die Betrachtung des verborgenen Gnadenhandelns Gottes führt also zur Aufdeckung eines Zusammenhangs zwischen der Gnadentheologie Augustins und seiner Schöpfungstheologie.

Vom Determinationsproblem her hat man natürlich längst die Parallele zwischen der göttlichen Vorsehung und der Prädestination gezogen.¹⁷⁶ G. Nygren hat das Verdienst, die Lehre von der Gnade ausführlicher als Glied der augustinischen Schöpfungstheologie dargestellt zu haben. Er betrachtet sie

¹⁷¹ Die Apostel dürfen nicht in Bithynien missionieren (Apg. 16, 6 u. 7, C. Coll. 12, 3 col. 245); es gibt unerkennbare *causae* dafür, daß manche nicht gerettet werden, die gegebenenfalls den Willen zur Rettung haben würden. Resp. ad cap. Vinc. 2 col. 179 A–B.

¹⁷² De gen. ad litt. 6, 17 CSEL 28, S. 191, 19–192, 4.

¹⁷³ *rebus factis rerum faciendarum causas inserebat*... De gen. ad litt. 6, 8 S. 180, 4–5.

¹⁷⁴ *super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri uel ab ipso possit. neque enim potentia temeraria, sed sapientiae uirtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit.* De gen. ad litt. 9, 17 CSEL 28, S. 291, 20–26.

¹⁷⁵ *Habet ergo deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere prouidentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut uoluerit, quas, ut uoluit, condidit. ibi est et gratia, per quam salui fiunt peccatores.* ibid. 9, 18, S. 292, 15–20.

¹⁷⁶ vgl. de Plinval, *Pour connaître la pensée de S. Augustin*, Paris 1954, S. 207–208.

ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Vorsehung, die auf die Natur und auf den Willen wirkt.¹⁷⁷

Der Grund für die Berührungen zwischen Gnadenlehre und Schöpfungslehre liegt aber noch tiefer, nämlich in der Ontologie Augustins. Das Sein des geschöpflichen Menschen und das Sein der Begnadung, Geschaffen-Sein und Begnadet-Sein lassen sich auf denselben Seinsbegriff zurückführen. Das außer-göttliche Sein ist für Augustin gleichzeitig Sein von Gott her und zu Gott hin. Es ist von Gott her als Geschaffenes¹⁷⁸ und Sein zu Gott als Geformtes.¹⁷⁹ Das *formari* vollzieht sich in der Hinkehr zu Gott (*conversio*), die ein ständiger Vorgang ist; sowie die Kreatur aufhört, sich zu Gott hinzukehren, sinkt sie in Richtung auf das Ungeformte und das Nichtsein ab.¹⁸⁰ Statt von *conversio* spricht Augustin auch vom Zurückbiegen (*retorquere*) des Geschaffenen durch Gott zu Gott hin, welches das Sein des Geschaffenen bewahrt. Dabei ist auch die unvernünftige Kreatur erfaßt, die nicht willentlich handeln kann.¹⁸² Ja, Gott wirkt unaufhörlich in allem Geschaffenen, um es zu erhalten, die Naturen würden sofort aufhören zu sein, wenn er ihnen sein Wirken auch nur einen Augenblick entzöge.¹⁸³ So hat auch der Mensch sein Sein nur in der *conversio* zu Gott, im ständigen Empfangen von Gott. Dieser ontologische Grundsatz gilt für sein physisches wie für sein geistig-geistliches Sein und hier wurzelt die – schon in *De vera religione* sich ankündigende¹⁸⁴ – Verwandtschaft zwischen der Schöpfungs- und der Gnadenlehre Augustins: (*homo mutabilis*) nisi ad incommutabile bonum, quod deus est, conversus substituit, formari, ut iustus beatusque sit, non potest. ac per hoc deus idem, qui creat hominem, ut homo sit, ipse operatur hominem atque custodit, ut etiam bonus beatusque sit.¹⁸⁵ Über die Ontologie dringt dann der philosophische Gehalt der platonischen Ideenlehre (*causae aeternae*, *immobilis veritas*) in die Gnadenlehre ein.

¹⁷⁷ G. Nygren, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, Göttingen 1956, S. 214 f.; 228 ff.

¹⁷⁸ Ita omne quod est, in quantum est, et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet. *De ver. rel.* 18, 36 PL 34, 137.

¹⁷⁹ Si enim omnia, quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta substistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et *agantur*, ipsa est eorum providentia. Non enim ista essent si illa non esset. *De lib. arb.* 2, 17, 45 CSEL 74, S. 80, 22–26.

¹⁸⁰ ... formam uerbi (des Logos) ... non imitatur imperfectio (des Geschaffenen), cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum, sed tunc imitatur uerbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conuersione ad id, quod uere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura. *De gen. ad litt.* 1, 4 CSEL 28, S. 7, 20–8, 1.

¹⁸¹ entfällt.

¹⁸² et ideo, dum ipse (Gott) manet in se, quidquid ex illo est retorquet ad se, ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum, quo non sit, quod ipse est, in illo autem quietis locum, quo seruet, quod ipsa est. *De gen. ad litt.* 4, 18, S. 117, 13–16.

¹⁸³ *De gen. ad litt.* 4, 12, S. 109, 23–110, 2.

¹⁸⁴ *De ver. rel.* 18, 36 PL 34, 137.

¹⁸⁵ *De gen. ad litt.* 8, 10 S. 247, 20–24.

Eine ganze Reihe von Zügen der Gnadenlehre Augustins läßt sich von hier aus verstehen. Die Rechtfertigung vollzieht sich als *formari* in der *conversio*¹⁸⁶ und ist demgemäß kein abgeschlossenes Resultat, das bleibt, sondern ein Geschehen, das sich beständig vollzieht.¹⁸⁷ Prosper hat das in einer Sentenz festgehalten (*sent.* 287).

Auch zu der bekannten Lehre von den Tugenden der Heiden zeigen sich Verbindungen. Augustin, der sich bei der Polemik gegen Julian genötigt sieht, philosophische Jugenderinnerungen wieder heraufzuholen, bezeichnet es als platonische Anschauung, daß wahre Tugenden nur die seien, quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae.¹⁸⁸ In der Abwendung von Gott, bei den Heiden, kann es also keine Tugend und Gerechtigkeit geben.¹⁸⁹

Obwohl das Sein der Dinge durch das Wirken Gottes konstituiert wird,¹⁹⁰ haben sie doch ihr eignes Tun. Die Vorgänge erschöpfen sich nicht im Innergöttlichen, es besteht außer dem Handeln Gottes auch noch ein Vorgang auf der geschöpflichen Seite, weil Gott gewollt hat, daß eine Schöpfung sei: sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat, quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse.¹⁹¹ Dem entspricht in der Gnadenlehre die Beteiligung des Geschöpflichen am Heilsvorgang: quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.¹⁹² Dabei ist zunächst an den Instrumentalcharakter des Irdischen zu denken. Gott hat Predigt, Wunderzeichen, Ermahnung, Taufe vorgesehen, um seinen Heilsratschluß an den Erwählten zur Durchführung zu bringen,¹⁹³ freilich ohne sich absolut an diese Mittel zu binden.¹⁹⁴ Gott handelt nicht ohne den Willen und das Tun der Menschen, sondern durch

¹⁸⁶ enarr. ps. 98 n. 7 PL 37, 1263.

¹⁸⁷ Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tamquam ex se ipso, sed tota eius actio bona est ad eum converti, a quo factus est, et ab eo justus, pius sapiens beatusque *semper fieri*, non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire. De gen. ad litt. 8, 12, S. 249, 10–14; *ibid.* S. 249, 23–250, 6.

¹⁸⁸ C. Jul. 4, 3, 17 PL 44, 746.

¹⁸⁹ Prosper lehrt De ingr. v. 407–409, daß die Tugenden der Heiden Sünde sind. Pelland (S. 51–52) sucht das vergeblich abzuschwächen, weil diese Lehre in der Person des Bajus verurteilt wurde. Vgl. C. Coll. 13, 5 col. 250 A; 13, 3 col. 248 B–C.

¹⁹⁰ De gen. ad litt. 8, 25, S. 263, 19–21.

¹⁹¹ De civ. 7, 30 PL 41, 220.

¹⁹² De pecc. mer. et rem. 2, 5, 6 PL 44, 154–155.

¹⁹³ profecto beneficia sua (Predigt und Ermahnung), quibus nos dignatur liberare, praescivit. De dono pers. 14, 35 PL 45, 1014; den Tyriern und Sidoniern, denen nicht gegeben war ut crederent ist auch verweigert worden unde crederent (Wunderzeichen) *ibid.*; quomodo enim audient (die Prädestinierten) sine praedicante? De dono pers. 14, 36 PL 45, 1015; fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris *orationibus* concedantur. *ibid.* 22, 60 col. 1029; Taufe: De pecc. mer. et rem. 1, 18, 23 PL 44, 122.

¹⁹⁴ Manche Gaben verleiht Gott ohne Gebet, wie das initium fidei, manche nur auf Gebet hin, wie die Beharrlichkeit bis ans Ende. De dono pers. 16, 39 PL 45, 1017. Insofern bestehen die Ausführungen H. Reuters, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 47 ff. zu Recht.

ihren Willen.¹⁹⁵ Das *initium fidei* entspricht in etwa dem göttlichen Schöpfungsakt, das tätige Glaubensleben den *motus naturales* der Kreatur, die auf das unaufhörliche Wirken Gottes zurückgehen.¹⁹⁶

Bei der Beteiligung des Menschen am göttlichen Handeln entsteht zuweilen ein synergistischer Schein: Gott wirkt in uns den Willen zum Glauben, die Zustimmung oder Ablehnung ist Sache des eignen Willens, der aus dem schöpfungsmäßig gegebenen *liberum arbitrium* kommt.¹⁹⁷ Aber dann wird doch deutlich gesagt, daß die Zustimmung erfolgt, weil dem Betreffenden aus unerforschlichem Ratschluß so zugeredet wird, daß er überzeugt wird, während einem anderen das nicht widerfährt.¹⁹⁸ Augustin hat später, ohne daß eine eigentliche Fortentwicklung seiner Anschauungen vorliegt, den Sachverhalt treffender ausgedrückt. Glauben und Gutes Wirken ist zugleich Gottes Tun und unser Tun: *utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis.*¹⁹⁹

Damit offenbart sich eine eigentümliche Dialektik des menschlichen Handelns im Bereich der Glaubensdinge. Wir wollen, aber Gott wirkt in uns das Wollen, wir tun (das Gute) aber Gott wirkt in uns das Tun. Gottes Handeln ist unser Handeln, und umgekehrt kann unser Handeln mit Recht als Gottes Handeln bezeichnet werden.²⁰⁰

Daraus ergibt sich, daß das menschliche Verhalten einer doppelten Deutung fähig ist. Es liegt vor Wollen, Laufen, Rufen, Schreien zu Gott. Die eine Deutung sagt: *hominis est.* Augustin sagt: *Dei est.* In unserm zaghaften Tun, an dem wir selbst verzweifeln, dürfen wir Gott am Werk sehen. Zuweilen können wir kaum beten. *Si vel hoc dolemus, jam oramus. Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere et quaerere et pulsare ille concedit, qui ut haec faciamus, jubet?*²⁰¹ So verschwindet die Prädestinationsanfechtung. Das Gebet gewinnt den Sinn eines tröstlichen Gnadenzeichens.²⁰² Augustin sagt sogar: Esau wollte nicht und lief nicht, aber wenn er gewollt hätte und gelaufen wäre, hätte er mit Gottes Hilfe das Ziel erreicht. Freilich betrachtet er hier Esaus Handeln *sub specie aeternitatis* und fügt deshalb hinzu, daß Esau nicht wollte, weil er verworfen war.²⁰³ Aber in diesem Leben unter uns Menschen ist eine solche Betrachtung nicht möglich, da wir nicht wissen, wer prädesti-

¹⁹⁵ *Qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates . . . De corrept. et gr.* 14, 45 PL 44, 943.

¹⁹⁶ Vgl. *De gen. ad litt.* 4, 12, S. 109, 23–110, 2 mit dem *naturaliter facere* infolge der Gnade *De spir. et litt.* 27, 47 PL 44, 229.

¹⁹⁷ *De spir. et litt.* 34, 60 PL 44, 240.

¹⁹⁸ *ibid.* col. 241.

¹⁹⁹ *De praed.* s. 3, 7 PL 44, 965. Näheres bei Burnaby, *Amor Dei*, London 1947, S. 229–230.

²⁰⁰ *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle . . . De dono pers.* 13, 33 PL 45, 1013; . . . *recte dicitur deus facere, quidquid ipso in nobis operante fecerimus, De gen. ad litt.* 4, 8 CSEL 28, S. 104, 21–22; *perfecto ut agant quod bonum est, ab illo aguntur qui bonus est, De gr. Christi et pecc. orig.* 1, 25, 26 PL 44, 373.

²⁰¹ *De div. qu. ad Simpl.* I qu. 2, 20 PL 40, 127.

²⁰² *De dono pers.* 23, 64 PL 45, 1032.

²⁰³ *De div. qu. ad Simpl.* I qu. 2, 10 PL 40, 114.

niert ist. Hier muß das Verlangen des Herzens als Gnade gedeutet werden: Schon verzweifelst du und glaubst, du gehörtest nicht zum Herrn – laß deinen Glauben aufwachen, erwecke Christus in deinem Herzen.²⁰⁴

Im Rahmen dieser Dialektik werden die Heilmittel über ihren Instrumentalcharakter hinaus geradezu Chiffren für die Prädestinationsgnade, sie sind Entsprechungen für etwas, das bei Gott geschieht. Besonders deutlich ist das beim Gebet. Das von Gott geschenkte Beharren, der ständige Vorgang der *conversio*, vollzieht sich als Gebet.²⁰⁵ Das Gebet hat nicht den Zweck, den Willen Gottes zu ändern, denn dieser Wille ist unveränderlich, sondern es zeigt an, das das Erbetene Gottes Gabe, Gnade ist.²⁰⁶ Wenn die Kirche für die Ungläubigen und für ihre Feinde betet, so tut sie das, weil der Glaube von Gott gegeben wird, und sie weiß dabei, daß Gott dieses Geschenk von Ewigkeit her in seiner Präsenz und Prädestination schon verliehen hat.²⁰⁷ So ist dieses Kirchengebet ein Hinweis auf den absoluten Geschenkcharakter der Gnade und ein Beweis dafür, daß die Kirche den Glauben an die prädestinarianische Gnade schon immer gehabt hat. Die Schwachen sollen ihren Glauben an diesem feierlichen, liturgischen Kirchengebet ausrichten. Der Grundsatz *lex supplicandi, lex credendi*, der hinter *De dono pers.* 23, 63 steht²⁰⁸ und der bei Prosper wiederkehrt,²⁰⁹ besagt also ursprünglich, daß das liturgische Fürbittgebet der Kirche Ausdruck des Prädestinationsglaubens ist und zu diesem Glauben hinführt.

Wir können nun unsere oben gestellte Frage beantworten. Der von der Ontologie Augustins her mögliche Vergleich seiner Schöpfungs- und Gnadenlehre hat gezeigt, daß die Alleinwirksamkeit Gottes gleichzeitig Wirken des Menschen ist.²¹⁰ Predigt, Gebet, Ermahnung sind nicht bloß eine gespenstische Gebärde, sondern wirklich, weil das Geschöpfliche vom Schöpfer unterschied-

²⁰⁴ enarr. ps. 93 n. 25 PL 37, 1213.

²⁰⁵ Der Herr sagt *propter perseverandum*, "*Oportet semper orare, et non deficere*" (Luk. 18, 1). *Audiunt enim haec et faciunt* (damit beharren sie), *quibus datum est* ... *De dono pers.* 14, 35 PL 45, 1014.

²⁰⁶ *De corrept. et gr.* 3, 5 PL 44, 918–919. Augustin kann freilich auch vom Erfolg des Gebets sprechen: *De gr. et lib. arb.* 4, 9 PL 44, 887.

²⁰⁷ *De gr. et lib. arb.* 11, 29 col. 898; *De praed.* s. 20, 41 col. 990; *Haec igitur quae poscit a Domino et semper ex quo esse coepit poposcit ecclesia, ita Deus vocatis suis daturum se esse praescivit, ut in ipsa praedestinatione jam dederit. De dono pers.* 23, 65 PL 45, 1032.

²⁰⁸ Vgl. auch *C. Jul. op. imp.* 6, 41 PL 45, 1606: Glaube und Tugend sind Geschenke Gottes an die Erwählten. *Daher* betet die Kirche täglich auch für die Ungläubigen.

²⁰⁹ *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, *Cap. Ps. Coel.* 8 PL 51, 209 *C.* Dieses cap. 8 bezieht sich auf *De dono pers.* 23, 63: Bestehen dieses Gebets seit Beginn der Kirche, *perseverantia* als Gnadengeschenk, Bekehrung feindseliger Menschen durch Gott, das Gebet *non perfunctorie* (vgl. *perfunctorias orationes* in der Augustinstelle). Da auch *Cap. Ps. Coel.* 9 (Exorzismuskapitel) Beziehungen zu Augustin hat (s. o. Anm. 127), ist es nicht ohne Reiz, zu bemerken, daß das Kirchlich-Sakramentale, den Augustinismus „römisch Mächtigende“ der *Capitula* von Augustin selbst herkommt.

²¹⁰ Das böse Tun ist natürlich nicht Gottes Tun, aber Gott ordnet es so, daß damit seine Zwecke erfüllt werden.

den ist und doch in sein ewig feststehendes Handeln einbezogen ist. Der Schöpfer wirkt durch sein Geschöpf hindurch: *ut faciamus, facit*.²¹¹ Daher kann Augustin unser Gehorchen, Beten und Flehen doch als ein Zeichen ansehen, daß wir nicht außerhalb der Prädestination stehen: *de ipso autem cursu vestro bono rectoque condiscite vos ad praedestinationem divinae gratiae pertinere*.²¹² Daher kann er „milde“ reden, und die von ihm in *De dono pers.* 22, 57–62 vorgeschlagene Sprachregelung, der Prosper gefolgt ist, hat ihre gute Begründung in seiner Theologie. Der Prädestinationstheologe Augustin und der Seelsorger sind nicht zu trennen.

3. Reprobatio post praevisa demerita

Nach diesen Ausführungen über die Gnadenlehre Augustins ist es nicht mehr nötig, die Behauptung Valentins²¹³ im einzelnen zu widerlegen, bei Prosper sei im Gegensatz zu Augustin eine harmonische Beteiligung des Menschen am göttlichen Handeln festzustellen. Wir wenden uns vielmehr dem stärksten Argument für das Abweichen des Aquitaniers von seinem Meister zu, der Lehre von der Verwerfung aufgrund der Präsenz der menschlichen Sünde und stellen nach Cappuyns²¹⁴ und Pelland²¹⁵ die wichtigsten Texte noch einmal zusammen.

1) *Quod quia Dei praescientiam nec latuit, nec fefellit, sine dubio talem (den von Christus Abgefallenen) numquam elegit, numquam praedestinavit, et peritum numquam ab aeterna perditione discrevit (Resp. ad cap. Gall. 2 col. 158 B).*

2) ... non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt: sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt. (*ibid.* col. 158 C).

3) *Sed horum lapsum Deo ascribere immodicae pravitatis est: quasi ideo ruinae ipsorum impulsor atque auctor sit, quia illos ruituros propria ipsorum voluntate praescivit, et ob hoc a filiis perditionis nulla praedestinatione discrevit (ibid. col. 161 C).*

4) *Vires itaque obedientiae non ideo cuiquam subtrahit, quia eum non praedestinavit; sed ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit. (ibid. 167 B-C).*

5) *Hi autem de quibus dicitur: „Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis; si enim fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum“ (1 Joh. 2, 19); voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati. Essent autem praedestinati, si essent reversuri, et in sanctitate ac veritate mansuri. Ac per hoc praedestinatio Dei, multis est causa standi, nemini est causa labendi (Resp. ad cap. Vinc. 184 A).*

Jacquin urteilt über diese Aussagen Prosper's: *Et par là, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, il trahit la pensée du maître*.²¹⁶ Diese Ansicht ist herrschend

²¹¹ ep. 194, 16 CSEL 57, S. 189, 4.

²¹² *De dono pers.* 22, 59 PL 45, 1029.

²¹³ S. 394–398, z. T. wiederholt bei de Plinval S. 349.

²¹⁴ Cappuyns op. III S. 324–325.

²¹⁵ Pelland S. 87, 93.

²¹⁶ aaO. S. 287.

geblieben. Nur Pelland, der diese Sätze, so verstanden, als einen Fremdkörper bei Prosper empfindet, versucht den Nachweis, daß keine Entfernung von Augustin vorliege. Das *quia* in den oben zitierten Stellen gebe nicht den Grund an, der Gott bei seinem Handeln leitet, sondern den Grund, welchen wir uns zurechtlegen wenn wir den Abfall mancher Christen beobachten: sie fallen ab, also sind sie nicht prädestiniert. Gott sah voraus, daß sie nicht im Guten beharren würden und zwar sah er es in seinem Nicht-Prädestinieren voraus. Es liegt also eine Motivierung des göttlichen Handelns durch das menschliche Denken vor.²¹⁷ In der Tat gibt es ähnliche Gedankengänge bei Prosper.²¹⁸ Sehen wir uns die obigen Stellen daraufhin an, so läßt sich Nr. 5 am ehesten in Pellands Sinn auffassen.²¹⁹ Bei den übrigen Texten halte ich Pellands Deutung nicht für möglich. Prosper hätte sich dann so ausgedrückt, daß man ihn mit Sicherheit mißverstehen muß.

Für das Verständnis ist davon auszugehen, daß in unseren Texten die Präsenz sich auf das menschliche Handeln bezieht (Gott sieht die Sünden der Menschen voraus), die Nicht-Prädestination aber auf das göttliche Tun. Prosper betont nun in der gleichen Schrift, aus der die Texte Nr. 1–4 stammen, mit allem Nachdruck, daß Gottes Handeln, seine *dispositiones*, in keiner Weise durch die Wandelbarkeit des menschlichen Willens beeinflusst werden. Er leugnet zwar nicht, daß Gott das menschliche Wollen und Tun auch in Betracht zieht, lehnt es aber heftig ab, daß dies in allen Fällen geschehe. Der Ort, wo nun Gott sein Tun und das Tun der Menschen in Beziehung zueinander setzt, ist das *judicium*.²²⁰ Ein *judicium* kann aber nur auf Grund eines Delikts gefällt werden. Unsere Stellen besagen, daß die Nicht-Prädestination ein *judicium Dei* ist, und Prosper hat das ja auch unzählige Male so ausgesprochen.²²¹ Die Texte Nr. 1–5 richten sich alle gegen den Vorwurf, die Prädestination zwingt zum Sündigen, und sie wollen den Gegnern klarmachen, daß niemand unverdient verloren geht – eben weil die Verwerfung ein Gericht über die Sünde (sei es die einzelne Tatsünde oder die Erbsünde) ist. Das Gericht erscheint unter dem Aspekt der Prädestination,²²² weil Gott nicht in

²¹⁷ Pelland S. 88–91.

²¹⁸ Resp. ad cap. Gall. 7, 161 C–162 A, zitiert bei Pelland.

²¹⁹ Nr. 5: *Essent autem praedestinati, si essent reversuri*, heißt ganz deutlich: Es würde sich um Prädestinierte handeln, wenn der Fall der Umkehr einträte. Vgl. Augustin, *De corrept. et gr.* 9, 22 PL 44, 929: *tunc vere sunt quod appellantur, si manserint in eo propter quod sic appellantur*. Valentin (S. 398) sieht in Text Nr. 5 die *praedestinatio post praevisa merita*: de même qu'il (Prosper) rattache la réprobation à la prévision des fautes, de même il rattache à la prévision des mérites la prédestination. Diese Deutung ist so naiv, daß sie schon ans Abenteuerliche grenzt.

²²⁰ *Causas vero operum et iudiciorum Dei, qui ex toto ad humanas voluntates et actiones refert, quas tamen in parvulorum adoptione aut abdicatione non invenit, et dispensationes Dei ex liberi arbitrii vult mutabilitate variari, profitetur sibi scrutabilia iudicia Dei*... Resp. ad cap. Gall. 8, 162 C–163 A.

²²¹ Resp. ad exc. Genuens. 8, 197 C; Resp. ad cap. Vinc. 11, 183 C.

²²² *praedestinavit iudicium suum*, Resp. ad cap. Vinc. 10, 183 A.

unserer Zeit lebt, das Erste und das Letzte, Vergangenheit und Zukunft sind bei ihm „zugleich“.²²³

Diese Lehre scheint mit Augustin in Widerspruch zu stehen, der an bedeutender Stelle den Gedanken ablehnt, daß Esau verworfen wurde, weil Gott seinen künftigen bösen Willen vorausgesehen habe.²²⁴ Augustin will hier, wo er um die neue Erkenntnis von der Gnade ringt, die Souveränität des göttlichen Willens betonen und die unerwünschte Konsequenz abwehren, daß bei Jakobs Erwählung seine künftigen Verdienste eine Rolle gespielt hätten. Aber der Gedanke, daß die Nicht-Erwählung ein *judicium* ist, findet sich daneben auch schon.²²⁵ Augustin hat ihn im Lauf der Jahre reicher entfaltet, es vollzieht sich eine Verschmelzung des Prädestinations- und des Gerichtsgedankens. Die Nicht-Erwählung ist ein *reddere malum*, eine Vergeltung der Sünde, die mit Adam in die Welt kam.²²⁶ Der Bischof gibt schließlich in der ep. 194 eine Begründung für Esaus Verwerfung: *et quid oderat in Esau, antequam natus fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum?*²²⁷ Daß Gott tut, was Er will, bleibt bestehen, es ist unergründlich warum er in der gleichen *massa damnationis* bei den einen *misericordia* und bei den anderen *judicium* anwendet. Aber das *judicium* setzt die Berücksichtigung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen voraus, keiner wird verurteilt, der nicht gesündigt hat,²²⁸ der Verstockung gehen *mala merita* voraus.²²⁹ Von der Betrachtung der Nicht-Prädestination als *judicium*²³⁰ aus kommt Augustin zu Formulierungen, die denen Prosperi ganz ähnlich sind. Keiner suchte Gott in eo *genere hominum quod praedestinatum est ad interitum*. *Super hos enim respexit Dei praescientia, protulitque sententiam*.²³¹

Eine Stütze für unsere Darlegungen bedeutet es, daß Fulgentius von Ruspe, dem man keine „Erweichungstendenz“ vorwerfen kann, Augustin genau so verstanden hat, wie Prosper: *Ostensurus ita Deus, quid reddendum praesci-*

²²³ Augustin erwägt darum, ob es nicht besser sei, statt von *praescientia* einfach von *scientia* bei Gott zu reden, weil es für ihn keine „Zukunft“ gibt. *De div. qu. ad Simpl. I qu. 2, 2 PL 40, 138–139*. Prosper hat sich für die Zeitspekulation Augustins interessiert, s. o. Abschnitt I, 2.

²²⁴ *Cur enim est improbatus Esau nondum natus, qui nec credere poterat vocanti, nec contemnere vocationem, nec boni vel mali aliquid operari? Si praescientia Dei futurae malae voluntatis ejus, cur non et Jacob praescientia Dei approbatus est futurae bonae voluntatis ejus? De div. qu. ad Simpl. I qu. 2, 11 PL 40, 117.*

²²⁵ *ibid.* 2, 16 col. 121: *Eorum autem non misereretur, quibus misericordiam non esse praebendam, aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat.*

²²⁶ *C. d. ep. Pel. 2, 7, 13 PL 44, 580.*

²²⁷ *ep. 194, 34 CSEL 57, S. 203, 19–21.*

²²⁸ *ep. 194, 27, S. 197, 8–9.*

²²⁹ *De grat. et lib. arb. 21, 43 PL 44, 909.*

²³⁰ vgl. noch *De dono pers. 8, 16 PL 45, 1002*: Warum werden nicht alle begnadigt? *Et hic respondeo, Quoniam Deus iudex est...*

²³¹ *De perf. just. hom. 13, 31 PL 44, 308*. Vgl. *De corrept. et gr. 9, 22 PL 44, 929*: Die nicht beharren, heißen bei Gott nicht Söhne, *apud eum enim hoc non sunt, cui notum est quod futuri sunt*. *Ibid. 9, 20 col. 928*: *quoniam victuri sunt impie... non eos dicit filios Dei praescientia Dei*. *Enchir. 104, 28 PL 40, 281*: Präsenz und Adam. *Enarr. ps. 70 serm. 2, 6 PL 36, 846*: *Novit ergo Deus quod creat, et quale sit per ejus bonitatem, et quale futurum sit per propriam voluntatem, novit Deus et ordinavit omnia.*

verit et quid donandum, praedestinavit illos ad supplicium, quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros.²³²

Die Lehre Prosper's von der reprobatio post praevisa demerita – die zudem noch im Rahmen seiner ganzen Gnadenlehre gesehen werden muß – ist durchaus augustinisch.

4. Der allgemeine Heilswille Gottes nach De vocatione omnium gentium.²³³

In De vocatione²³⁴ steht neben der Behauptung des allgemeinen Heilswillens Gottes nach 1 Tim. 2, 4 unmittelbar die augustinische Prädestinationslehre ohne sachliche Abstriche, obwohl der Terminus Prädestination im Hinblick auf das mit den Gegnern gesuchte Gespräch vermieden wird.²³⁵ Das Urteil, auch Pellands,²³⁶ geht allgemein dahin, daß Prosper eine konsequente Lösung dieses Gegensatzes nicht gelungen sei. De Letter meint sogar, Prosper nehme Gedanken Augustins und der Semipelagianer auf, ohne die Widersprüche ausgleichen zu können.²³⁷ Wir befragen den Autor von De vocatione selbst.

Prosper will in dem Streit mit seinen gallischen Gegnern, der sich auf die Frage zugespitzt hat: Wie kommt es, daß nach Gottes Willen alle Menschen selig werden sollen (1 Tim. 2, 4), tatsächlich aber nicht alle gerettet werden? ein lösendes und versöhnendes Wort sagen. Die Gegner suchen die Lösung des Problems im menschlichen Willen, der die Freiheit der Entscheidung für oder wider die Gnade hat. Prosper führt das Heil allein auf Gottes Gabe zurück und erweckt damit zwei Einwände: die Freiheit des Willens werde zerstört, und Gottes Heilswille für alle in Frage gestellt. So werden in der Schrift zwei Themen behandelt, das Verhältnis zwischen Gnade und menschlichem

²³² Ad Mon. 1, 24. Fulgentius kennt Prosper.: *ibid.* 1, 30; 2, 1.

²³³ Daß Prosper in den Responsiones ad cap. Gall. und ad cap. Vinc (bes. Resp. ad cap. Vinc. 2 col. 179 A–B den Partikularismus Augustins lehrt, hat Pelland noch einmal mit aller Deutlichkeit gezeigt, *aaO.*, S. 75–83, 95–99.

²³⁴ Zur Verfasserfrage s. o. Anm. 129.

²³⁵ praedestinare kommt nur De voc. 2, 33 col. 718 B–C in dem Zitat Eph. 1, 3 ff. vor. Wir haben oben gesehen, daß das kein Abrücken von Augustin bedeutet. Für die in De voc. gebrauchten äquivalenten Begriffe s. Pelland S. 156 A. 1. Eine kurze Zusammenfassung der Erwählungslehre von De voc. bei De Letter S. 217–218. A. 316. Auf die Frage, ob ein Unterschied zu Augustins Erwählungslehre vorliegt, antwortet De Letter *ibid.*: In St. Prosper's theory of election there is one element of difference: election is mainly considered as God's infallible prescience. Yet the other aspect, regarding the will, is not excluded, as appears from the much used terms, praescitum et praedestinatum. Hier hebt der zweite Satz den ersten auf. Richtiger urteilt Wörter, Zur DG des Semipel. S. 43: „Der Verfasser ist entschiedener Anhänger Augustins und trägt dessen Gnadenlehre vor, die konsequent auf die particulare Prädestination treibt.“ Vgl. De voc. 2, 36 col. 721 B–722 A: electionis propositum, praefinitio huius electionis und besonders 2, 33 col. 718 A–719 A, wo der stabilis intuitus Gottes, der auch die Nichtgeborenen schon ersehen hat, an die memorialis stabilitas von Augustin De corrept. et gr. 9, 20 PL 44, 928 erinnert.

²³⁶ Pelland S. 170.

²³⁷ De Letter S. 166 A. 56. Vgl. S. 168 A. 67: If we do not demand absolute consistency of system in the De vocatione, as in the whole of St. Prosper's theology, we may frankly admit a veering away from St. Augustine's ideas in the conception of

Willen und das Problem des allgemeinen Heilswillens Gottes, wobei das Prädestinationsproblem verhüllt und doch allbeherrschend im Hintergrund steht.²³⁸

Die erste Frage wird im Sinne Augustins gelöst. Der gute Wille ist das Werk Gottes in uns,²³⁹ der auf sich gestellte Wille des Menschen kann Gottes Gaben nur mißbrauchen, sowohl bei den Heiden,²⁴⁰ als auch beim auserwählten Volk.²⁴¹ Beim Wirken Gottes im menschlichen Willen zeigt sich die augustinische Dialektik: in der Gemeinschaft des Erleuchteten und des Erleuchteten, des Rechtfertigenden und des Gerechtfertigten, des Herren und des Knechts ist jede Handlung beiden zugleich zuzuschreiben.²⁴² So kann der Autor das Gebet als Zeichen der Prädestination deuten.²⁴³ – Die Gnade wird also allein durch Gottes Willen verliehen.²⁴⁴

In seiner Einleitung hat Prosper als methodischen Grundsatz für die Lösung seiner Probleme die Scheidung gefordert zwischen dem, was klar zutage liege und dem, was verborgen sei.²⁴⁵ Diese Unterscheidung ist der Schlüssel zum Verständnis von *De vocatione omnium gentium*. Sie wird vor allem für die Lösung des zweiten Problems (allgemeiner Heilswille) in Anwendung gebracht.

Als klar und deutlich haben in dem Fragenkomplex des göttlichen Heilswillens drei Sätze zu gelten: 1) Gott will daß alle Menschen gerettet werden (auf Grund von 1 Tim. 2, 4) 2) zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Heil kommt niemand durch Verdienst, sondern nur durch Gnade (das ist in Buch I bewiesen) 3) die Tiefe der Gerichte Gottes ist dem menschlichen Verstande unergründlich (das sagt die Erfahrung, denn nicht alle werden selig, und

the universal salvific will. Yet at the same time he tries to hold on to a theory of election that does not go together with his universalism.

²³⁸ De voc. 1, 1 col. 648–649.

²³⁹ De voc. 1, 6 col. 653 A.

²⁴⁰ De voc. 1, 4 col. 650–651.

²⁴¹ De voc. 1, 6 col. 652 B–C.

²⁴² dum per communionem illuminantis et illuminati, justificantis et justificati, regentis et subditi, omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur utriusque est. Quia nec a Deo alienari potest quod dedit, nec ab homine quod accepit. *ibid.* 1, 6 col. 653 A–B. — Die Stelle 2, 28: Qui (deus) ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, ut etiam a perseverantibus illam mutabilitatem quae potest nolle non auferat, sowie col. 711 C und 713 A deutet Pelland S. 176–177 so, daß hier ein gewisser Dissensus des Willens gegenüber der Gnade möglich bleibe. In Wahrheit sagt die Stelle nur, daß auch im Getauften und Begnadeten das Ringen gegen Fleisch und Blut nicht aufhört. Vgl. Augustin, C. d. ep. Pel. 3, 3 PL 44, 590, De pecc. mer. et rem. 1, 39, 70 col. 150; 2, 4, 4 col. 152 usw. De Letter (S. 211 Anm. 232 u. 233) münzt die Bemerkungen Pellands dahin aus, daß Prosper eigentlich (leider nicht deutlich, S. 17–18) die Lehre vertrete, daß die Ablehnung der Gnade durch den Menschen den Grund bilde, aus dem die *gratia specialis* nicht allen Menschen gegeben wird.

²⁴³ Qui ad Deum per Deum veniunt, et salvari volentes omnino salvantur: quia ipsum desiderium salutis ex Dei inspiratione concipiunt, et per illuminationem vocantis in agnitionem veniunt veritatis. Sunt enim filii promissionis . . . spiritale semen Abrahae, praescitum et praeordinatum 1, 9 col. 658 B.

²⁴⁴ causa percipiendae gratiae voluntas Dei est 1, 18 col. 671 B.

²⁴⁵ Atque ita contrariarum disputationum nullus terminus reperitur, dum non discernitur quid manifestum, quid sit occultum. 1, 1 col. 649 A.

Paulus sagt es auch).²⁴⁶ Der dritte Satz enthält aber auch das Verborgene, die unbeantwortbare Frage nach den Gründen des göttlichen Handelns.²⁴⁷ Wenn man nun diesen dritten Satz wegen des Verborgenen, auf das er hinweist, beiseite läßt, stehen Satz 1 und 2 in schönster Harmonie miteinander und aller Streit hat ein Ende. Beruhigt kann der Glaube beides annehmen.

Das sieht nach Verzicht auf die augustinische Spekulation aus. Doch wird mit dieser Feststellung der Kern der Sache nicht getroffen. Die Gegner griffen ja in dieses Gebiet des Verborgenen über und boten ihre so einleuchtenden Erklärungen an: Gott erwähle oder verwerfe wegen des Verdienstes, das der Mensch sich mit seinem freien Willen erwirbt – sodaß Prosper zornig ausruft: *frustra profunditatem inscrutabilis gratiae per liberum arbitrium conantur aperire*.²⁴⁸ Er führt gegen diese Versuche ebenso wie schon in den *Resp. ad cap. Vinc.*²⁴⁹ Augustins Lehre von der doppelten Kausalität ins Feld. Als Paulus und seine Begleiter das Wort in Bithynien verkündigen wollen, hindert sie der Geist. Der Grund ihres beabsichtigten Tuns ist der klare Missionsbefehl des Herrn und der deutlich ausgesprochene allgemeine Heilswille Gottes (1 Tim. 2, 4). Aber Gott hat in seinem Ratschluß die *causa* für die Durchführung seiner unwandelbaren Ordnung verborgen und durchkreuzt die im Bereich des Sichtbarlich-Offenbaren wahrnehmbare *causa*.²⁵⁰ Das Beispiel der verhinderten Missionspredigt zeigt *quod inter generalia, vel promissa, vel opera, vel praecepta, quaedam Deus a communibus excepta causis, occultiore novit ordinare ratione*.²⁵¹ Hinter dem methodischen Prinzip der Scheidung zwischen *manifestum* und *occultum* steht die Spekulation Augustins von der doppelten Kausalität. Das Prinzip *manifestum* – *occultum* zieht sich durch die ganze Schrift *De vocatione omnium gentium* hindurch.²⁵² Gott gibt allen Menschen die *gratia generalis*, gleichsam die Tafeln des ewigen Gesetzes. Die Schönheit der Schöpfung und die Wohltaten Gottes verweisen auf den Schöpfer. Aber der Buchstabe dieses ewigen Gesetzes tötet genau so wie der Buchstabe des Mosesgesetzes, wenn Gott (wie er auch vor Christus schon tut) nicht

²⁴⁶ *tria esse perspicuum est, quibus in hac quaestione, de qua secundum volumen incipimus, debeat inhaereri. Unum, quo profitendum est Deum velle omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; alterum, quo dubitandum non est ad ipsam cognitionem veritatis et perceptionem salutis, non suis quemquam meritis, sed ope atque opere divinae gratiae pervenire; tertium quo confitendum est altitudinem iudiciorum Dei humanae intelligentiae penetrabilem esse non posse; et cur non omnes homines salvet, qui omnes homines vult salvos fieri, non oportere disquiri.* 2, 1 col. 686 D–687 A.

²⁴⁷ „manifestum“ ist quid factum sit, quid fiat, quidve faciendum sit und „occultum“ ist das quare ita fieri placuerit 1, 21 col. 675 A.

²⁴⁸ *De voc.* 1, 22 col. 675 C–D; 675 A–B.

²⁴⁹ *Resp. ad cap. Vinc.* c. 2 col. 179 A–B.

²⁵⁰ *Quamvis enim ad omnium hominum vocationem Evangelium dirigeretur, omnesque Dominus salvos fieri et in agnitionem veritatis vellet venire (1 Tim. 2, 4); non tamen sibi dispensationum suarum abstulit potestatem, ut aliter quam occulto iustoque iudicio statuerat, consilii sui ordo decurreret.* *De voc.* 2, 3 col. 688 D.

²⁵¹ *De voc.* 2, 3 col. 689 A.

²⁵² z. B. 1, 1 col. 649 A; 1, 9 col. 657 C; 1, 14 col. 666 C; 667 B; 1, 15 col. 668 C; 1, 16 col. 669 A; 1, 17 col. 670 A; 1, 21 col. 675 A; 2, 1 col. 686 D–687 B; 2, 3 col. 688 D–689 B; 2, 30 col. 715 D–716 A.

den Geist des Glaubens schenkt.²⁵³ Das geschieht aber auf Grund einer verborgenen Entscheidung Gottes.²⁵⁴ Sogar viele Menschen, welche über die allgemeine Gnade hinaus noch mit speziellen Hilfen begnadet wurden, weichen vom Weg der Wahrheit ab. Sie gehören nicht zur Zahl der Erwählten, in denen die Verheißung wirksam wird.²⁵⁵ *Gratia generalis* und *gratia specialis* (beide gehören zum *manifestum*) werden durch die Erwählung Gottes effektiv (das ist das *occultum*).

So kann Prosper in vollen Tönen vom *manifestum* reden. Zu keiner Zeit und in keinem Volk hat es je an der Gnade gemangelt, die Schöpfergüte und der Heilswille Gottes ist ja sichtbar und in der Schrift ausgesprochen. Prosper benötigt Augustins partikularistische Deutung von 1 Tim. 2, 4 nicht mehr,²⁵⁶ obwohl er sie vorsorglich in Reserve hält,²⁵⁷ denn er hat das *occultum* mit seinen vorbehaltenen *causae*. Man wird nicht sagen dürfen, daß Gott hier gegen Gott gestellt werde. Der „ungeheure Spruch“ *Nemo contra deum nisi deus ipse*²⁵⁸ ist nicht augustinisch. Vielmehr wird durch die doppelte Kausalität der Unterschied von Schöpfung und Schöpfer und die Irrationalität Gottes gewahrt. In diesem Leben haben wir uns an das *manifestum* zu halten, und wenn Prosper am Schluß seines Werkes sagt: *Dum enim in hoc corpore vivitur, nullius est negligenda correctio, nullius est desperanda reparatio*, so ist er auch hierin der getreue Schüler Augustins.²⁵⁹

Die Schrift *De vocatione omnium gentium* ist kein hilfloser Versuch, angesichts der semipelagianischen Einwände Unvereinbares zusammenzuleimen, sondern sie enthält den unverfälschten Augustinismus. Ihre Originalität besteht darin, daß die augustinische Lehre von der doppelten Kausalität in das methodische Prinzip der Scheidung von *manifestum* und *occultum* umgewandelt wird und so Weitherzigkeit und Strenge des Augustinismus zugleich ans Licht treten. In diesem methodischen Prinzip ist aber die sachliche Entscheidung für die partikularistische Prädestinationslehre schon enthalten.

²⁵³ De voc. 2, 4 col. 690 D—691 A; 2, 5 col. 691 B. Zur *lex aeterna* vgl. Ernst Wolf, Art. „Christliches Naturrecht“, RGG 3. Aufl.; A. Schubert, Augustins *lex aeterna* Lehre (Beiträge z. Geschichte d. Philos. des Mittelalters 24, 2), 1924.

²⁵⁴ *Dicendo enim „Qui est salvator omnium hominum“, confirmat (apostolus) bonitatem Dei super universos homines esse generalem. Adjiciendo autem, „maxime fidelium“, ostendit esse partem generis humani quae, merito fidei divinitus inspiratae, ad summam atque aeternam salutem specialibus beneficiis provehatur. Quod utique nulla iniquitate agitur justissimi et misericordissimi Dei, cujus iudicium in his dispensationibus non cum arrogantia discutiendum, sed cum tremore laudandum est.* 2, 31 col. 716 B—D. — Vgl.: *servato sibi incognoscibilis electionis arbitrio, dat sui patrisque notitiam, quibus eum voluerit revelare* 1, 20 col. 673 C.

²⁵⁵ De voc. 2, 29 col. 715 B—C (in iis quos promisit efficitur).

²⁵⁶ Die Auslegungsversuche Augustins bei Rottmanner, *Der Augustinismus*, München 1892, S. 26—27.

²⁵⁷ in den hermeneutischen Ausführungen de voc. 1, 9–10 col. 661–663 über den partikularistischen Sinn von *omnes* in der Schrift, bes. die *specialis universalitas* und *de omnibus hominibus* col. 661 A.

²⁵⁸ Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 20. Buch.

²⁵⁹ *Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. De corrept. et gr. 15, 46 PL 44, 944.*

Da hier nur der systematische Gesichtspunkt für die Lösung des Rätsels von *De vocatione omnium gentium* angegeben werden sollte, ist auf eine genauere Beschreibung der Lehre von der *gratia generalis* und *specialis* verzichtet worden – sie würde überdies nicht über die vorzüglichen Darlegungen von Pelland²⁶⁰ hinausführen. Nur auf eine Einzelheit sei noch aufmerksam gemacht: die Rolle von Augustins ep. 102 in *De vocatione*. Augustin spricht in diesem Brief²⁶¹ davon, daß Christus zu der Zeit erschien, als er nach seinem göttlichen Vorherwissen Glauben finden würde. Die Massilienses haben diese Stelle aufgegriffen.²⁶² *De voc.* 2, 15 (col. 701–702) polemisiert offensichtlich gegen diese semipelagianische Verwendung von ep. 102: *cum potius in hominibus illius temporis quo mundi redemptor advenit, quanto erat propago tardior, tanto sit iniquitas inventa robustior*. Da ep. 102 sowohl ein *spezielles* Geheimnis des jüdischen Volkes (die Prophetie auf Christus), als auch ein nie mangelndes Angebot des Heils an die Heiden vor Christus kennt, nämlich an die würdigen (d. h. nach dem Kommentar, den Augustin in *De praedest.* s. 9, 17–18²⁶³ zu dieser Briefstelle gibt, die prädestinierten) Heiden, ist ein Einfluß von ep. 102 in Verbindung mit *De praedest.* s. 9, 17–18²⁶⁴ auf die Gesamtkonzeption von *De vocatione omnium gentium* wahrscheinlich.

Ergebnisse

Der Übersichtlichkeit halber wiederhole ich einige Ergebnisse dieser Studie.

- 1) Die Quellen zu sent. 83, 90, 93–98, 102, 113, 116 wurden nachgewiesen.
- 2) Die Sentenzen zeigen die Spätform der augustinischen Gnadenlehre.
- 3) Abgesehen davon, daß die Sentenzen Augustins Gnadenlehre an das Konzil von Orange (529) weitergeben, machen sie den Prozeß der kirchlichen Rezeption des Augustinismus auf dem Wege der Vermöschung sichtbar: die Ideen von *De civ. Dei* werden auf die mönchische Spiritualität reduziert.
- 4) Das Kirchlich-Sakramentale, den Augustinismus „römisch Mässigende“ der *Capitula Ps. Coelestini* stammt aus Augustin selbst (vgl. Anm. 209).
- 5) Prosper kann zuweilen von der Prädestination schweigen, weil Gnade und Prädestination für ihn aufs engste zusammengehören. Sein Verhalten ist nicht als Lösung der Gnade von der Prädestination zu deuten. Auch der Grundsatz *ut legem credendi lex statuat supplicandi* bedeutet im Augustinismus, daß das Gebet der Kirche Ausdruck des Prädestinationsglaubens ist. Prosper's zurückhaltende Sprache in der Prädestinationsfrage ist bei Augustin vorbereitet. Der theologische Grund solchen Redens liegt in der Beziehung der Gnadenlehre zur Schöpfungslehre, d. h. letztlich in der augustinischen Ontologie.

²⁶⁰ aaO., S. 165–181.

²⁶¹ Augustin, ep. 102, 15 CSEL 34, 2, S. 557, 12–558, 8.

²⁶² Hilarius ad Augustinum, ep. 226, 3 CSEL 57, S. 471.

²⁶³ PL 44, 973–974. Vgl. zu ep. 102 H. Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha 1887, S. 90–95.

²⁶⁴ Zu beachten ist die Stelle n. 18 col. 974: *cernitisne me sine praeiudicio latentis consilii Dei aliarumque causarum hoc... dicere voluisse*.

6) Die Begründung der reprobatio auf der Voraussicht der menschlichen Sünden erklärt sich aus der Fassung der Nicht-Prädestination als *judicium*, die schon auf Augustin und die Verschmelzung des Prädestinations- und des Gerichtsgedankens bei ihm zurückgeht. Eine Abweichung von Augustin liegt nicht vor.

7) Das Nebeneinander der Erwählungs- bzw. Prädestinationslehre und überraschend liberaler Aussagen über Gottes Heilswillen in *De vocatione omnium gentium* ist kein Zeichen von Konzessionen oder Hilflosigkeit. Es wird ermöglicht durch die Fortbildung der augustinischen doppelten Kausalität zu dem methodischen Prinzip der Scheidung von *manifestum* und *occultum*. In diesem Prinzip steckt schon die augustinische Prädestinationslehre und ihr Partikularismus, wer es annimmt, wird stillschweigend in das Bekenntnis zur augustinischen Prädestination einbezogen.

8) Für die Geschichte des Augustinismus im 5. Jahrhundert muß berücksichtigt werden, daß eine Fortentwicklung Prospers von Augustin in der Gnaden- und Prädestinationslehre nicht stattgefunden hat. Er ist nur im Formalen selbständiger geworden.

Eine Paraphrase des Engel-Traktates von Klemens von Alexandria in den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios?

Von Utto Riedinger OSB

Es gibt eine Reihe altchristlicher Autoren, die für die Forschung vor allem dadurch interessant sind, daß sie Auszüge älterer Schriften überliefern, die sonst völlig verloren wären.¹ Zu dieser Gruppe von Schriftstellern wird man auch die „Fragen und Antworten“ rechnen müssen, die von Kaisarios, dem Bruder Gregors von Nazianz verfaßt sein möchten (also vor dem Jahre 368/69), aber sicher erst in der Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden sind.² Diese Erotapokriseis reichen uns ihre Quellen jedoch nicht in wörtlichen Zitaten weiter, sondern ausschließlich in mehr oder weniger stark veränderten Bearbeitungen. Das mindert natürlich den Wert dieser Überlieferung und erschwert auch ihre Identifizierung mit der jeweiligen Quelle erheblich.

Soweit die Vorlagen dieses Kompilators selbst überliefert sind, können sie – allerdings nur dann, wenn sie selber kritisch ediert vorliegen – helfen, die Textform und Textgeschichte der Erotapokriseis zu klären.³ Diese vergelten dann die erwiesene Hilfe und vermögen, da sie weit hinter das Zeugnis der Handschriften zurückreichen, auch manches zur Textgestalt ihrer Quellen zu sagen.⁴

Im Falle der Hypotyposen des Klemens von Alexandria liegt zwar die Quelle nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vor, aber die meist exegetischen 2000 Briefe des Isidoros von Pelusion werden zum größten Teil nichts anderes sein als die in Stücke geschlagenen Hypotyposen des Klemens, die

¹ Das bekannteste Beispiel dafür ist wohl die *Praeparatio Evangelica* des Eusebios, deren Neuauflage durch Karl Mraz von H.-R. Schwyzer als Musterbeispiel für die Edition eines Textes mit zahlreichen Zitaten rezensiert worden ist (*Gnomon* 32 [1960] 42–48).

² Über den Stand der Forschung unterrichtet kurz *U. Riedinger*: Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium, *ZNW* 51 (1960) 154–196, S. 154 Anm. 1. – Hier als *ZNW* mit Seitenzahl zitiert.

³ Die Chrysostomos-Ausgabe B. de Montfaucons, die auch die 6 Homilien de mundi creatione von Severianos von Gabala enthält, genügt diesem Anspruch leider nicht. Severianos z. B. ist bei Montfaucon nur nach Cod. Vat. gr. 560 (s. X.) abgedruckt (vgl. unten den Anhang).

⁴ Für die Neuauflage des Epiphanius von Salamis wurde der Versuch gemacht, diese Verhältnisse zu Textverbesserungen des sehr mangelhaft überlieferten *Ancoratus* auszunützen. Vgl.: *U. Riedinger*: Die Epiphanius-Paraphrase des Pseudo-Kaisarios, in „*Miscellanea critica*“, Festschrift zum 150-jähr. Jubiläum des Teubner-Verlags, Leipzig 1962.

man einfach mit Adressen versehen und als Antworten auf fingierte Anfragen deklariert hat. Die Parallelüberlieferung dazu bei Pseudo-Kaisarios (= PsK) dürfte das klar beweisen.⁵

Darüber hinaus ist aber noch eine dritte Möglichkeit denkbar, nämlich die, daß die Vorlage des PsK in jeder Form aus der Überlieferungsgeschichte verschwunden ist. Dann ist die Möglichkeit, sie zu identifizieren, sehr gering, und es bedarf neben einem glücklichen Zufall umfangreicher Hilfsmittel, um einen einigermaßen überzeugenden Beweis für die Identität der Paraphrase des PsK, die sich ja zunächst nicht einmal durch äußere Kriterien einwandfrei abgrenzen läßt, mit der verlorenen Schrift zu liefern.

Welche von diesen drei Möglichkeiten nun auch zutreffen mag, in jedem Falle ist es klar, daß man so lange über die Textform und den Inhalt der Erotapokriseis selber nichts mit Bestimmtheit sagen kann, als man deren Quellen nicht so genau wie möglich mit den „Fragen und Antworten“ zu konfrontieren vermag. Die Quellenanalyse ist also hier keine Fleißaufgabe, sondern eine *conditio sine qua non* für das Verständnis des Textes und der Situation des Kompilators.

Um diesen Sachverhalt in einem Überblick sichtbar zu machen, werden hier die bisher ermittelten Quellen neben den entsprechenden Textabschnitten des PsK aufgeführt:

Pseudo-Kaisarios		Quelle	
Quaestio nach Migne	% des vollen Textes	mit Sicherheit nachgewiesen	vermutet, bzw. Nachweis noch nicht durchgeführt
1 – 43	16,1	Epiphanius v. Sal. Ancoratus	
44 – 49	2,2		Klemens v. Alex. <i>περὶ ἀγγέλων</i>
50 – 106	12,8	Severianos v. Gab. Hom. 1–4 in Gen.	
107 – 108	0,9		Origenes?
109 – 110	2,3		Ps.-Klementinen oder Eusebios
111 – 140 (col. 1057)	17,6		Origenes oder von ihm abhängige Schriftsteller
140 (col. 1057–1080)	5,7		<i>περὶ κατασκευῆς καὶ διαρθρώσεως τοῦ σώματος</i>

⁵ Daß dem so ist, hat nicht nur der oben (Anm. 2) genannte Aufsatz gezeigt. Ohne daß weitere systematische Untersuchungen angestellt worden wären, habe ich inzwischen auch die „Briefe“ I 415–417 des Isidor (MG 78, 413–416) als genaue Parallelen zu einem Abschnitt bei Pseudo-Kaisarios erkannt, der allerdings noch ungedruckt ist, weil die jungen Hss, auf denen der Druck Migne's beruht, bei MG 38, 1140 Zeile 31 (zwischen den Worten *παρέχει* und *ἐταιριζομένη*) einen Blattaussfall aufweisen, den Migne natürlich weder erkennen noch ergänzen konnte. Erhalten ist durch diese Parallelüberlieferung der Kommentar des Klemens von Alexandria zu Prov. 30, 18–20 (nach der LXX-Ausgabe von A. Rahlfs, nach der alle atl Zitate gegeben werden).

141 – 170	9,7	Julius Afrikanus oder Johannes Philoponos? Origenes oder von ihm abhängige Schriftsteller
171 – 197 (bzw. 198)	17,2	Klemens v. Alex. Hypotyposen
(198)	15,5	Johannes Chrys. Hom. 1–2. adv. Jud.

Obwohl dieser Überblick auf Einzelheiten verzichtet, zeigt er doch, daß nur am Anfang und am Ende je etwa 30 % des Textes mit einer bestimmten Vorlage konfrontiert, der ganze Mittelteil (etwa 40 %) aber nur mehr oder weniger bestimmbar Quellen gegenübergestellt werden kann. Hier ist noch viel zu tun, und nicht wenig wird immer dunkel bleiben.

In dieser Statistik werden die bei Migne mitgedruckten mittelalterlichen Zusätze nicht berücksichtigt, ebenso wenig die in den Handschriften M und P vor dem Text stehenden Pinakes, deren Authentizität zweifelhaft ist, wohl aber der echte Zuwachs an ursprünglichem Text aus den Handschriften. Folgende Übersicht gibt eine Vorstellung davon, wieviel im Druck von Migne bereits zugänglich ist und was von der geplanten Ausgabe des PsK an neuem Text erwartet werden kann:

Der volle Text nach der ältesten

Überlieferung umfaßte (etwa 210 Spalten)	10 550	Migne-Zeilen	= 100 %
Davon bei Migne	8 244	„	= 78,2 %
mittelalterliche Zusätze	519	„	= 4,9 %
Zuwachs aus den Handschriften	2 306	„	= 21,8 %

So frei die Paraphrasen des PsK aber auch sein mögen,⁶ so können sie doch zum Verständnis ihrer Vorlage beitragen, wenn ihnen diese in einer reichen handschriftlichen Überlieferung gegenübersteht. Das ist bei den beiden Chrysostomos-Homilien der Fall, für die P. Chrysostomus Baur OSB-Seckau die Daten von nicht weniger als 120 Handschriften gesammelt hat;⁷ es wird aber auch für die Genesis-Homilien des Severianos von Gabala zutreffen, von dessen Text die Ausgaben von Montfaucon-Migne eine unzureichende Vorstellung vermitteln.

Ein winziges Stück der Erotapokriseis steht nun nicht einer erhaltenen Quelle gegenüber, sondern einer ungemein reichen und buntscheckigen Tradition, was den Gegenstand selber angeht. Es sind die fünf „Fragen und Antworten“, die sich mit den Engeln beschäftigen. 1959 mußte ich es noch im

⁶ Vgl. die Textsynopsen meiner Dissertation (Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie, Innsbruck 1956, S. 206–211, Beilage I, II, V und VI. Zu Beilage VII wäre noch ein Stück aus PsK [MG 38, 985, 40–988, 6] zu ergänzen), mit Texten aus den Erotapokriseis des PsK, die zeigen, daß es meist mehrere, von Origenes abhängige Autoren gibt, welche die gleichen Gedanken überliefern.

⁷ Ich habe hier der Abtei Seckau-Steiermark herzlich für die Liebenswürdigkeit zu danken, mit der mir die Durchsicht der Hss-Verzeichnisse von Dr. P. Chrysostomus Baur OSB möglich gemacht wurde.

Ungewissen lassen, welcher Quelle der Kompilator hier folgt,⁸ heute aber kann darüber mehr gesagt werden.⁹

*

G. Bareille beginnt seinen Artikel „Angélologie d'après les Pères“¹⁰ folgendermaßen (col. 1192): Pendant les six premiers siècles de l'Église, deux ouvrages ont spécialement traité la question des anges: l'un, de la fin du II^e siècle, *περὶ ἀγγέλων* de Clément d'Alexandrie, annoncé dans les Strom., VI, 3, peut-être resté à l'état de projet, mais que nous n'avons pas, si Clément a tenu sa promesse; l'autre, de la fin du V^e siècle ou du commencement du VI^e, le *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* du Pseudo-Denys. Le premier aurait pu nous donner la clef de certaines difficultés qui enveloppent la pensée d'Origène; le second nous permet de mesurer le chemin parcouru, les progrès réalisés, les solutions acquises, et aussi de constater ce qui manque encore à l'angélologie et le départ qui restera à faire entre des opinions destinées à disparaître et les vues qu'il faudra mettre en pleine lumière.

Das heißt also, der Schlüssel für so viele Schwierigkeiten der patristischen Engellehre, der Traktat des Klemens von Alexandria, ist nach seiner Meinung verloren, wenn er überhaupt je existierte.

In dieselbe Klage bricht auch F. Andres¹¹ aus: „Eine Untersuchung über die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien fehlt bisher. Leider fehlt uns aber auch das wichtigste Stück, das zu einer vollständigen Darstellung der Anschauungen des Alexandriner in dieser Frage so notwendig wäre, nämlich die von ihm selbst geplante Abhandlung über die Engel, die er ‚im Anschluß an die Lehre der Hl. Schrift‘ schreiben, in der er aber auch darüber handeln wollte, ob man die von den Griechen verehrten Geister, welche von jenen Dämonen genannt werden, als Engel anzusehen habe (Anm.: . . . Die Übersetzung bei Migne übersieht völlig das wichtige *προϊούσης τῆς γραφῆς*). Es ist ungewiß, ob Klemens diese Abhandlung geschrieben hat; sicher ist, daß sie uns nicht erhalten ist. Um nun seine Lehre über die Geisterwelt darzustellen, bleibt nichts anderes übrig, als die in seinen Schriften zerstreuten Bemerkungen über die Engel und die Dämonen zusammenzutragen und zu verbinden. Das soll im folgenden versucht werden.“

Und selbst der schwache Trost, daß es diesen Engel-Traktat als solchen gegeben haben könnte, wird uns genommen, wenn wir den besten Klemens-Kenner befragen, den es wohl bisher gegeben hat. Otto Stählin übersetzt den von Bareille und Andres ernstgenommenen Hinweis in den Stromata¹²

⁸ Vgl. meinen Aufsatz: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, Byz. Zeitschr. 52 (1959) 276–96, S. 293 Anm. 68.

⁹ Daß diese Möglichkeit besteht, verdankt man vor allem dem Material, das J. Michl und Th. Klauser in ihrem umfangreichen Artikel „Engel“ im Reallex. f. Ant. u. Christentum, 33.–35. Lief. (1960) Sp. 53–322 vorlegen. Dieser Artikel wird im folgenden immer als Michl mit Spaltenzahl zitiert.

¹⁰ Dict. Theol. Cath. I 2 (1903) 1192–1222.

¹¹ F. Andres: Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien, Röm. Quartalschr. 34 (1926) 13–27, 129–140, 307–329, S. 13.

¹² Strom. VI 32, 1 (II 446, 26–27): ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ προϊούσης τῆς γραφῆς κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα.

folgendermaßen: „doch darüber werden wir seinerzeit in dem Abschnitt über die Engel sprechen, wenn unsere Schrift so weit fortgeschritten ist“.¹³ – Mit anderen Worten: Stählin faßt wie vor ihm schon Th. Zahn¹⁴ und A. Harnack¹⁵ den verlorenen Engel-Traktat als einen Abschnitt der am Ende defekten Stromata auf und reiht ihn unter diejenigen Schriften des Alexandriner ein, für deren Existenz wir kein zureichendes Zeugnis besitzen.¹⁶

Der Hinweis des Klemens läßt sich aber auch so verstehen: „doch darüber werden wir seinerzeit nach dem Vorbild (Vorgang, Beispiel) der Hl. Schrift in der Abhandlung über die Engel sprechen“. Daß *γραφή* ohne nähere Bestimmung die Bibel bezeichnen kann, geht aus dem Wortregister Stählins ebenso klar hervor wie diese Übersetzung von *λόγος*. Entscheidend aber ist die Auffassung von *προϊούσης* = vorausgehen, beispielgeben.¹⁷ Klemens will sich gegenüber der phantastisch bunten Engellehre seiner Zeit, die er, wie die Excerpta ex Theodoto zeigen,¹⁸ genau kennt (vgl. A. Michl, RAC Sp. 97 bis 109 „Gnostiker“), bewußt auf die nüchterne Auffassung der Bibel von den Engeln beschränken (A. Michl, Sp. 110–115).

Über alle philologischen Erwägungen hinaus führt aber der Text des PsK, der die Beschreibung der *φύσεις* und *τάγματα* der Engel sofort mit Schriftziten beginnt (MG 38, 912/3: Hebr. 1, 14, Hebr. 1, 7 = Ps. 103, 4, Röm. 8, 38, Eph. 1, 21, Col. 1, 16 und Judas-Brief) und damit genau dem entspricht, was Klemens selbst als Charakteristicum seiner Abhandlung bezeichnet.

Bevor jedoch im einzelnen gezeigt werden soll, daß die fünf „Fragen und Antworten“ des PsK wahrscheinlich nichts anderes sind als eine Paraphrase

¹³ BKV II 19 (München 1937) 258.

¹⁴ Th. Zahn: Forsch. z. Gesch. d. neutest. Kanons, 3. Teil: Supplementum Clementinum, Erlangen 1884, S. 47: Andere Andeutungen wie die in . . . str. VI, 32 (über die Engel) . . . sind zu unbestimmt, um weitere Erwägungen veranlassen zu können.

¹⁵ A. Harnack: Gesch. d. altchristl. Litt. bis Eusebius, 1. Teil: Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893, S. 309. Möglicherweise hat Clemens auch bei folgenden Stellen beabsichtigte Schriften im Auge: . . . Str. VI 3, 32 . . . Aber an keiner Stelle ist die Absicht so deutlich ausgesprochen, daß man die Worte nicht auch auf eine Behandlung der berührten Gegenstände in anderem Zusammenhange denken könnte. An einer Stelle (Str. VI, 3, 32) ist die Beziehung auf die späteren Bücher der Stromateis direct gefordert.

¹⁶ O. Stählin ed. Clemens Alex. III (Leipzig 1909) S. LXV: (auch damit meint er [Klemens] nur einen Abschnitt der Stromateis). Das Gleiche gilt von allen anderen Andeutungen, die Clemens von später zu behandelnden Themen macht; solche Hinweise finden sich . . . Strom. VI 32, 1; . . .

¹⁷ Zugegebenermaßen spricht der Wortgebrauch bei Klemens selbst (vgl. das Register s. v. *πρόειμι*) und der lexikalische Befund in den großen Wörterbüchern (Passow) zunächst gegen diese Auffassung. Wenn aber auch die andere Wortbedeutung, wie die großen Lexika zeigen, zu belegen und damit möglich ist (F. Passow: Handwörterbuch der griech. Sprache, II 1 [Leipzig 1852] 1106 : 2) vorangehen, voran reisen, voran marschieren Xen. Cyr. 1, 5, 14), dann wird die mit den Worten gemeinte Sache den Ausschlag gegen die Statistik geben, welche von den beiden Wortbedeutungen vorzuziehen ist. Eine solche Frage konnte bereits, methodisch ganz ähnlich, gegen die *communis opinio* entschieden werden; vgl. U. Riedinger: Zur Auffassung von Conf. 7, 21, Münch. Theol. Zeitschr. 2 (1951) 431–34.

¹⁸ Vgl. Andres, S. 13–14.

des klementinischen Engeltraktates, ist eine grundsätzliche Überlegung über das, was hier zu erwarten und zu leisten ist, notwendig.

Wie E. Mangelot¹⁹ mit Recht hervorhebt (Sp. 339), gibt es in der Alten Kirche weder von den Engeln noch von den Dämonen eine in sich geschlossene Lehre, weil die Quellen der alten Theologen (Bibel, Apokryphen u.s.w.) in sich bereits vielfältige und nicht selten widersprechende Lehren vertraten, deren Vielfalt durch die Eigenarten der kirchlichen und außerkirchlichen Schriftsteller weiter multipliziert wurden.

Der Aufsatz von F. Andres über diese Lehren bei Klemens von Alexandria kann deshalb bei aller Qualität nicht mehr als eine willkommene Materialsammlung aus den glücklicherweise erhaltenen Schriften des Alexandrinerers sein, für die das Stählin'sche Register, das einiges mehr verzeichnet, noch nicht zur Verfügung stand. Andres ist sich dessen auch bewußt: mehr als der faktische Bestand an Lehren und Meinungen ist hier nicht verzeichnet, und es muß völlig ungewiß bleiben, welche Ansichten Klemens z.B. in seiner sehr umfangreichen Schrifterklärung vertreten hat. Weder mit diesen verlorenen Schriften noch gar ohne sie läßt sich bei Klemens deshalb etwas wie ein „System der Angelologie“ ausmachen.

Der Eindruck, daß gegenüber der patristischen Angelologie und Dämonologie jegliche Theorie versagt, drängt sich bestürzend auf, wenn man versucht, das ungeheure Material zu überblicken, das A. Michl in seinem Engel-Artikel im RAC vorlegt. Während Andres einen relativ harmlosen Querschnitt durch einen einzelnen Autor legte, hat Michl die ganze Fülle der biblischen, spätjüdischen, gnostischen und altchristlichen Engellehre in einem kaum überbietbaren Längsschnitt vorgelegt, der nicht zuletzt die Beiläufigkeit der einzelnen Äußerungen demonstriert.

Das bedeutet für den Vergleich der Engellehre des PsK mit der des Klemens so viel, daß sich einerseits gemeinsame Ansichten auch bei anderen Autoren belegen lassen, und andererseits solche, die aus den von Klemens erhaltenen Werken nicht zu belegen sind, ihm durchaus gehören können, selbst wenn nur PsK sie überliefert. Ein schlüssiger Beweis aus diesen Elementen allein ist also von vornherein unmöglich. Ein solcher muß vielmehr weit ausgreifen und eindeutige Kriterien als Gerüst einbauen, in das sich dann weniger beweis-kräftige Glieder einfügen lassen, ohne daß dadurch die Überzeugungskraft des Ganzen wesentlich vermindert würde.

Zunächst ist aus der Übersicht oben (S. 254 f.) klar ersichtlich, daß der Abschnitt über die Engel weder dem Epiphanius noch dem Severianos von Gabala gehört, den beiden Vorlagen, welche ihn abgrenzen. Diese Abgrenzung ist umso überzeugender, als die Quaestio 50 noch von den Engeln handelt, ihren Gegenstand aber bereits der 1. Genesis-Homilie des Severianos entnommen hat.²⁰ Sie gehört also ebenso wie die anderen über die Erotapokriseis ver-

¹⁹ E. Mangelot: *Démon d'après les Pères*, Dict. Theol. Cath. 4 (1911) 339–384.

²⁰ In der handschriftlichen Überlieferung des PsK wurde qu. 50 aber als zum Thema gehörig betrachtet, wie die beiden Codd. Paris. suppl. gr. 199 (s. XVII.) p. 1–10 und Genève gr. 34 (s. XVI.) fol. 55r–62r zeigen, welche nur die Kapitel über die Engel enthalten, aber qu. 50 vor qu. 44–49 stellen.

streuten Bemerkungen über die Engel nicht mehr zum Gegenstand unserer Aufmerksamkeit, weil sich bei ihr wie bei einigen von jenen die besonderen Vorlagen genau angeben lassen.²¹

Nachdem der Umfang des in Frage stehenden Abschnittes eindeutig bestimmt ist, erlauben die darin enthaltenen Bibelstellen, aus ihrer Textform ein weiteres Kriterium zu gewinnen, das von keinem Vorurteil beeinflusst ist. Leider enthält unser Abschnitt jedoch sehr wenige Zitate aus dem Neuen Testament, bzw. aus den in der Göttinger LXX edierten Teilen des Alten Testaments. Bei den anderen Bibelstellen und bei solchen, die auch in den kritischen Ausgaben keine diakritischen Varianten aufweisen, ist aber die Untersuchung aus Mangel an Vergleichsmaterial wertlos.²² Umso schwerer wiegen dann die wenigen Bibelzitate, die ein Urteil zulassen:

912, 47–48: *πνεύματα λογικά εἰς λειτουργίαν* (διακονίας J) *ἀποστελλόμενα* ist eine ähnlich wie 972, 9–10 vollzogene Umformung von Hebr. 1, 14, die zugleich den liturgischen Engelsdienst der Mönche meint.²³ Daß hier der Kompilator am Werke war, zeigt die Einleitung des Zitates *ὁ τῶν θείων μελωδός*, die sich irrtümlich auf eine Psalmstelle beruft (Ps. 103, 4). Nur J und mit diesem alle Hss, die von der mittelalterlichen Bearbeitung der Erotapokriseis abhängen, nähern sich gegen M und P dem Bibeltext des Cod. Vat. (B).

912, 50–51: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεῦμα* (πνεύματα M J) *καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα* meint Hebr. 1, 7 (nicht Ps. 103, 4), und hier hat P gegen M J den alten Singular *πνεῦμα* (D E 1.326.424.1912. d aeth aeg^{sa} Orig^{pt}) gerettet. Ebenso im selben Zitat 888, 36 M und P (diese Stelle steht nicht bei Epiphanius). 972, 40 dagegen überliefere alle Hss *πνεύματα* (nach Severianos MG 56, 464). Soweit PsK den Vers also selbständig bzw. – wenn diese Annahme erlaubt ist – nach Klemens zitiert, steht *πνεῦμα* im Singular. 913, 13–16: *καὶ ὑπὸ Ἰεζεκιὴλ τοῦ θεοπεσίου τῶν Χερουβὶμ ἐξηγητοῦ (ὁ Σατᾶν) ὀνειδίζεται πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος, ὁ πρῶτῳ ἀνατέλλον;* ist entgegen der Einleitung dieses Zitates aus Is. 14, 12 (ohne Variante zum Text) und nicht aus Ezechiel. Man wäre versucht, diesen Fehler als lapsus calami des Autors oder der Kopisten zu bezeichnen, wenn er sich nicht 1097, 37–39 wiederholte, in einem Abschnitt, der aus anderen Gründen

²¹ Dazu einige Beispiele:

MG 38, 928, 11–27 = Severianos or. I 4 (MG 56, 434)

972, 37–42 = Severianos or. IV 6 (MG 56, 464)

1188, 47 = Klemens, Hypotyp. Fragm. 22 (ZNW S. 190)

ungedruckt = Johannes Chrys. MG 48, 884, 895, 898 usw.

²² Alle Verweise auf Pseudo-Kaisarios (= PsK) beziehen sich auf die allgemein zugängliche Ausgabe von Migne (MG 38), deren Text eine komplizierte Mischform ist und keiner einzelnen Handschrift entspricht. Der Wortlaut des Textes wird jedoch stets nach meinen Kollationen gegeben, die gelegentlich Migne stillschweigend korrigieren. Die Sigel der drei führenden griech. Hss lauten: M = Cod. Mosq. 113 (s. X.–XI.), P = Cod. Patm. 161 (s. IX.–X.) und J = Cod. Patm. 103 (a. 1262).

²³ Aber vgl. Strom. VI 157, 4 (II 513, 4–5): . . . τῶν ἐν μέρει θείων λειτουργῶν συλλαβανομένων εἰς τὰς τοιαύτας διακονίας.

dem Origenes zugewiesen worden ist. Da dieser die Beziehung von Is. 14, 12 zum Engelssturz hergestellt hat,²⁴ und PsK innerhalb einer langen Paraphrase auch Stücke anderer Quellen mitverwertet,²⁵ ist es wahrscheinlich, daß hier eine Erzählung vom Sturz der Engel verarbeitet wird, in der bereits Is. 14, 12 als Ezechiel-Zitat angeführt wurde.

916, 1–2: *οὐκ ἐκδικήσῃ κύριος δις ἐπὶ τὸ αὐτό* = Nahum 1, 9. Der Zusatz *κύριος* in der 2. Untergruppe der Lukian-Rezension und einmal bei Origenes. Über das Alter dieser Variante ist deshalb kein sicheres Urteil möglich.²⁶

916, 3–5: *κρινόμενοι (γὰρ ἐνταῦθα) ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* = 1. Kor. 11, 32. – *Τοῦ* vor *κυρίου* ist im Reichstext ausgefallen. Klemens (Strom. I 172, 1, II 106, 30–107, 1) aber bringt denselben Vers mit *τοῦ κυρίου*. Ob diese Stelle zusammen mit der Bemerkung vorher, daß es „auch bei uns“ nicht zum Recht gehöre, daß der Verurteilte von zwei Richtern bestraft wird, vom Kompilator stammt, der hier an die Rechtsverhältnisse seiner eigenen Zeit denkt?

916, 6–7: Hebr. 12, 6 ohne Variante.

916, 15–17: *ἐξῆλθεν γὰρ ἄγγελος κυρίου ἐκ τῆς παρεμβολῆς καὶ ἀνέϊλεν ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας* = 4. Reg. 19, 35, ein Zitat, das so stark von Rahlfs' Text abweicht, daß aus einer Edition mit dem Varianten-Apparat der Göttinger LXX wohl mehr zu entnehmen wäre. Immerhin beginnt vor diesem Zitat mit *ἀναιροῦσι* (916, 13) deutlich ein neuer Gedankengang, und der Vers 4. Reg. 19, 35 wird bereits von den Rabbinen auf Michael gedeutet.²⁷

917, 15–22: = Apg. 2, 3–11. Die Paraphrase dieser Stelle, die keinen Anhaltspunkt für kritische Überlegungen liefert, ist dem Kompilator zuzuweisen.

917, 27–28, 41–42: *καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων* – diese Worte werden als Schriftzitat eingeführt und so behandelt, als ob hier *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* (Gen. 6, 2) stünde. Mehr dazu unten.

917, 33–34: = 1. Kor. 15, 40 ohne Variante.

917, 45: *οὗτος γὰρ ἦρξατο πρῶτος ἐπικαλεῖσθαι θεόν*. Dieser Vers soll wohl Gen. 4, 26 b sein, ist aber ebenso frei verändert wie oben Gen. 6, 2.

917, 48–49: = Exod. 22, 27 erinnert in seinem Tenor an Jud. 9–10 und die Warnung an die Engelslästerer.

²⁴ J. Turmel: Histoire de l'Angéologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle, Revue d'Hist. et de Litt. rel. 3 (1898) 292–93.

²⁵ Als Beispiel dafür die Fundorte der ersten beiden Hypotyposen-Fragmente, vgl. ZNW S. 169–172.

²⁶ Die Untersuchung von O. Stählin: Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, Progr. Neues Gymn. Nürnberg 1901, schliesst auch resigniert mit einem dürftigen Ergebnis ab, da ihr noch keine LXX-Ausgabe von der Qualität der Göttinger LXX zur Verfügung stand. Nur daß der LXX-Text des Klemens nicht derjenige des Cod. Vat. gr. 1209 (B) ist, hat Stählin mit Sicherheit festgestellt. Und sonst stimmt Klemens wie Origenes öfter mit der Lukian-Rezension überein, die eine Bearbeitung der Textform von A ist.

²⁷ W. Lueken: Michael, eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael, Göttingen 1898, S. 17 und 106.

920, 19–20: εἶχεν γὰρ αὐτὰς φόβος καὶ ἔκστασις·

καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον.

= Mk. 16, 8.

γὰρ S B D W Ψ a*** c ff² k l n q vg sy^p h¹ hier Cop^{sab} aeth arm

φόβος D W II *vid, item: timor c ff n q.

Schon bei den Bibelzitataten in der Epiphanius-Paraphrase war zu sehen, daß PsK oft seinen eigenen Bibeltext in seine Vorlage einträgt. Hier aber ist ein Text stehen geblieben, der im 6. Jahrhundert nicht mehr der ihm geläufige gewesen sein kann. Umso schwerer wiegt dann der Umstand, daß dieser Text ganz dem entspricht, der als typisch für Klemens von Alexandria erkannt worden ist:²⁸ Clement's quotations have a fundamentally „western“ character. His allies are not B and the Coptic versions, but D and the Old Latin. – Auch wenn heute ein Fall bekannt ist, daß Klemens eine Leseart nur zusammen mit einem alten Syrer (Mt 13, 33 γυνή φρονίμη) bezeugt,²⁹ behalten diese Feststellungen Burkitt's doch weiter ihren Wert.

920, 45–47: Job 2, 1.

921, 1–3: Ps. 134, 5 b und 6 bc mit leichten Anklängen an das Psalterium Gallicanum.

921, 8–9: καθὼς φησιν Ἡλίας ὁ θεσπέσιος· Ζῆ κύριος, ὃ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ σήμερον. Hier redet Ἐλισαῖε, nicht Ἡλίας, und σήμερον fehlt bei 4. Reg. 3, 14.

921, 14–16: πάντα γὰρ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ. = Hebr. 4, 13 b und 13 a.

γὰρ = enim FMOSf.

Was geht aus dieser Durchprüfung der Schriftzitate hervor? Drei von ihnen (Hebr. 1, 14 – Is. 14, 12 – 4. Reg. 3, 14) werden im Text unrichtig eingeleitet, aber bei Is. 14, 12 ist dieser Fehler weder dem Kompilator noch den Kopisten zuzuweisen. Hebr. 1, 7, Nah. 1, 9, 4. Reg. 19, 35 und Hebr. 4. 13 b könnten die Textform vertreten, deren sich Klemens bedient, für Mk. 16, 8 jedenfalls ist das mit Sicherheit festzustellen.

Das scheint wenig zu sein, aber wer damit die Liste von Veränderungen vergleicht, die PsK am Bibeltext des Epiphanius vorgenommen hat, wird noch weniger als das erwartet haben. Freilich, gemessen an den zahlreichen Zitaten mit einer alten Textform in dem Hypotyposen-Abschnitt (vgl. oben Anm. 2), könnte es auch mehr sein. Aber es gibt ja auch in den kritischen Ausgaben nicht für jeden neutestamentlichen Vers eindeutig „westliche“ Varianten. Sie hier überall zu verlangen, wäre unbillig.

Nachdem der Umfang der Paraphrase festgestellt worden ist und von den Schriftzitataten mindestens Mk. 16, 8 in die ersten drei Jahrhunderte zurückweist, bleibt als letzte Möglichkeit, die Identität der Paraphrase mit ihrer verlorenen Vorlage festzustellen, eine fortlaufende Interpretation des Textes

²⁸ E. C. Burkitt in seiner Einleitung zu M. Barnard: The biblical text of Clement of Alexandria in the four gospels and the acts of the apostles, Texts and Stud. V 5 (Cambridge 1899) S. XI.

²⁹ Hypotyp. Fragm. 6 (ZNW S. 155, 175–76 und 195) gegen Burkitt a.a.O. S. XV: The reader will note that in none of these readings is Clement found quite alone with the Old Syriac. There is always some secondary attestation.

selber, immer mit dem Blick auf die bereits gedruckten Schriften des Klemens und auf Isidoros von Pelusion. Es versteht sich von selbst, daß dafür alle Stellen des PsK verglichen worden sind, die von den Engeln handeln, wie ja auch der Abschnitt Qu. 44–49 Wort für Wort untersucht worden ist. Um diese Darlegungen jedoch nicht zu breit und unübersichtlich werden zu lassen, wird das leicht Kontrollierbare nur summarisch behandelt und nur die wichtigen und beweiskräftigen Stellen werden ausführlich interpretiert.

MG 38, 912, 41–46: Die *Πεύσεις* des PsK sind meistens nicht unmittelbar aus den Vorlagen geschöpft, sondern fassen mit den Worten des Kompilators den Gegenstand der *Αποκρίσεις* zu einer Frage zusammen. An dieser Stelle aber mußte außerdem noch der Übergang von der Thematik der Epiphanius-Paraphrase motiviert werden. Jedoch erlaubt diese „Frage“ in ihrer klaren Dreigliederung besser als die verschiedentlich veränderte „Antwort“ das zu bestimmen, was Klemens am Anfang seiner Abhandlung vor allem dargelegt haben dürfte, nämlich:

1. ob die Engel in *τάγματα* eingeteilt sind und in wie viele,
2. was sie in Bezug auf ihre Natur sind,
3. ob sie die Zukunft (von sich aus) kennen.

912, 47–52: Die „Antwort“ beginnt mit dem zweiten Punkt der Frage: die Engel sind geschaffen und wandelbar. Mit Hebr. 1, 7 werde sowohl ihre Natur (*πνεῦμα, πρὸς φλόγα*) als auch ihre Würde (*λειτουροῦς*) umschrieben.

912, 52 – 913, 5: Ein Abschnitt, der in seinem zweiten Teil sicher vom Kompilator stammt, der hier einen liturgischen Text seiner Zeit als Beweis für die Siebenzahl der Engelordnungen zitiert.

Deren Ableitung aus den paulinischen Briefen (etwa Röm. 8, 38, Eph. 1, 21 und Kol. 1, 16) bereitet keine Schwierigkeiten, auffallend dagegen ist die Siebenzahl selbst und vor allem deren erste Begründung: *καθὼς Ἰούδας ἔγραψεν*, die beide auf Klemens verweisen.

Denn W. Bousset³⁰ und unabhängig von ihm F. Andres³¹ haben ausführlich dargetan, wie Klemens bei der Beschreibung der Engelordnungen nicht nur das Neue Testament berücksichtigt und zunächst darauf seine Angaben gründet, sondern wie er auch seine sieben ordines (*ordo* = *τάγμα*) mit Tob. 12, 15, der Siebenzahl der Planeten und überhaupt mit der Kosmologie der „Chaldäer“ in Beziehung setzt. Wenn er auch in der kirchlichen Hierarchie ein Abbild der himmlischen erblickt (Strom. VI 107, 2, II 485, 24–32) und die einen Engel von anderen „gerettet“ denkt, selber wiederum andere „rettend“ (Strom. VII 9, 3, III 8, 17–21), dann bleibt es rätselhaft, daß man bisher diese Lehre nicht als Quelle für die Engel-Hierarchien und deren Tätigkeit bei Pseudo-Dionysios erkannt hat.³²

Während sich hier aber einwenden läßt, daß die Siebenzahl für die Engelordnungen ja auch anderswo auftaucht³³ und bei Klemens selbst mit der Drei-

³⁰ W. Bousset: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1914, S. 175–76.

³¹ a.a.O. S. 134–38.

³² Bei R. Roques: L'Univers Dionysien, Aubier 1954, finde ich nichts davon.

³³ Michl Sp. 170–72.

zahl in Konkurrenz steht,³⁴ ist ihre Begründung mit dem Judas-Brief zunächst völlig unverständlich, denn dieser scheint überhaupt keine Engelnamen zu enthalten. Glücklicherweise aber besitzen wir für diesen Brief wenigstens die lateinische Übersetzung des Kommentars aus der Feder des Klemens, des einzigen Kommentars übrigens, der aus den ersten drei Jahrhunderten erhalten ist. Und hier heißt es zu Jud. 8: *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, hoc est angelos (III 207, 23), eine Interpretation, die eine ausführliche Würdigung durch J. Sickenberger erfahren hat.³⁵ Mit diesen *δόξαι* sind weder die gefallenen Engel gemeint, noch gehören sie unter den Begriff der hier ebenfalls genannten *κυριότητες*, sind also von Klemens wie diese als biblische Namen von Engelsklassen aufgefaßt worden. Damit dürfte aus den Erotapokriseis des PsK gezeigt worden sein, was Klemens bei der Charakterisierung seines Engel-Traktates mit *προϊούσης τῆς γραφῆς* meint: er will bei der Beschreibung der Engelwelt der Hl. Schrift folgen und folgt ihr, wenigstens was den Judas-Brief betrifft, in einer unverwechselbaren Art und Weise.

913, 6–20: Hier wird auf *τρεπτοί* (912, 47) zurückgegriffen und die Wandelbarkeit der *γνώμη* (nicht der *φύσις*) der Engel mit dem Fall des *διάβολος – σατᾶν* erläutert.³⁶ Das ist nicht die Untersuchung der Frage, ob die gefallenen Engel identisch mit den Dämonen der Griechen sind (Andres 307), aber über den Fall der Engel und dessen Ursachen äußert sich Klemens doch öfter, wenn er auch nirgends ausführlicher davon berichtet.³⁷

Eine genaue Parallele für die Etymologie von *σατᾶν* (bzw. „besser griechisch“ *σατανᾶς*) = *ἀντικείμενος* findet sich bereits vor Origenes (c. Cels. VI 44, II 115, 8–10) im ersten Klemensbrief (51, 1) und im Polykarp-Martyrium (17, 1). Die naheliegende Ableitung des *διάβολος* von dem Verbum *διαβάλλειν* hat bereits Klemens vollzogen (Strom. III 38, 3 II 213, 17–20: *διάβολον . . . ὡς διαβάλλοντα τὸν ἀνθρώπον*); später wird sie ganz allgemein.³⁸

Is. 14, 12 war nur bei PsK als Ezechiel-Zitat nachzuweisen,³⁹ aber diese Stelle beginnt ihre Karriere als locus classicus für den Engelssturz bereits bei Origenes, wenigstens soweit es die Überlieferung erkennen läßt.

Diese kleine Abhandlung über die Wandelbarkeit der Engel läßt sich also inhaltlich nicht befriedigend ableiten, ist aber in ihren Elementen sicher sehr alt.

³⁴ W. Bousset, a.a.O.

³⁵ J. Sickenberger: Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8–10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10–12)? Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volksk. 13–14 (1911–12) 621–639.

³⁶ Vgl. Strom. VII 46, 6 (III 35, 1–4): die Engel befinden sich noch in einem Zustand, in dem sie sich ebenso gut nach der einen wie nach der anderen Seite entscheiden können.

³⁷ F. Andres, a.a.O. S. 307–310 und 321.

³⁸ Z. B. auch PsK selber (MG 38, 1016, 31–33): *ἐκ γὰρ τοῦ διαβάλλειν θεῶ τὰς τῶν ἀγγέλων χορείας φερονύμως ἐκλήθη διάβολος, ὑπάρχων ἀρχάγγελος.*

³⁹ Soweit das nachzuprüfen war, dürfte diese falsche Zitierung nichts mit Ps.-Ezechiel zu tun haben. Vgl. K. Holl: Das Apokryphon Ezechiel, in Ges. Aufs. z. Kirchengesch. II (Tübingen 1927–28) 33–43.

913, 21 – 916, 37: Dieser lange Abschnitt beginnt verheißungsvoll damit, daß er die dritte Teilfrage beantwortet: die Engel kennen die Zukunft nicht, das vermag nur die *θεία τριάς*. – Dann aber beschreibt er die Dienstleistungen der Engel Gott und den Menschen gegenüber. Ohne weitere Beispiele wird das *θεοπροεπῶς δουλεύειν* der Engel festgestellt. Daß sie aber den Menschen *οἰκονομικῶς* (d. h., dem Erziehungsplan entsprechend) dienen, hat einen Exkurs über die Tätigkeit der Straf- und Schutzengel ausgelöst, in dem die Beispiele bisweilen die Absicht des Zusammenhangs überwuchern.

Der Engel handelt also wie ein Arzt, der hier die unverbesserlichen Glieder der Gemeinde von ihr abtrennt, um die Gesundheit des Ganzen zu retten. Der Arzt ist auch für Klemens ein beliebtes Beispiel für die kirchliche Praxis der Exkommunikation (vgl. Register s. v. *ἰατρός*), was er auch noch lange nachher geblieben zu sein scheint, da er in dieser Bedeutung auch in der Benediktiner-Regel (um 540, c. 28) vorkommt.

Wenn die Engel aber auch so handeln wie ein Bauer, der das Unkraut in seinen Saaten ausreißt, so läßt sich dieses Bild des Rügens sehr genau bei Klemens nachweisen (Strom. VII 3, 3–4, III 4, 17–25), wo es von den Engeln heißt, sie versähen das Amt des Dienens und des Besserns und erwiesen sich dadurch als hilfreich bei Gottes Weltregierung.

Wie ein Kommentar hierzu liest sich ep. I 195 (MG 78, 308) des Isidoros von Pelusion, sicher alles andere als ein „Brief“, vielmehr die Erklärung von Mt. 13, 25–30 aus den Hypotyposen: *Θέλεις ἀπελθόντες συλλέξωμεν τὰ ζιζάνια; αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις φασί, διακονεῖν αἰ τῷ θεῷ θέλημάτι εὐνοϊκῶς ἐπιθυμοῦσαι, ἐπειδὴ καὶ τὴν ἡμῶν ὀλιγοῦσαν καὶ τὴν τοῦ θεοῦ πολλὴν ὁρῶσι μακροθυμίαν*. Und daß dieser Brief zu Recht hier herangezogen wird, beweist der Satz: *αἱ γὰρ τάξεις τῶν ἀγγέλων, οἷα τῆς φύσεως σύνδοχοι, τὰ μήπω παρόντα ἀγνοοῦσιν*. Hier sind also alle Elemente des Abschnittes bei PsK vereinigt: die Engel kennen die Zukunft nicht, sie dienen Gott und sie rügen und strafen die Sünder.

Auch der Winzer, das dritte Beispiel für die Erziehertätigkeit der Engel, erscheint in Strom. I 34, 1–2 (II 22, 20–24) zusammen mit dem Arzt und dem Steuermann in dieser Funktion. Und der Zusammenhang „Arzt – richten – strafen, um zu retten“ ist in Strom. I 171–172 (II 106, 12–107, 10) so ausführlich dargelegt, daß auf weitere Belege verzichtet werden kann.

Während nun Prov. 3, 12, „wen Gott liebt, den züchtigt er“ (916, 6–7 als Hebr. 12, 6 zitiert), bei Klemens öfter in demselben Sinne verwendet wird, findet sich bei diesem keine Stelle, die so „pelagianisch“ klingt wie 916, 7–13, wo entgegen Röm. 9, 14 ff. alles vom „Laufen und Vollbringen“ abhängig gemacht, und der Sünder mit einem Menschen verglichen wird, der nur deshalb stürzt, weil er nicht auf die Straße achtet, sondern in die Luft schaut.

So retten also die Engel alle, die sich der Tugend zuwenden⁴⁰ und vernichten die, welche in der Bosheit verharren. Von den dafür genannten Beispielen fügt die Entsendung Michaels zu Josue einen Engelnamen neu in die

⁴⁰ QDS 42, 18 (III 190, 27) der Engel der *μετάνοια* und Strom. VII 81, 3 (III 58, 6–8): der Gnostiker hat die Hilfe der Engel nicht mehr nötig, sondern hat Hilfe und Obhut von sich selbst.

biblische Erzählung ein, aber diese Einfügung ist auch in diesem Falle nicht so singular wie es scheinen mag,⁴¹ sondern bereits seit Justin und Origenes gebräuchlich.⁴² Daß Tobias mit Hilfe des Engels sein Weib gegen den bösen Dämon Asmodaeus gewonnen hat,⁴³ wird auch Strom. I 123, 5 (II 77, 19–21) ganz ähnlich erzählt. – Ob der verallgemeinernde Abschluß dieser „Antwort“ auf weitere Ausführungen der Vorlage deutet, die hier verkürzt wiedergegeben würden, oder ob er vom Verfasser stammt, ist nicht zu sagen.

916, 38–46: Wie wenig aus der äußeren Form der Erotapokriseis auf die Gliederung ihrer Vorlage geschlossen werden kann, beweist dieser kurze Abschnitt, der bei Migne sogar doppelt gezählt wird (Nr. 45–46), inhaltlich aber zum Vorhergehenden gehört: auch das prophetische Wissen Gabriels über die Jahrwochen (Dan. 9, 20–27)⁴⁴ stamme aus der Weisheit der Dreifaltigkeit. Diese lehre die Engel, die Engel belehrten die Menschen, von uns aber werde „das Folgende“ belehrt. Diese Quaestio ist also nur eine Spezifizierung von 913, 21–23, die noch deutlicher an die Lehre von der stufenweisen Weitergabe der Erkenntnis bei Pseudo-Dionysios erinnert.

916, 47 – 917, 23: In diesem Zusammenhang erwähnt die folgende Frage Nr. 47 das „Himmlische Buch“, das die Engel wohl benutzt haben müssen, um nichts von dem zu vergessen, was sie von Gott gelernt hatten. Moses habe sogar ein zweites Mal solche Tafeln erbeten, nachdem er die ersten zerbrochen hatte.

Leider hat L. Koep diese Stelle bei PsK weder in seiner Monographie noch in seinem RAC-Artikel verarbeitet.⁴⁵ Eine präzise literargeschichtliche Einordnung ist aber auch nach seinem Material nicht möglich. Nur das eine steht fest, daß diese Lehre von dem „Himmlischen Buch“ bereits in der Apokalypse und im Spätjudentum vorhanden ist und auch in der altchristlichen Literatur eine weite Verbreitung gefunden hat.

Die „Antwort“ (917, 3–7) geht jedoch nicht auf das Himmelsbuch der Engel ein, sondern sagt von Moses, er habe seine Tafeln nicht selber beschrieben, das habe Gott getan, und Moses hätte aus seinem Gedächtnis auch nichts schreiben können, was nur Gott von der Weltschöpfung (*γένεσις κόσμου*) ist im Cod. A subscriptio) wußte.⁴⁶ Daß auch Klemens von Moses und seinen Tafeln weiß,⁴⁷ ist nicht weiter auffallend, nicht so selbstverständlich aber ist es, daß bei PsK wie bei Klemens⁴⁸ der kunstfertige Beseleel erwähnt wird, der von Gott den Bau des heiligen Zeltens lernte.

Der Rest dieser „Antwort“ (917, 10–23) trägt alle Anzeichen in sich, daß hier der Kompilator des 6. Jahrhunderts die Gedanken seiner Vorlage weiter ausgesponnen hat.

⁴¹ Michl Sp. 251.

⁴² W. Lueken, a.a.O. S. 26–27, 104, 157, 160–61.

⁴³ Michl Sp. 253–54.

⁴⁴ Dazu Strom. I 125–126 (II 78, 6–79, 7).

⁴⁵ L. Koep: Das himmlische Buch in Antike und Christentum, Theophaneia 8 (1952) und RAC 2 (1954) 717–731.

⁴⁶ Die Gesetzestafeln, die zum Typ des „heiligen Buches“ gehören, hat L. Koep von seiner Untersuchung über das „himmlische Buch“ ausgeschlossen; a.a.O. S. 1–2.

⁴⁷ Paed. III 94, 1 (I 287, 23–29) und Strom. VI 133 (II 499, 12–27).

⁴⁸ Strom. I 25, 4–5 (II 16, 18–28).

917, 24 – 920, 24: Aus der 48. „Frage“ ist nicht so klar ersichtlich wie aus der „Antwort“ darauf, daß hier wieder drei Teilfragen behandelt werden:

1. Wie soll man es verstehen, daß die Engel körperlos sind?
2. Wie konnten sie sich als Körperlose mit den Menschenweibern paaren und die Giganten erzeugen?
3. Wie konnten sie als Körperlose den Heiligen sichtbar erscheinen?

Ihre Körperlosigkeit, so heißt es in der „Antwort“, sei nur relativ in bezug auf uns Menschen zu verstehen.⁴⁹ Sie hätten schon einen Körper, aber einen solchen wie Wind, Feuer, Rauch und Luft. Es sei so, wie der *ἱερός ἀπόστολος* (dieser Ausdruck ist nicht vom Kompilator) sage: es gibt himmlische Körper und irdische Körper (1. Kor. 15, 40).

Dieselbe Art von Körperlosigkeit wird nun in den Exc. ex Theodoto 81, 1 (III 131, 31 – 132, 3) den Dämonen und den *ἄγγελοι τῆς πονηρίας* zugeschrieben, und in Exc. 11, 1–3 (III 110, 8–19) wird über Körperhaftigkeit und Körperlosigkeit sogar mit dem Zitat 1. Kor. 15, 40 diskutiert.

Daß Klemens auch in die weitverbreitete Diskussion über Gen. 6, 2–4 (die „Söhne Gottes“ und die Erzeugung der Giganten) eingegriffen hat,⁵⁰ ist nicht nur aus seinen erhaltenen Werken nachzuweisen,⁵¹ sondern Photios berichtet davon auch aus seiner Kenntnis der Hypotyposen, freilich gehässig genug, folgendes: *μὴ γινῆσθαι τε τοὺς ἀγγέλους γυναιξὶ καὶ παιδοποιεῖν ἐξ αὐτῶν ὀνειροπολεῖ* (sc. Klemens).⁵² PsK lehnt diese Lehre nun entrüstet ab (917, 34–920, 3), obwohl er weiß, daß man den Dämonen ein solches Verhalten zuschreibt. Die Dämonen aber hätten nicht ihre Natur und Größe eingebüßt, sondern nur ihren Rang und ihren Freimut Gott gegenüber. Mit den Menschentöchtern hätten sich also keineswegs die Engel gepaart, sondern unter den „Söhnen Gottes“ (Gen. 6, 2) seien vielmehr die Söhne Seths⁵³ und Enos' zu verstehen, die von Geilheit getrieben zu den Töchtern Kains eingegangen seien und mit diesen die Giganten gezeugt hätten.

Nun hat sich aber Klemens, wie Andres zeigt, den Fall der Engel so vorgestellt, daß diese, von der Schönheit der Weiber verwirrt, in die Lüste hinabsanken und den Weibern sogar himmlische Geheimnisse verrieten. Wenn PsK hier das Gegenteil behauptet (daß es sich um die Söhne Seths und Enos' gehandelt habe) und der Engeltraktat des Klemens seinen Ausführungen zugrunde liegt, dann hat entweder Klemens sich selber widersprochen,⁵⁴ oder

⁴⁹ Die Lehre von der absoluten Körperlosigkeit der „reinen Geister“ war den ersten fünf christlichen Jahrhunderten unbekannt, erst dann wird sie aus neuplatonischen Quellen übernommen und christianisiert. Klemens selbst äußert sich in seinen bisher bekannt gewordenen Schriften nicht zu dieser Frage (Andres, 16).

⁵⁰ Diese Diskussion hat ihre Quelle im Buche Henoch 7, 1–2, ed. Flemming-Radermacher, Leipzig 1901, S. 24–27.

⁵¹ Andres, S. 308–310.

⁵² Cod. 109 der Bibliothek, ed. R. Henry II (Codd. 84–185, Paris 1960) S. 80, 19–20.

⁵³ Von Seth dem Gerechten (920, 2–3: *διὰ μὲν τὸν δίκαιον ἰσχυροί*) weiß auch Klemens (Exc. 54, 3, III 125, 4–7), der aber Gen. 4, 2 in anderer Form als PsK (917, 45) zitiert.

⁵⁴ Was immerhin möglich ist, vgl. Hypotyposen, Fragm. 15, ZNW S. 182–83.

aber PsK folgt hier unabhängig von Klemens einer Tradition, die zuerst bei Julius Afrikanus (MG 10, 65) greifbar ist, über deren Alter damit aber ebenfalls nichts ausgesagt ist.⁵⁵

Wir stehen hier vor einer ähnlichen Aporie wie oben bei der Analyse der Lehre vom Engelssturz, die ja inhaltlich nahe verwandt ist: sicher liegen hier alte Elemente vor, aber die Überlieferung erlaubt es nicht, diese eindeutig einzuordnen.

Erfolgreicher gestaltet sich die Untersuchung der 3. Teilantwort (920, 4–24; der Abschnitt 920, 24–40 *Φησὶν – μορφήν* ist ein mittelalterlicher Einschub in den ursprünglichen Text), wie es um die Erscheinungen der körperlosen Engel vor den Heiligen des Alten und Neuen Bundes bestellt ist.

Die drei Beispiele wollen zeigen, daß es nicht Engel gewesen sein können, die zu den Menschenweibern eingegangen sind, weil nicht einmal hervorragende Männer den Anblick eines Engels zu ertragen vermochten, geschweige denn schwache Frauen. So sei Daniel vor Gabriel zu Boden gefallen (Dan. 8, 16–17) und auch Zacharias sei erschrocken (*πῆξας*) und beim Anblick des Engels verstummt (Lk. 1, 11–20) und hätte nur durch Zeichen seinen Willen kundtun können (Lk. 1, 61–64). Das aber sei ein Symbol für das Schweigen des Gesetzes und des alten Kultes der Priester, das hindeute auf die Gegenwart eines hervorragenderen (Gesetzes und Kultes). Und dann heißt es (920, 14–15): *μικρὸν ὅσπερ ἐμφανέστερον τὸ νοηθὲν ἀποδεῖξομεν*.

Diese recht eigenartige Vorstellung läßt sich nun tatsächlich bei Klemens nachweisen, einmal im Prot rept. II 10, 1 (I 10, 4–8) und dank der neuen Hypotyposen-Fragmente auch hier zwei Mal.⁵⁶ Allerdings wird auch hier ausdrücklich dem widersprochen, was der Engel-Traktat für Zacharias charakteristisch findet (Fragm. 4, 25–32): das Schweigen des Zacharias rühre nicht von seinem Erschrecken (*ἐκπλήξεις*) über die Erscheinung des Engels her – solche Erscheinungen seien ja für den nichts Ungewöhnliches gewesen, der den priesterlichen Dienst in Reinheit versehen habe – sondern sei nur ein Symbol für das Verstummen des alten Gesetzes.

Das Vergleichsmaterial reicht nicht aus, um aus diesem bewußten Gegensatz ein Vor- und Nachher des einen und des anderen Textes abzulesen. Könnte man aber eine solche Schlußfolgerung wagen, dann wäre der Engeltraktat sogar älter als diese Hypotyposen-Fragmente, und das spräche noch

⁵⁵ Wie schwierig es ist, für diese apokryphen Lehrmeinungen eine reinliche Genealogie aufzustellen, zeigt H. J. Schoeps: Die Urgeschichte nach den Pseudoklementinen, in: Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, S. 11. – Die stark apologetisierende Monographie von G. E. Closen S.J.: Die Sünde der „Söhne Gottes“, Gen. 6, 1–4, Rom 1937, stellt auf S. 2–8 und 110–112 wenigstens Material für ein Urteil über den Text und seine Auffassung bei den alten Theologen zur Verfügung.

Klemens selbst kennt aus gnostischen Quellen den Engel, der die Zeugung betreut (Ecl. proph. 50, 1, III 151, 1–3: . . . καὶ εἰσκριθεῖσαν ὑπὸ τινος τῶν τῇ γενέσει ἐφροσώτων ἀγγέλων προγινώσκοντος τὸν καιρὸν τῆς συλλήψεως κινεῖν πρὸς συνουσίαν τὴν γυναικα, καταβληθέντος δὲ τοῦ σπέρματος . . .), vgl. Exc. 39–40, 1, III 119, 9–15 und Exc. 53, 3 III 124, 21–23 sowie Exc. 22, 1–2 III 113, 28–114, 2 und 44, 1 III 121, 1 die Erwähnungen von „männlichen“ Engeln.

⁵⁶ Fragm. 4, 25–46 ZNW 173–74 und Fragm. 23, 54–60 ZNW 192.

einmal gegen die Auffassung von *προϊούσης τῆς γραφῆς*, die Zahn, Harnack und Stählin vertreten; denn dann könnte das Kapitel von den Engeln unmöglich am Ende der Stromata gestanden oder diesen selbständig nachgefolgt sein. Wie auch immer die Antworten auf diese Fragen lauten mögen, die Zacharias-Stelle des Engeltraktates bedeutet eine sichere Brücke zu den Schriften des Klemens.

Und noch ein Verstummen vor dem erschütternden Anblick von Engeln nennt unser Text als drittes Beispiel: die Frauen, die zum Grabe des Herrn geeilt waren, werden durch den Anblick der Engel (*τὴν ἐκείνων [ἐκεῖ τῶν P] ἀγγέλων θάαν*)⁵⁷ vor Schreck wie gelähmt und berichteten den Aposteln nichts von dem, was sie erlebt hatten, *εἶχεν γὰρ αὐτὰς φόβος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* (Mk 16, 8). Dieser Vers steht also an hervorragender Stelle und hat die Beweislast zu tragen. Eben deshalb scheint er so treu kopiert worden zu sein, daß seine Textform heute noch mit Sicherheit in das 2.-3. Jahrhundert verweist.

920, 41 – 921, 17: Der Schlußabschnitt dieser Abhandlung beschäftigt sich mit dem Aufenthaltsort der Engel,⁵⁸ allerdings nur indirekt. Gefragt wird, wie es dem Teufel, der doch aus dem Himmel gestürzt worden sei, möglich gewesen wäre, Gott und seinen Engeln zu nahen, um von Gott Job zu fordern (Job 2, 1).

Die „Antwort“ bestreitet, daß damit gesagt sei, daß der Teufel, der aus dem Himmel gestürzt worden ist, irgendwie wieder in den Himmel zu Gott und seinen Engeln aufgestiegen sei; er habe vielmehr dem unfasslichen Gott (920, 51–52: *ἄποσον καὶ ἀμέγεθες* ist eine Redewendung des Kompilators) nahen können, weil dieser allgegenwärtig ist und alles erfüllt. Mit Hilfe dreier Schriftstellen (Ps. 134, 6, 4. Reg. 3, 14, Hebr. 4, 13) wird die Allgegenwart Gottes dann beglaubigt und erläutert.

Auch Klemens vertritt wie bereits Philon (II 115 Anm.) diese Lehre von der Allgegenwart Gottes,⁵⁹ allerdings nie im Zusammenhang mit Ausführungen über die Engel, die unser Abschnitt, wenn schon nicht allgegenwärtig, so doch stets „vor Gottes Angesicht“ sieht.

* * *

Damit sind wir am Ende unseres Engeltraktates angelangt⁶⁰ und können zwar nicht den Wortlaut der Vorlage, wohl aber die Gesichtspunkte feststellen, unter denen Klemens seine Engellehre vorgetragen haben dürfte. Er erörtert also auf Grund der Heiligen Schrift folgende Fragen, mit denen allerdings keine Kapiteleinteilung vorgeschlagen werden soll:

⁵⁷ Bei Mk 16, 5–7 ist nur von einem *νεανίσκος* die Rede, bei Mt 28, 2–7 heißt die Erscheinung *ἄγγελος κυρίου* und bei Lk 24, 4 *ἄνδρες δύο*.

⁵⁸ Andres, S. 131.

⁵⁹ Strom. VII 28, 1 III 20, 18–20, Strom. VII 30, 1 III 22, 6–8, Strom. II 6, 1–3 II 115, 27–116, 8 und Strom. V 71, 5 II 374, 18–24.

⁶⁰ Vielleicht ist in 889, 18–39 (ohne Parallele bei Epiphianos, in dessen Paraphrase sich dieser Passus findet) noch ein versprengtes Stück dieses Traktates zu sehen, das jedenfalls nichts enthält, was Klemens nicht geschrieben haben könnte.

1. ob die Engel in Ordnungen eingeteilt sind und in wie viele,
2. die Natur (das Wesen) der Engel,
3. ob sie von sich aus die Zukunft kennen und ob sie „himmlische Bücher“ verwenden,
4. ob der Wille der Engel zu Wandlungen fähig ist und über den Engelssturz,
5. in welcher Weise die Engel erzieherisch auf die Menschen einwirken (als Strafengel und als helfende Engel),
6. die Körperlosigkeit der Engel, ob sie sich mit Menschenfrauen gepaart haben und wie sie Menschen erscheinen konnten,
7. den Aufenthaltsort der Engel.

Diese Liste zeigt ebenso wie die Zusammenfassung von Andres, daß die Engellehre des Klemens, gemessen an der spätjüdischen, gnostischen und altchristlichen Engellehre, nichts besonders Originelles besaß, wohl aber ist es möglich, daß der Traktat manche der vereinzelt Äußerungen späterer Theologen beeinflusst hat. Mit Sicherheit ist das für den Gedanken der Himmlischen Hierarchie bei Pseudo-Dionysios anzunehmen, vor allem aber für dessen Lehre, daß immer die höhere Ordnung Glieder der nächstniedrigeren belehrt und „rettet“. Beider Ansichten sind gewiß auch von den Gewohnheiten der realen kirchlichen Hierarchie beeinflusst und im besonderen von den Verhältnissen im Kloster der Akoimeten am Bosporos.

Unter der Voraussetzung, daß wir in Petros dem Walker den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften sehen dürfen und in dem Kompilator der Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios einen Akoimeten aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, ist dann die Feststellung überaus charakteristisch, daß wir den Akoimeten die Überlieferung bzw. Entstehung der einzigen beiden Monographien über die Engel verdanken, die uns aus der christlichen Antike erhalten sind. Die Mönche des 5.-6. Jahrhunderts sahen in ihrer Liturgie eben ein Spiegelbild der himmlischen Liturgie der Engel, ein Vorstellungsschema, das sich noch bis ins 18. Jahrhundert für die ikonologische Ausstattung der Mönchschöre nachweisen läßt.⁶¹

Der Beweis dafür, daß wir unter der Paraphrase des PsK den Engeltraktat des Klemens annehmen dürfen, ist zugegebenermaßen nur für wenige Punkte schlüssig. Warum es nicht möglich war, ihn solider zu führen, zeigt die folgende Gegenüberstellung des Anfangs der 50. Quaestio mit ihrer Quelle, der 1. Homilie der Severianos von Gabala über das Sechstageswerk, die diese Ausführungen abschließen soll.

PsK stellt in der „Frage“ (Zeile 1-6) den Gedanken des Severianos um, ohne etwas Wesentliches zu übergehen. Zu den verspielten Subtilitäten seiner Bearbeitung gehört es, daß er trotz seiner Umstellung für *ἐμνημόνευσεν* zweimal *ἠρξάτο* schreibt (Z. 2 und 6), die hier ungesucht genau gegenüber zu stehen kommen. In seiner „Antwort“ finden sich neben genauen Entspre-

⁶¹ Zum Beispiel in dem schlichten Psallierchor der Abtei Metten (Ndby), in dem Engelsgestalten die Leuchter und Bücherpulte bedienen und so den Psalmvers „im Angesicht der Engel will ich dir lobsingend“ (137, 1) ikonologisch realisieren.

chungen kräftigere Farben und ungewöhnliche Ausdrücke. Besonders genießerisch malt er die Sinnlosigkeit des Götzendienstes, weit über seine Vorlage hinausgehend, aus.

Severianos von Gabala

MG 56, 431–432

nach Cod. Vat. gr. 1641 (s. X.–XI.)

f. 198^{ra}, mit den Varianten von Montfaucon-Migne = M

Pseudo-Kaisarios

MG 38, 921, 17–45

nach den Hss MP J

διατί ὁ μακάριος Μωϋσῆς οὐρανοῦ
μὲν ἐμνημόνευσεν καὶ γῆς καὶ
θαλάσσης καὶ ὑδάτων καὶ τῶν
ἐξ αὐτῶν, ἀγγέλων τε καὶ ἀρχ-
αγγέλων ἢ τῶν Σεραφίμ ἢ τῶν
Χερουβίμ οὐκ ἐμνημόνευσεν;

ἐπειδὴ καὶ τὴν νομοθεσίαν
πρὸς τοὺς τότε καιροὺς ἤρ-
μοζεν· Ἰουδαίοις γὰρ διε-
λέγετο τοῖς ἐξελθοῦσιν ἐξ
Αἰγύπτου, τοῖς τὴν Αἰγυπτια-
κὴν πλάνην μαθοῦσιν, τοῖς
τὰ περὶ τὸν πεποιημένον
οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν προσ-
κυνοῦσιν,

ἥλιον καὶ

σελήνην

καὶ ἄστρα,

ποταμοὺς καὶ πηγάς.

κατέλειπεν οὖν τὴν τῶν ἀορά-
των δημιουργίαν

Διατί Μωϋσῆς μὴ ἀπ'
ἀγγέλων ἤρξατο καὶ τῶν ἄνω τῆς
συγγραφῆς, ἀλλὰ παραδραμὼν τοὺς
δήμους τῶν ἀγγέλων καὶ τὰ ὑπερ-
ουράνια πάντα, ἀπ' οὐρανοῦ καὶ
γῆς τοῦ συντάγματος ἤρξατο;

Ἀρμότιζοντο τοῖς καιροῖς καὶ
τοῖς ἀνθρώποις συμφέρονσαν τὴν
ἀρχὴν τοῦ γραμματος τέθηκεν προσ-
φάτως Ἰουδαίῳ τῆς Αἰγύπτου
ἀπαράντων καὶ ἐναυλα ταῖς ἀκοαῖς
τὰ τῆς ἐκείνων πλάνης ἐχόντων.
οἱ μὲν γὰρ τῶν ἁθῶν τὸν οὐρανόν,
οἱ δὲ τὴν γῆν ἐθεοποίησαν πνεύμα-
σιν καὶ νεφέλαις ἀλλοιούμενοι καὶ
τρεπόμενοι, ἕτεροι δὲ ἡλίῳ καὶ
σελήνῃ τὸ σέβας ἀπένεμον, ἢ οἱ
μὲν νύκτωρ, οἱ δὲ ἡμέρας τῇ δύσει
τῶν φωστῆρων ἅθειο μείνωσιν, οἱ
μὲν γὰρ τὸν νυκτὶ καὶ ὁμίχλῃ καὶ
κόνει ἐπισκοτοῦμενοι ἐκθειάζουσιν,
οἱ δὲ τὴν φθίνουσιν καὶ εἰς τὸ
βραχὺ ἀπολήγουσαν προσκυνοῦσιν,
ἕτεροι δὲ κοήνας καὶ ποταμοὺς
θεολογοῦσιν, ἵνα ἐν θέρει μὲν
λήγοντας, ἐν δὲ χειμῶνι κορυφον-
μένους καὶ ἐξοιδαίνοντας τῇ πλημ-
μύρᾳ θεοὺς ἔχουσιν, θάτεροι δὲ τὸ
πῦρ ὡς θεὸν πεφρίκασιν τὸ ἐπιβολῇ
ὑδατος σβεννύμενον ἢ ἐνδείᾳ τῆς
ὑποτρεφούσης ὕλης μαραινόμενον.
ὦ τῆς ἀβουλίας· τὰ σφῶν εὐτελέ-
στερα ἐκθειάζουσιν οἱ εἰκαυόβουλοι
καὶ ματαιόφρονες τοῦ ὄντως θεοῦ
ὑπὸ τῆς πλάνης ἀπαγόμενοι δι' οὓς
Μωσῆς, ὁ τῶν θείων συγγραφεύς,
καταλείπων τὰ ὑπερκόσμια ἐκ τῶν
ὑποκειμένων τῆς ἐξηγήσεως ἄρχεται,

καὶ κινεῖ τὸν λόγον εἰς τὰ
δρώμενα·

.....
πάντων ἵνα ἀπὸ τῶν δρωμένων
ἐρμηνεύσῃ τὸν ἀόρατον·

2-4 Gen. 1,1; 1,10; 1,20-21
9-24 Exod. 20, 1-5

4 τε καὶ / δὲ ἡ M
5 τῶν bis, deest M
7 τὴν / τῶν M
9 Ἰουδαίοις / ἥδει M
9 γὰρ οἷς M
10 ἐξ / ἐκ τῆς M
12-15 τοῖς . . . προσκυνοῦσιν
deest M
24 πηγὰς καὶ ὕδατα M
39 κινεῖ / κenoῖ M
εἰς / ἐπὶ M

40

διὰ τῶν αἰσθητῶν καὶ ὁρωμένων
ποδηγῶν αὐτοὺς

πρὸς τὰ νοερά καὶ
τὸν ἀόρατον ὄντως θεόν.

1 Μωσῆς P
2-3 καὶ τῶν ἄνω τῆς συγγραφῆς
τῶν κτισμάτων ἤρξατο P
9 τέθηκεν / ἔθηκε P
15-16 καὶ τῇ ὄψει τρεπόμενοι P
19 μέλῳσιν / μένωσιν P
27 ἐξουθενώντας P

The Sources of the text of Calvin's New Testament

Von T. H. L. Parker

To speak of Calvin's Latin New Testament when in fact he did not publish a separate edition, may seem unjustified. Nevertheless, he supplied for his New Testament Commentaries a fresh Latin translation which, although incomplete (for he wrote no commentaries on II and III John and Revelation) can fairly claim to be an individual version. In it we find, not the sort of elegant paraphrase or literal exercise that abounded in his day, but a carefully constructed work, made with the help of the best technical tools at his disposal, and growing out of the Biblical tradition of the Church. In this essay our sole purpose is to discover what other versions and helps he used. As this is an attempt which has not been made before, to the best of my knowledge, we may be content to draw bold and clear rather than detailed and delicate lines. Each of the separate subjects treated here could very easily be expanded into an essay on its own. They all call for further investigation.

These commentaries, and therefore the version itself, were written over a period of twenty years. 1540 Romans; 1546 I Corinthians; 1548 II Corinthians;¹ Galatians; Ephesians; Philippians; Colossians; I and II Timothy; 1549 Titus and Hebrews; 1550 I and II Thessalonians; 1551 Catholic Epistles; 1552 Acts 1-13; 1553 St. John's Gospel; 1554 Acts 14-28; 1555 the Synoptics. Having no more New Testament worlds that he wished to conquer, this Alexander then went back and in 1556 published a revised edition of the epistles (a less thorough revision of the Pauline epistles had already been made in 1551), and in 1560 a revised edition of Acts. It is these revised editions which are commonly known and quoted, since they form the text of Tholuck's edition and of the Calvin Translation Society. The Corpus Reformatorum supplies the first edition text in foot-notes, but gives only the revised versions of the Biblical text. It has therefore proved necessary to collate several chapters with the first and 1551 editions. In finding these, if not rare, at least distinctly uncommon, books, I am greatly indebted to Mr. H. M. Adams, the former Librarian of Trinity College, Cambridge, who allowed me to see his almost finished bibliography of pre-1550 foreign books in Cambridge libraries, and who, moreover, was always ready to answer queries. My thanks are also due to the Librarians of Corpus Christi, Pembroke and St. John's Colleges for allowing me to use these books. For 1540 Romans I have used a microfilm kindly supplied by the Bodleian Library, Oxford.

¹ II Cor. was apparently written in 1546 (see Colladon, C. R. xxi. p. 68). The French translation was published before the Latin, in 1547.

These twenty years of Calvin's New Testament work span the period from the close of Erasmus' labours to the early years of Beza's. When he embarked on his course, he had at his disposal the work of Valla and Faber Stapulensis, Erasmus and Budaeus. Robert Stephanus had published editions of the Vulgate and his famous dictionaries; he was to arrive in Geneva in time to publish the revised edition of the epistles for Calvin (making use in it of the admirable and ingenious system of versification that tradition tells us he devised on the journey). A year earlier he had published his Greek New Testament, using no fewer than fifteen manuscripts. Beza, that friend of Calvin from childhood, was living in Geneva as this twenty years drew to its close. It is hard to credit that they did not discuss the critical side of New Testament studies. These are the great names of the sixteenth century New Testament world. Contemporary with them, but on another level, we meet a Brixianus or a Benedictus, a Castellio or a Juda, preparing a translation to match Erasmus in elegance or accuracy, or supplying his marginal notes according (as Brixianus proudly claims) to 'the most ancient MSS in both languages'.

There is no difficulty in discovering the main texts which lie behind Calvin's version. Any reader of the commentaries is left in no doubt that Erasmus and the Vulgate are not far away. Such phrases as *Erasmus vertit*, *Erasmus reddidit*, *vetus interpres transtulerat* are sprinkled liberally throughout the pages. It is with these that we may start, therefore.

CALVIN AND ERASMUS

Erasmus, urged by Colet, set to work to provide a fresh Latin translation of the New Testament as early as 1505-6.² The result remained in manuscript, part of which, a very large and beautiful book containing Matthew and Mark with the Vulgate and Erasmus' version in parallel columns, is in the Cambridge University Library. Ten years later Erasmus prepared another translation, or perhaps modified his existing one, rather closer to the Vulgate, to accompany the Greek text which Froben, the Basel printer, was in a hurry to print. This edition received drastic revision to both Latin and Greek and re-appeared in 1519. The Latin was now a return to the early manuscript; according to P. S. Allen 'in 1519 he introduced it with the most minute care, even such trivial variations as *ac* or *-que* for *et* being restored'.³ Three more editions were published in Erasmus' life-time, 1522, 1527 and 1535, as well as some separate impressions of the Latin. The later editions received only slight revision – at any rate in the passages I have collated.

That Erasmus entered on the dangerous course of publishing a new translation was due to the importunity of his friends. He himself had at first intended to give the Vulgate with the Greek. The Vulgate was hallowed by the pious usage of a thousand years in the Western Church. It had become a part of the Church, the Church almost a part of it. Moreover, in opposition

² P. S. Allen: *The Age of Erasmus*. Oxford, 1914, pp. 141-2.

³ *Op. cit.* p. 161.

to the Greek text, it was becoming a rallying point for forces of conservatism against the New Learning. The position was also ludicrously bedevilled by the hostility between East and West. The Western Church spoke Latin, the Eastern Greek. Ergo, the book of the West was the Vulgate, that of the East the Greek Bible. Nor did it avail that Erasmus had, in fact, translated into Latin; for he had translated from the Greek, accepting it and its supposedly corrupt readings as normative. All this and much else was urged against him by the Dutch humanist Dorpius.⁴ Yet despite the opposition, Erasmus was able to publish the second edition with a commendatory epistle from the Pope himself. His undertaking proved as popular as it was dangerous and revolutionary. His New Testament became a best-seller. What is more, he came to occupy a position of immense authority as the foremost New Testament scholar of the day.

This authority is reflected in the first edition of Calvin's Romans. Although Calvin, in his dedicatory preface to Simon Grynaeus (a friend, we may note, of both Erasmus and Calvin) makes no mention of him as one of his precursors, it is to him that he most frequently refers among modern scholars in the commentary. He cites him six times. Once as accepting his rendering:

Rom. 2⁸⁻⁹. *excandescencia et ira: tribulatio et anxietas*. Calvin: Sic vertere cogit me verborum proprietas. Graecis enim id significat θυμός, quod Latinis excandescencia notare docet Cicero, Tusc. 4. nempe subitum irae inflammationem. In aliis sequor Erasmus.⁵

Erasmus: *indignatio et ira, afflictio et anxietas*.⁶

Four times he rejects, mildly, Erasmus readings as unsuitable:

Rom. 1¹⁴. *et sapientibus et stultis debitor sum*. Non male vertit Erasmus eruditos et rudes: sed ego ipsa Pauli verba retinere malui.⁷

Erasmus: *eruditus pariter ac radibus*.

Rom. 1²³. *imaginis corruptibilis hominis*. Sic enim vertere malui quam cum Erasmo mortalis.⁸

Erasmus: *ad mortalis hominis similitudinem*.

Rom. 15¹⁶. *consecrans euangelium Christi*. Sic malo quam quod Erasmus reddidit administrare. Nihil enim certius est quam Paulum hic ad sacra mysteria alludere, quae a sacerdote peraguntur.⁹

Erasmus: *administrans euangelium dei*.

Rom. 15³⁰. *ut concertetis mihi*. Erasmus non male reddidit: ut laborantem adiuvetis: sed quia locutio graeca Pauli plus habet energiae, reddere ad verbum eam malui.¹⁰

The worst he can say is:

Rom. 12³. *ne supramodum sapiat*. Sic enim intelligere malo quam secundum quod Erasmus vertit: Ne quis superbe de se sentiat: quia et

⁴ See A. Bludau: Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. Biblische Studien, Bd. 7, Heft 5. Freiburg 1902.

⁵ C. R. xlix. p. 35.

⁶ Unless an edition is named, the reference is to 1535.

⁷ C. R. xlix. p. 18.

⁸ C. R. xlix. p. 26.

⁹ C. R. xlix. p. 276.

¹⁰ C. R. xlix. p. 282.

hic sensus est aliquanto a verbis remotior, et ille melius quadrat orationis contextui.¹¹

Erasmus: *Ne quis arroganter de se sentiat.*

This is Calvin's attitude to Erasmus in 1540. It is what we should expect of an admirer, whose one humanist book had been largely inspired by Erasmus' edition of Seneca.

By 1556 a change is apparent in the climate. The revision of Romans introduces 22 fresh citations,¹² the original 6 all being retained. Two accept Erasmus:

Rom. 7.24. *quis me eripiet a corpore mortis hoc?* Pronomen *τούτου*, quod ego cum Erasmo ad corpus retuli, morti quoque apte congruit: sed eodem fere sensu.¹³

Erasmus: *quis me eripiet ex hoc corpore morti obnoxio?*

Rom. 10.4. *finis enim legis Christus:* Mihi non male quadrare videtur hoc loco verbum complementi: [sicuti etiam Erasmus perfectionem vertit:] sed quia altera lectio omnium fere consensu recepta est, et ipsa quoque non male convenit, [liberum per me lectoribus eam retinere].¹⁴

Erasmus: *nam perfectio legis.*

Eleven references reject Erasmus' rendering as inadequate or unsuitable, while the other nine reject it outright. We may notice some of the severer judgments:

Rom. 4.21. *quod, ubi quid promisit:* Miror cur Erasmo relativum masculinum placuerit: nam etsi non variat propterea sensus, proprius tamen ad graeca Pauli verba accedere libuit.¹⁵

Erasmus: *quod is qui promiserat.*

Rom. 15.16. *consecrans evangelium Christi:* Quod postea correxit Erasmus, sacrificans evangelium, non modo improprium est, sed sensum quoque obscurat.¹⁶

Rom. 12.14. *Benedicite iis:* In verbo *εὐλογεῖν* deceptus fuit Erasmus: quia non animadvertit diris et maledictionibus opponi.¹⁷

Erasmus: *Bene loquamini de iis.*

Rom. 12.16. *Ne sitis apud vos ipsos prudentes.* Nam quod *φρονήμους* Erasmus vertit arrogantes, coactum est ac frigidum: quia bis idem sine ulla vehementia repeteret Paulus.¹⁸

Erasmus: *Ne sitis arrogantes apud vosmetipsos.*

In fact, however, this changed attitude towards Erasmus may be placed ten years earlier, for it is discernible in I Corinthians. In the first edition of this commentary in 1546 are 16 references to Erasmus' text. Every one of these renderings is rejected; some mildly, many harshly, but all rejected.

¹¹ C. R. xlix. p. 236.

¹² C. R. index is both unreliable and inadequate. The figures I give are my own reckoning.

¹³ C. R. xlix. p. 134 f.

¹⁴ C. R. xlix. p. 196. Passages in brackets added in 1556.

¹⁵ C. R. xlix. p. 85.

¹⁶ C. R. xlix. p. 276.

¹⁷ C. R. xlix. p. 244.

¹⁸ C. R. xlix. p. 244 f.

Although he still recognises Erasmus' authority and will feel the need to justify his disagreement, he is in general far more independent, so that he can go so far in one place as to speak of Erasmus as being moved "*frivolis coniecturis, magis quam ullo firmo argumento*".¹⁹ We are justified in saying that by 1546 Calvin was emancipated from the sway of Erasmus. Might it not, however, be that he finds Erasmus' translation less convincing in some books than in others? No, for the tone of all the commentaries after the 1540 Romans shows the same tendency – including, of course, the revision of Romans itself. Not that henceforth Calvin is consistently opposed to him. Rather, he no longer treats him as a master but as a colleague. It is true that most references are unfavourable; but this arises more from his wish to justify himself than from rivalry or antagonism. It is an indirect tribute to Erasmus' eminence, indeed, preeminence, in the contemporary New Testament scholarship.

In all I have found about 150 citations of Erasmus in these commentaries. This, although not possibly the whole number, is quite sufficient for our present comparison. Of these, only 19 mention him favourably; 40 or so are neutral and the remainder, about 90, are contradictory in varying degrees. There must be a certain amount of indecision about these last two classes, for it is not always easy to decide where the neutral becomes the unfavourable. In the following table we see this both more precisely and also chronologically.

		Total.	Pro.	Neutral.	Contra.
Rom.	1540	7	1	5	1
	1556	+ 22	+ 2	+ 11	+ 9
I Cor.	1546	16	–	–	16
	1556	+ 4	–	–	+ 4
II Cor.	1548	12	1	6	5
	1556	+ 4	–	+ 2	+ 2
Gal.	1548	4	–	–	4
	1556	+ 2	–	+ 1	+ 1
Eph.	1548	3	1	1	1
	1556	+ 5	–	+ 1	+ 4
Phil.	1548	4	–	1	3
	1556	+ 1	–	–	+ 1
Col.	1548	6	–	3	3
	1556	1	–	1	–
I Tim.	1548	6	–	1	5
	1556	+ 1	–	+ 1	–
II Tim.	1548	3	–	2	1
	1556	+ 1	+ 1	–	–
Titus	1549	4	–	1	3
	1556	no change.			
Hebrews	1549	2	2	–	–
	1556	no change.			

¹⁹ I Cor. 16. 8. C. R. xlix. p. 568.

I Thess.	1550	1	—	1	—
	1556	+ 1	—	—	+ 1
II Thess.	1550	1	—	1	—
	1556	no change.			
James	1551	2	1	—	1
	1556	no change.			
I Pet.	1551	5	1	1	3
	1556	no change.			
Acts (a)	1552	12	3	1	8
	1560	+ 1	—	—	+ 1
John	1553	2	1	—	1
Acts (b)	1554	10	3	2	5
	1560	- 1	- 1	—	—
Synoptics	1555	5	2	1	2

To turn to more general considerations. First, in these many references to Erasmus, which of the five editions is Calvin referring to? In all but two, the reading given appears in 1535. But since 1535 is virtually identical with 1519, 1522 and 1927 in our references, we cannot be certain which of these editions he had, although it is no very startling conjecture to suppose that he used 1535. On I Thess. 1. 3 he ascribes to Erasmus the reading “Indesinenter memores vestri propter opus fidei” which first appears in 1522, 1516 and 1519 both having “ind. recolentes v. p. o. f.” But of the two exceptions mentioned above, the former provides us with a problem:

Rom. 15. 16. *consecrans euangelium Christi*. 1540: Sic malo quam quod Erasmus reddidit administrare. In 1556 Calvin added: Quod postea correxit Erasmus, *sacrificans euangelium*, non modo improprium est, sed sensum quoque obscurat.²⁰

The difficulty is that Erasmus nowhere²¹ has *sacrificans*. His rendering in every edition is *administrans euangelium dei*. The *Paraphrasis* gives no help, for there the verse becomes: *ut illustrando Dei Euangelio inter vos Gentes*.²² It is Calvin's custom to quote these readings almost verbatim. But if, on this occasion he is supplying only a summary of the sense, we may refer it to the general tenor of the *Annotationes* on this verse. After quoting Augustine's reading of *consecrans*, Erasmus goes on: “Vult enim Paulus praedicationem Evangelii rem videri cum primis sacram, ac veluti victimam Deo gratissimam, quod Gentes redderet Christi dignas. Atque huius sacri se veluti sacrificium facit”.²³ But I find this solution unsatisfactory. On the other hand, Calvin may be confusing Erasmus' note with one of Origen's (which I quote from the Oxford Vulgate ad loc.) in which he says that “posset tamen dici sacrificans euangelium dei”. But note that Beza in his *Annotationes* also ascribes *sacrificans* to Erasmus.

²⁰ C. R. xlix. p. 276.

²¹ Nowhere? A bold remark when dealing with ten folio volumes un-indexed. But at any rate, it does not appear in any of the five New Testaments of Erasmus, or in the *Paraphrasis*.

²² Op. om. 7. 828.

²³ Op. om. 6. 647.

The second exception is simpler:

I Thess. 2. 13. *quum sermonem Dei praedicatum a nobis percepistis*: Male Erasmus qui vertit *sermonem auditus Dei*: acsi Deum intelligeret Paulus patefactum. Postea mutavit, *Sermonem quo Deum discebatis*. Non enim ab eo animadversa fuit Hebraica phrasis.²⁴

Erasmus 1516: *sermonem auditus a nobis, dei, accepistis*.

Erasmus 1523 ff.: *cum acciperetis sermonem a nobis, quo deum discebatis*.

Annotat.: id est, *sermonem de deo*, aut *sermonem quo deum discebatis*.²⁵

Commonly therefore, Calvin quotes from the later editions, most probably 1935; but in composing his translation he also took into account the earlier editions.

Secondly, when Calvin dissents from Erasmus, what are his reasons? The answer to this question is illuminating for the understanding of Calvin in general and of his New Testament work in particular. Nor is it what a superficial view of Calvin as an expositor might lead us to suppose – Calvin is a Reformer, hating and attacking the humanism which Erasmus represented; therefore he will disapprove of his exegesis on doctrinal grounds. In fact this is true only very rarely – I can find but four examples of disagreement because of doctrine.

In the first, he mislikes Erasmus' reading on the ground that it is abused by the Papists:

II Cor. 7. 11. *imo defensionem*: Quia Erasmus *Satisfactionem* translulerat, imperiti decepti vocis ambiguitate, traxerunt ad satisfactiones Papisticas.²⁶

The others sprang from his desire to uphold the dignity of the Eucharist and of the Church:

I Cor. 11. 25. *Similiter et calicem, postquam coenaverunt*: Nolui autem cum Erasmo vertere coena peracta: quia in re tanti ponderis vitanda fuit ambiguitas.²⁷

Erasmus: *ad eundem modum et poculum, peracta coena*.

Rom. 16. 4. *et domesticam eorum ecclesia*: Nam congregationis nomen, quod Erasmus reddidit, mihi non placet: plane enim liquet Paulum honorifice sacro ecclesiae nomine fuisse usum.²⁸

Erasmus: *quae in domo illorum est congregationem*.

And the similar passage:

I Cor. 16. 19. *cum domestica eorum ecclesia*: Quod autem Erasmo congregationis nomen magis placuit, alienum est a mente Pauli.²⁹

²⁴ C. R. lii. p. 152.

²⁵ Op. om. 6. 905.

²⁶ C. R. i. 90.

²⁷ C. R. xlix. p. 489.

²⁸ C. R. xlix. p. 285.

²⁹ C. R. xlix. p. 571. This, of course, was one of the three words to which More took exception in Tyndale's translation. Tyndale was able, with perfect justice, to ask in retort why More had not attacked his "darling Erasmus" for using the word. (See Tyndale: Answer to Sir Thomas More's Dialogue. Parker Society, pp. 13–16. 1850).

In fact, more than half of the differences simply concern the meaning of the Greek word, in itself or as part of the context. Erasmus came to his Greek late. He worked long and hard at it, but in the result became a good rather than an excellent Grecian. Calvin was clearly not satisfied with him and thought himself equal to the task of improvement. Whether he was a better Greek scholar than Erasmus we need not try to decide. But he had far better technical aids in the works of Budaeus and Robert Stephanus than had Erasmus who, when he wanted to learn Greek at the start of the century, had to compile his own lexicon.

Often Calvin will dispose of the linguistic point in a line or two:

I Tim. 3.2. *sobrium, temperantem: Sobrium* Erasmus reddidit *Vigilantem*. Quando *νηφάλιος* Graecis utrumque significat, eligant utrum volent lectores.³⁰

Erasmus: *Vigilantem, sobrium*.

But now and then he launches out into a more detailed explanation:

Eph. 3.4. *ad quod potestatis attendentes intelligere cognitionem meam in mysterio Christi*. Plus est difficultatis in proximo membro quod sequitur: *πρὸς δὲ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι*, etc. Vertit Erasmus: ex quibus potestis legentes intelligere. Sed non patitur syntaxis graeca, meo iudicio, ut *ἀναγινώσκειν τὶ* pro legere sumatur. Proinde lectoribus considerandum relinquo an non aptior sit sensus: ad quod potestis attendentes (vel, agnoscentes) intelligere. Atque ita participium cum praepositione *πρὸς* contextetur. Si tamen seorsum et absolute accipias *ἀναγινώσκοντες*, sensus utcunque constabit sic: Legendo potestis secundum id, quod scripsi, intelligere: ut ita *πρὸς δὲ* tantumdem valeat atque *καθ' ὃ*.³¹

Probably his greatest technical advantage over Erasmus is that he knows far more Hebrew. Many of his rejections of Erasmus' Greek are, indeed, based on this consideration. They show that Calvin always has in mind the Chaldaean (as he calls it; i. e. Aramaic) background to the New Testament Greek, as also the Hebrew tradition in the habit of thought of the writers. Although Erasmus sometimes discusses a Hebrew word, it is either in the obvious places (e. g. a Hebrew name, or a word like *Abba*) or as an isolated instance of the derivation of a word.

John 3.3. *nisi qui iterum natus sit*: Erasmus, Cyrilli opinionem sequutus, adverbium *ἄνωθεν* male transtulit, *E supernis*. Ambigua est, fateor, illius significatio apud Graecos: sed Christum Hebraice cum Nicodemo loquutum esse scimus. Porro illic amphibologiae locus non fuisset, qua deceptus Nicodemus.³²

Erasmus: *nisi quis natus fuerit e supernis*.

II Thess. 3.6. *Praecipimus autem vobis, fratres, in nomine*: Erasmus vertit, *Per nomen*: acsi esset obtestatio. Quod ego tametsi non omnino

³⁰ C. R. lii. p. 382.

³¹ C. R. li. p. 178.

³² C. R. xlvii. p. 54.

reicio, tamen potius existimo particulam *In* esse supervacuum, ut pluriis aliis locis: idque ex usu linguae Hebraicae.³³

Erasmus: *Praecipimus autem vobis fratres, per nomen.*

Moreover, with his over-riding interest in the author's total intention, Calvin is scrupulous to avoid isolating a word or phrase from its context:

I Cor. 13. 4. *caritas non agit insolenter*: Ubi reddidi non agit insolenter, graece est *ὃν πεμπεύεται*: pro quo Erasmus transtulit *non est procax*. Constat diversas verbi significationes: sed quum aliquando sumatur pro ferocire, vel inolescere prae confidentia, hic sensus videbatur praesenti loco aptior.³⁴

Eph. 4. 32. *condonantes vobis inter vos*: Alii de beneficia interpretantur: ideoque Erasmus vertit *Largientes* nec repugnat verbi significatio: sed loci circumstantia in aliam magis partem nos ducit.³⁵

And close to this are his rejections purely on the grounds of misinterpretation:

Col. 3. 7. *In quibus vos quoque ambulabatis*: Male Erasmus qui ad homines retulit, vertens, *Inter quos*. Nam de vitiis proculdubio Paulus intellexit.³⁶

Erasmus: *Inter quos ambulabatis.*

Titus 1. 7. *tanquam Dei oeconomum*: Nomen *Dispensatoris*, quod Erasmus ab antiquo interprete positum retinuit, minime exprimit Pauli mentem.³⁷

Erasmus: *tanquam Dei dispensatorem.*

Col. 1. 21. *et inimici cogitatione in operibus malis*: *Sensum* vertit vetus interpres, Erasmus *mentem*: ego *cogitationis* nomine usus sum, pro eo quod Galli *intentionem* vocant. Nam et ea vis est Graecae vocis, et Pauli sensus ita postulat.³⁸

Erasmus: *Et in mente in op. mal.*

Allied to his intentness on the author's meaning, he gives indications that, other things being equal, he prefers a literal translation. He will, in any case, keep as close to the original as he can.

Gal. 6. 17. *in reliquis*: Ad verbum est *reliqui* vel *residui*: quod Erasmus, meo iudicio, perperam ad tempus transtulit.³⁹

Erasmus: *De caetero.*

Or, on Rom. 15. 30, already quoted,⁴⁰ he says: "reddere ad verbum eam malui".

To pass to the Latin itself. Calvin, unlike Castellio, say, is not concerned primarily with the beauty of his rendering. On the other hand, he wishes to put the Greek into good and elegant Latin as his generation understood it – a prose that the Augustans would not have been ashamed of. Where he takes over Erasmus' version without large revision, he will frequently alter details – *ille* for *is*, or *quum* for *cum*, and the like – in a way that shows his constant

³³ C. R. lii. pp. 211–212.

³⁵ C. R. li. p. 213.

³⁷ C. R. lii. pp. 410–411.

³⁹ C. R. l. p. 267.

³⁴ C. R. xlix. p. 510.

³⁶ C. R. lii. p. 120.

³⁸ C. R. lii. p. 90.

⁴⁰ See p. 274.

search after correctness and purity. His aim is quite simple: he wishes to express in Latin what the New Testament had said in Greek. And in all this he was proving himself a good disciple of Erasmus, who declared that he wanted his version to be "non tam elegantius, quam dilucidius ac fidelius". Both for him and for Calvin, it was not "non elegantius", but "non tam elegantius". But Erasmus was a master of Latin. Calvin never faults him openly but only, as I say, tacitly introduces minor stylistic changes.

Finally, in one interesting piece of sixteenth century science, we find Calvin bringing a knowledge of medicine to his aid in correcting Erasmus. Calvin's frequent and manifold illnesses brought him close friendship with his doctor, Benedict Textor of Geneva. For the following comment we can imagine Calvin applying to his doctor for the information, or perhaps Textor saying, "You know Erasmus on II Timothy 2, . . ."

II Timothy 2.17. *Et sermo eorum, ut gangraena, passionem habebit:* Admonuit me Benedict Textor medicus hunc locum male ab Erasmo versum fuisse, qui ex duobus morbis plane diversis unum fecit. *Cancrum* enim posuit loco *gangraenae*. [Erasmus: *Et sermo illorum, ut cancer morbus passionem habebit.*] Atqui Galenus cum in aliis locis passim, tum vero ubi definitiones ponit in libello *De tumoribus* . . . Et Paulus Aegineta, illius auctoritate, libro 6. *cancrum* ita definit . . . De *gangraena* autem Galenus tam in libello iam citato, quam libro secundo ad Glauconem, Aëtius item libro decimo quarto, et idem Aegineta libro quarto sic loquuntur . . . Quod si emortua penitus fuerit, tunc morbum Graeci sphacelon vocant, Latini siderationem, vulgus ignem sancti Antonii. Reperio quidem Cornelium Celsum ita distinguere, ut cancer sit genus, gangraena species. verum eius error ex compluribus probatae fidei medicorum locis palam refellitur. Potuit autem eum fallere vocum afinitas Cancer et Gangraena. Sed in Graecis vocibus potest similis esse hallucinatio . . .⁴¹

And so on. An extraordinary passage! Two hundred and fifty words of Latin to explain γάγγραινα! Calvin was certainly showing himself a child of his age rather than a universal expositor in this passage. Nevertheless, notice that he turns in the end to an examination of the Greek.

So far our task has consisted in following Calvin's references to Erasmus by comparing their respective versions. We must now look more closely at another work which so far we have only glanced at – Erasmus' *Annotationes*. This work appeared in 1519 as an aid to the New Testament scholar. Less concerned with exposition than with textual criticism and patristic and mediaeval exegesis, it was by far the best technical help then available. Calvin knew it and used it extensively, although he only once refers to it by name:

II Cor. 1.24. *non quod dominemur fidei vestrae:* Annotavit Erasmus subaudiendo Graeca particulam ἔνεχα, sic possit intelligi, non quod vobis fidei causa dominemur. qui sensus eodem fere redit.⁴²

⁴¹ C. R. lii. pp. 368–369.

⁴² C. R. i. p. 26.

Annot.: Vide num hic sensus accipi possit, dominamur vobis propter fidem, vel fidei gratia, ut more Graecorum subaudias *ἐνεκα*.⁴³

The similarity of language here, as in other places, suggests that Calvin had the book open before him as he worked – or that he knew it so well as to have some parts of it by heart.

Some passages show Calvin rejecting an Erasmus rendering on the basis of another rendering in the *Annotationes*, which he will adopt without acknowledgement. He corrects Erasmus by Erasmus.

Rom. 4.20. *Nec vero in Dei promissionem per incredulitatem disquisivit*.⁴⁴

Erasmus: . . . *non haesitabat*.

Annot.: id est, *non diiudicavit aut disquisivit*.⁴⁵

Rom. 8.3. *eo quod infirmabatur*.⁴⁶

Erasmus: *ex parte ea imbecillis erat*.

Annot.: Potest et sic accipi, *in eo quod infirmabatur*.⁴⁷

Rom. 8.6. *Cogitatio certe carnis, mors est*.⁴⁸

Erasmus: *Nam affectus carnis, mors est*.

Annot.: Ita hoc loco *φρόνημα*, non tam significat sapientiam, aut prudentiam, quam affectum, et curam, seu cogitationem.⁴⁹

I Cor. 16.2. *thesaurizans quod successerit*.⁵⁰

Erasmus: *recondens quicquid commodum fuerit*.

Annot.: id est, *thesaurizans*.⁵¹

Phil. 1.27. *concertantes fide euangelii*.⁵²

Erasmus: *adiuvantes decertantem fidem euangelii*.

Annot.: id est, *concertantes*, hoc est, in hoc certamine adiuventes nos.⁵³

Col. 2.1. *quantum certamen habeam*.⁵⁴

Erasmus: *quantam sollicitudinem habeam*.

Annot.: i.e. *quantum certamen sive periculum*.⁵⁵

Numerous other instances of this tacit borrowing can be found.

It must not be supposed, however, that Calvin always shows this deference. More often than not, he dissents from both the text and the *Annotationes* of Erasmus. He is certainly not indebted to him for all his Greek lexicography, nor for all his textual criticism. It is nevertheless clear that he used the *Annotationes* extensively and carefully in preparing his own version.

We may, in conclusion, take two passages of Calvin's text to show the extent of his indebtedness to Erasmus. The first is the more independent. Differences from Erasmus are underlined and the variation placed in the margin.

⁴³ Op. om. 6. p. 755.

⁴⁵ Op. om. 6. p. 581.

⁴⁷ Op. om. 6. p. 600.

⁴⁹ Op. om. 6. p. 601.

⁵¹ Op. om. 6. p. 744.

⁵² C. R. lii. p. 20.

⁵³ Op. om. 6. p. 866.

⁵⁴ C. R. lii. p. 98.

⁵⁵ Op. om. 6. p. 887.

⁴⁴ C. R. xlix. p. 83.

⁴⁶ C. R. xlix. p. 138.

⁴⁸ C. R. xlix. p. 142.

⁵⁰ C. R. xlix. p. 567.

Rom. 1. 1-7. 1540, 1551 and 1556.

Erasmus.

Paulus, servus Jesu Christi,^{55a}
 vocatus *Apostolus*, *selectus*
 in euangelium Dei, quod ante
 promiserat per prophetas suos
 in scripturis sanctis, de
 filio suo, qui *factus est*
e [1540: *de*] semine David secundum
 carnem, *declaratus* filius
 Dei in potentia, *per*
 Spiritum sanctificationis,
ex resurrectione mortuorum,
Iesu Christo Domino nostro:
 per quem accepimus gratiam
 et *apostolatum in obedient-*
iam fidei inter omnes

ad munus apostolicum, segregatus

suos,
 sanctis de
 genitus fuit
 ex
 qui declaratus fuit
 cum secundum (*Annot.*: per)

ex eo quod resurrexit e mortuis
 Iesus Christus dominus noster

ac muneris apostolici functionem,
 ut obediatur fidem (*Annot.*: ad
 obedientiam fidei)

Gentes, *pro nomine ipsius: inter quas*
estis etiam vos,

super ipsius nomine,
 quorum de numero estis et (*Annot.*:
 inter quas)

vocati Iesu Christi:
 omnibus qui Romae estis,
 dilectis *Deo*, vocatis
 sanctis: gratia vobis et
 pax a Deo Patre nostro, et
 Domino Iesu Christo.

Rhomaee (1519 only)
 dei

Mark 9. 33-37.

Et venit Capernaum, et quum
 venisset in domum, interrogavit
 illos, Quid in itinere inter
 vos disputabatis? At illi
 siluerunt: nam inter se
 disputaverant *in via*,
 quis esset maior. Et
 postquam *consedit*, accersivit
 duodecim, et dicit *eis*,
 Si quis vult primus esse,
 is erit omnium postremus,
 et omnium minister.

cum (1516 ff.) quum (1535)

inter viam

cum (1516 ff.) quum (1535) consedisset,
 illis

Atque *acceptum* puerum
 statuit in medio illorum:
 et *quum cepisset* illum in ulnas
 suas, dixit illis, Quisquis unum
 ex talibus pueris receperit

arreptum

cum (1519, 1522) coepisset

^{55a} 1540: Paulus, minister Christi.

nomine meo, me recipit:
et quicumque me recipit,
non me recipit, sed eum qui
misit me.

CALVIN AND THE VULGATE

Earlier we noticed the daring implicit in Erasmus' substitution of his own translation for the Vulgate, his reward in its success and its reception of the approbation of the Pope. By the time Calvin was launched on his New Testament studies the situation had radically changed. No longer did it require courage to side with Erasmus – at least in the Renaissance wing of the Reformation to which Calvin belonged. Calvin's boldness lay rather in his independence towards Erasmus. Moreover, ecclesiastical conflict still distorted and exacerbated the discussion between the Vulgate and the Greek, although the enemy was now less the Eastern Church than the Reformed. Leo X may have approved of Erasmus. He was by no means followed by all the faithful. The Vulgate became a banner of the extreme anti-Reformation party and was at last given conciliar approval at Trent in 1546: "Statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat."⁵⁶

"The Vulgate alone to be held authentic?" cried Calvin, in the tones of a Faber or an Erasmus, "Farewell, then, to those who have spent so much time and labour in the study of languages that they might seek the genuine meaning of the Scriptures at the fountain-head! . . . Is not this to subdue Greece and all the East?" He goes on to bewail "the gross error and barbarous edict" that tied the Church to a version "teeming with innumerable errors", especially in the Old Testament. "Anyone of even moderate intelligence will see that many things which were translated badly in the Vulgate have been well restored in some modern versions." "What! are they not ashamed to make the Vulgate of the New Testament authoritative, when the writings of Valla, Faber and Erasmus, which are in everyone's hands, show, even to children, that it is faulty in numberless places. In Rom. I the translation calls Christ "Praedestinatus filius Dei". Those who do not know Greek are unable to explain the expression, because strictly speaking only things not yet in existence are predestined, whereas Christ is the eternal Son of God. There is no difficulty in the Greek word. It simply means "declaratus".⁵⁷

Farewell, then, we might in our turn expect, to the Vulgate when Calvin comes to make his translation. But not at all; we find him considerably indebted to the older version. It is not only that this is the Bible he was brought up on and which came as natural to him as the Authorized Version to an Englishman. Far more, he deliberately made use of it as an alternative

⁵⁶ Denzinger: *Enchiridion*, 179.

⁵⁷ *Antidotum in Actas Synodi Tridentinae* – in quartam sessionem. C.R. vii. pp. 411 ff.

version to Erasmus. This will appear in his habit of coupling the two when he discusses a rendering – as he does in about a third of the references to Erasmus. In about another thirty, where he rejects Erasmus, he tacitly adopts the Vulgate. For example:

Rom. 1. 23. *imaginis corruptibilis hominis*: Sic enim vertere malui quam cum Erasmo mortalis.⁵⁸

Erasmus: *ad mortalis hominis similitudinem*.

Vulgate: as Calvin.

I Cor. 7. 31. *Praeterit enim figura mundi huius*: Cur nomen habitus Erasmo placuerit, non video.⁵⁹

Erasmus: *Praet. enim habitus huius mundi*.

Vulgate: as Calvin, but transposing *mundi huius*.

Often he refers to the Vulgate, but anonymously:

I Pet. 1. 13. *in revelatione Iesu Christi*. This, he says, is capable of two meanings: Prior sensus magis Erasmo placuit, neque illum improbo: secundus tamen videtur melius quadrare.⁶⁰

Erasmus: *dum vobis patefit Iesus Christus*.

Vulgate: as Calvin.

Or again, he may openly declare his preference for a Vulgate rendering as against Erasmus:

II Cor. 11. 3. *a simplicitate quae est in Christo*. Graece quidem dicit Paulus *εἰς Χριστόν*, pro quo Erasmus vertit, *Erga Christum*: sed propius ad Pauli mentem (meo iudicio) accessit vetus interpres.⁶¹

Erasmus: *a simplicitate, quae erat erga Christum*.

Vulgate: as Calvin.

I Cor. 5. 8. *Proinde epulemur non in fermento veteri*: *Ἐορτάζωμεν*, pro quo Erasmus reddidit *festum celebremus*, significat etiam post immolatum sacrificium solenni epulo communicare: quae significatio praesenti loco magis quadrare visa est. Itaque sequutus sum veterem interpretem potius quam Erasmum, quia hic sensus mysterio, quod Paulus tractat, longe est aptior.⁶²

Erasmus: *Itaque festum celebremus*.

Vulgate: *Itaque epulemur non in fermento veteri*.

On the other hand, of course, he is sometimes for Erasmus against the Vulgate; sometimes against them both. Where he leaves the Vulgate rendering, it is for the same reasons as we have seen in regard to Erasmus.

If we take the two passages from Romans and Mark again, we can see more easily in what relationship he stands to the Vulgate, variants from which are given in the margin.

Rom. 1. 1–7

Paulus, servus *Iesu Christi*,
vocatus Apostolus, *selectus*
in euangelium Dei, quod ante

Vulgate

Christi Iesu
segregatus

⁵⁸ C. R. xlix. p. 26.

⁶¹ C. R. l. p. 124.

⁵⁹ C. R. xlix. p. 421.

⁶² C. R. xlix. p. 382.

⁶⁰ C. R. lv. p. 221.

promiserat per prophetas suos
 in scripturis sanctis, de
 filio suo, qui factus est
 e semine David secundum
 carnem, *declaratus* filius
 Dei in *potentia*, per
 Spiritum sanctificationis,
 ex resurrectione mortuorum,
 Iesu *Christo Domino nostro*:
 per quem accepimus gratiam
 et apostolatum *in obedientiam*
fidei inter omnes Gentes, pro nomine *ipsius*:
inter quas estis etiam vos,
 vocati Iesu Christi:
 omnibus *qui Romae estis*,
 dilectis *Deo*, vocatis
 sanctis: gratia vobis et
 pax a Deo Patre nostro, et
 Domino Iesu Christo.
 Mark 9. 33–37.

Et *venit Capernaum*, et *quum*
venisset in domum, interrogavit
illos, Quid in itinere *inter*
vos disputabatis? At illi
siluerunt: nam inter se
disputaverant in via,
 quis esset maior. Et
postquam consedit, accersivit
 duodecim, et *dicit eis*,
 Si quis vult primus esse,
is erit omnium postremus,
 et omnium minister.
Atque acceptum puerum,
 statuit in medio *illorum*:
et quum cepisset illum in ulnas
suas dixit illis, Quisquis unum
 ex *talibus* pueris receperit
 nomine meo, me recipit:
 et *quicumque* me recipit,
 non me recipit, sed eum qui
 misit me.

Before we leave the Vulgate, it should be pointed out that Calvin (who usually quoted verbatim) on a few occasions gives an uncommon version of the Vulgate. We have to explain the origin of the following readings:

sanctis de

ei ex
 qui praedestinatus est
 virtute secundum

omit comma
 Christi domini nostri:
 after gratiam, comma.
 ad oboediendum
 in omnibus

gentibus eius
 in quibus et omit comma

qui sunt Romae,
 Dei

Et venerunt Capharnaum. Qui cum
 domi esset, interrogabat
 eos: via tractabatis?

tacebant. Siquidem
 in via disput.
 q. e. illorum m.
 residens vocavit
 ait illis:

omit is novissimus

Et accipiens
 st. eum eorum
 quem ut complexus esset,
 ait
 huiusmodi
 in nomine m.
 quicumque suscepit
 suscipit
 me misit.

Rom. 12.9. Calvin ascribes to both Erasmus and the Vulgate *odio habentes*.⁶³ The Vulgate has *odientes malum*. *Odio hab.* is not given as a variant reading, though it occurs in Tertullian and Augustine.

I Thess. 2.7. *facti tamen sumus mites*: Ubi nos vertimus, *Mites*, vetus interpres reddidit, *Fuimus parvuli*.⁶⁴

Vulgate: *sed facti sumus parvuli*. But *fuimus* in Codex Armachanus, Ambst., Pel.^b, and Sedul.

Acts 8.21. *in ratione hac*: Ubi vetus interpres posuerat, *in sermone hoc* . . .⁶⁵

Vulgate: *in sermone isto*. But *in serm. hoc*: Amiatinus, Irenaeus; *in verbo hoc*: Laudianus.

As I shall explain later more fully, this problem of textual criticism in Calvin is one to which I do not pretend to have found an answer.

CALVIN AND BUDAEUS

Next to Erasmus and the Vulgate, though a long way behind them, Calvin mentions Budaeus most frequently of the "moderns". In all, he appears ten times, though three of these do not refer to the text. Two works will occupy our attention, the *Commentarii in linguae graecae* and the *Annotationes in Pandectas*. The *Commentarii* is a magnificent and learned Greek lexicon, of inestimable value to sixteenth century scholars. When Erasmus wanted to learn Greek, he had to compile his own lexicon. A mere twenty-five years later and Greek studies had been set on a new footing by the *Commentarii*. Calvin was not slow to take advantage of this technical help, which was published at the close of his undergraduate days.

I Cor. 2.13. *spiritualibus spiritualia coaptantes*: Συγκρίνεσθαι hic pro aptare posito non dubito. Quum enim haec interdum sit verbi significatio, sicut Budaeus ex Aristotele citat.⁶⁶

Comm.: Συγκρίνεσθαι, coagmentari, concrecere. Aristotel. in primo των μετα τα φυσικα . . .⁶⁷

II Cor. 1.13. *quae recognoscitis, vel etiam agnoscitis*: επιγινώσκειν, nunc cognoscere, nunc Latini proprie dicunt, agnoscere: sicuti apud iuriconsultos, agnoscere partum. quod etiam Budaeus annotavit.⁶⁸

Comm.: Επιγινώσκειν pro agnoscere.⁶⁹

(But the scantiness of this reference, together with Calvin's word "annotavit", suggests that we should look to the *Annotationes* for this. I have been unable to find it there, however.)

II Cor. 9.4. *in hac fiducia*: Quum Graece sit υπόστασις vetus interpres *Substantiam* transtulerat: Erasmus *Argumentum*. sed neutrum convenit. Admonet autem Budaeus, hoc vocabulum aliquando pro audacia vel confidentia sumi. quemadmodum apud Polybium, quum dicit, οὐχ οὕτω

⁶³ C. R. xlix. p. 241.

⁶⁴ C. R. lii. p. 148.

⁶⁵ C. R. xlviii. p. 185.

⁶⁶ C. R. xlix. p. 343.

⁶⁷ Comm. p. 656.

⁶⁸ C. R. l. p. 18.

⁶⁹ Comm. 231-232.

τὴν δύναμιν ὡς τὴν ὑπόστασιν καὶ τόλμαν αὐτοῦ καταπεπληγμένον τῶν ἐναντίον, unde ὑποστατικὸς interdum audacem et praefidentem, significat.⁷⁰

Comm.: Ὑπόστασις etiam est audacia et fortitudo animique praesentia. Polyb. de Coclite, οὐχ οὕτω . . .⁷¹

Col. 2. 18. *in ea quae non vidit se ingerens*: Quare Budaeus hunc locum ita vertit, *In eorum quae non vidit possessionem pedem ponens*, vel *ingrediens*: cuius auctoritatem ego sequutus sum, sed verbum magis proprium elegi.⁷²

Comm.: Paul. ad Coloss. ii ἃ μὴ . . . Intelligi sic potest, *In eorum quae non vidit possessionem pedem ponens*, vel, *in eorum quae non vidit possessionem ingrediens*.⁷³

Acts 1. 1. *priorem sermonem*: Ita vertere placuit: quia λόγον ποιεῖσθαι Graecis idem valet, quod Latinis verba facere, vel habere sermonem: sicuti Budaeus annotavit.⁷⁴

Comm.: verba facere, orationem habere. Isocr. Areopag . . .⁷⁵

Phil. 3. 9. *Et inveniam in ipso*: Sed quia verbum εὐρίσκομαι, in passiva terminatione significationem habet activam, tuncque Recuperare significat quod sponte cesseris, quemadmodum pluribus exemplis Budaeus demonstrat: non dubitavi ab aliorum opinione discedere.⁷⁶

Comm. p. 261 has a long passage on this.

Elsewhere Calvin refers to the *Annotationes in Pandectas*, that amazing assemblage of learning—legal, theological, ecclesiastical, historical, lexicographical and I do not know what else. This appeared in 1541, when Calvin was standing at the commencement of his New Testament labours.

I Cor. 4. 13. *quasi execrationes mundi facti sumus, omnium reiectamentum usque ad hunc diem*: De utroque lege annotationes Budaei.⁷⁷

This refers to a very long passage on the meaning and significance of περικαθάρματα and περίφημα, beginning: Divus Paulus cap. quarto primae ad Corinthios . . .⁷⁸

There are two remaining references that I have been unable to trace:

I Cor. 9. 27. *Verum subigo corpus meum*. Budaeus legit *Observeo*. meo tamen iudicio, verbum ὑποπιάζειν hic posuit apostolus pro serviliter exercere.⁷⁹

The most striking thing about these references is Calvin's deference to Budaeus. Only in the last does he venture to disagree, and then without acerbity, without even saying that Budaeus is wrong. The comment on Col. 2. 18 sets the tone for them all: "cuius auctoritatem ego sequutus sum". Yet note that he is also independent enough to improve on Budaeus: "sed verbum magis proprium elegi". He gives Budaeus a place to himself, above Erasmus and all others. What higher praise could he bestow than to say that when Budaeus has spoken, "non dubitavi ab aliorum opinione discedere"?

⁷⁰ C. R. i. p. 107.

⁷¹ Comm. 421.

⁷² C. R. lii. p. 112–113.

⁷³ Comm. 86–87.

⁷⁴ C. R. xlviii. p. 2.

⁷⁵ Comm. 153.

⁷⁶ C. R. lii. p. 49.

⁷⁷ C. R. xlix. p. 371.

⁷⁸ Annot. ii. 115 ff.

⁷⁹ C. R. xlix. p. 450. Cf. also on Rom. 9³. C. R. xlix. p. 171.

CALVIN AND VALLA

It was Erasmus who came upon the manuscript of Laurentius Valla's *De Collatione Novi Testamenti* in a monastery, borrowed it in the free and easy way of the sixteenth century and published it. He was chiefly impressed by Valla's independence and by his way of "going to the fountain-head", the Greek text. Erasmus was not often at fault in such matters, and he was not on this occasion. Valla may not be exciting reading today, but the way that the New Testament scholars of that time look back to him as the fore-runner of their "modern" studies speaks for itself. The *De Collatione* is a little book and supplies, not a connected commentary, but notes on isolated texts. During the sixteenth century the book was apparently known as the *Annotationes*. But Revius, who edited the second edition, claimed that in calling it *De Collatione* he was restoring Valla's own title.⁸⁰

In his commentaries, Calvin refers only once to Valla:

Acts 26. 28. *Brevi persuades mihi*: Particulam ἐν ὀλίγῳ varie exponunt interpretes. Valla putavit sic vertendum: *Parum abest quin me Christianum facias*. Erasmus reddidit: *Modica ex parte*. Simplicius vetus interpres: *In modico*.⁸¹ Valla: Quem locum, quia parum eleganter transfertur [i. e. by the Vulgate], sic ego transtulissem: *Parum abest, quin persuadeas me fieri Christianum*.⁸²

Unfortunately, the reference is no proof that Calvin used the *De Collatione*, for the passage is quoted in Erasmus' *Annotationes*: Valla putat ita redde potuisse: *Parum abest* . . .⁸³ This is so in all the dozen or more places where Calvin seems to be following Valla when he rejects Erasmus or the Vulgate. The one exception is quite inconclusive:

Gal. 6. 8. *Nam qui seminat carni suae*: Quod aliter transtuli quam vetus interpres atque Erasmus, non feci temere. Verba Pauli graeca sic habent: *seminare in carnem*.⁸⁴

Valla: *Graece est*, Quod enim seminaverit homo, hoc et metet. *Nec est in carne, sed in carnem*.⁸⁵

This passage does not appear in Erasmus.

Whether, however, Calvin used Valla must for the time be left undecided. That he knew his work need not be doubted. He may nevertheless have found it somewhat elementary after Erasmus and Stephanus.

CALVIN AND FABER STAPULENSIS

To deny that Calvin knew at first hand and worked with the commentaries of his illustrious countryman on the grounds that he does not refer to him by name would be a hasty judgment indeed. Yet the fact remains. He does not cite him by name in any of the New Testament commentaries, so far as I can discover, nor have I found evidence of textual reliance on him. It is true that on I Cor. 1. 9, where Calvin dissents from Erasmus and the

⁸⁰ De Coll. p. 212.

⁸² De Coll. p. 112.

⁸⁴ C. R. I. p. 262.

⁸¹ C. R. xlvi. p. 548.

⁸³ Op. om. 6. p. 534.

⁸⁵ De Coll. p. 162.

Vulgate, he uses the same word as Faber – *communione*. But Erasmus offers it as an alternative in the *Annotationes*. Similarly, in I Cor. 16. 2, *thesaurizans* is in both Faber and in Erasmus' *Annotationes*.

OTHER COMMENTATORS AND TRANSLATORS

As we said at the beginning of this essay, we cannot undertake to compare Calvin's text with each one of the numberless commentaries which were written in the first fifteen and a half centuries of the Church nor with the many translations which, once Erasmus had been bold enough to show the way, poured from the presses of the sixteenth century. Among the commentators whom I consulted (Lyra and his accompanying material, Luther on Galatians, Melancthon, Peter Martyr, Musculus, Conrad Pellican, Bullinger and Bucer) only the last named proved fruitful. Luther used the Vulgate for his text; Bucer, in Ephesians, used Erasmus; Melancthon, in the four commentaries on Romans published under his name, and in his other commentaries – on John, Corinthians, Colossians, Philippians and Timothy – gives only snippets of the text to serve as headings; Peter Martyr on I Corinthians has his own text, based on Erasmus and the Vulgate; Musculus similarly, in Romans and Corinthians, but very much closer to Erasmus.

It will be remembered that in his dedicatory preface to Romans, Calvin singled out Melancthon, Bullinger and Bucer as being of most assistance to him. But this refers to exegesis rather than to Biblical text, except in the case of Bucer. His commentary on Romans consists of a paraphrase and comments. Calvin was right when he said of it that "*prolixior est quam ut ab hominibus occupationibus districtis raptim legi*".⁸⁶ There is, indeed, but a ha' porth of sack to an intolerable deal of bread – over 200 folio size pages of comment on the first three chapters! That Calvin made use of his text appears from the rendering of *selectus* for ἀφωρισμένος (Rom. 1. 1) as opposed to *segregatus* in Erasmus and the Vulgate. This he has taken from the Metaphrasis: *selectus ad praedicandum Evangelii Dei*. He also refers to Bucer at least once by name:

Rom. 1. 12. *ad cohortationem*: Ego cum Bucero *cohortationem* potius lego quam *consolationem*: quia melius cum superioribus cohaeret.⁸⁷

Bucer: as Calvin.

It may be presumed that he used other commentators in the same eclectic manner.

LATIN AND GREEK MANUSCRIPTS

We here enter upon the most difficult and complex part of our investigation – the attempt to identify the sources of Calvin's references to variant readings. These references are quite common, the majority relating to Greek MSS, but a few to the Latin. I have collected some thirty representative

⁸⁶ Not printed in C.R.: Amsterdam Ed. VII [p. ii].

⁸⁷ C.R. lix. p. 17.

examples to work on. In theory nothing could be simpler than this task. We merely have to look in enough likely books and the matter is finished. In practice, it is, in the first place, not at all easy to discover all the likely books in this bibliographical jungle. Nor when we have found them are they always straightforward and conclusive. Many editions of the New Testament (e.g. Brixianus, Benedictus, etc.) contain rudimentary textual material, but it is either borrowed from one of the big books, or it is so elementary as to be useless. We can, in fact, disregard everything except Erasmus' *Annotationes* and one or two Latin editions of Robert Stephanus. There is the clearest evidence that Calvin used both for this purpose, and some of our thirty can be straightway assigned to the one or the other. What is inconvenient is that a residue is left unassigned. We are therefore faced either with discovering another printed source or with accepting the *prima facie* improbable hypothesis that Calvin himself engaged in textual studies at first hand. If we are driven to this – and we cannot say that it is impossible – then I would suggest that this activity took place before his return to Geneva in 1541, since he would have had insufficient leisure for it afterwards; that it took place perhaps at Paris or Angoulême, less probably at Basel or Strassburg; and that the most likely occasion for it was his work on Olivetan's French Bible.

In the following examples, a word of explanation on the technical terms may be useful. *Codex* generally refers to a manuscript. *Lectio* may mean a reading in either a manuscript or a printed book. *Exemplar* also can refer to either. For example, in such an expression as “*vetusta et probatae fidei exemplaria*”, *vetusta* would hardly be a commendation if it signified a printed book.

First, an instance where he is using Erasmus:

I Cor. 15. 51. *non omnes quidem dormiemus, omnes tamen immutabimur*: [Hic graeci codices non variant, sed latinis⁸⁸] tres sunt diversae lectiones. Una: *Omnes quidem moriemur, sed non omnes immutabimur*. Secunda, *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. Tertia: *Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur*. Quam varietatem inde provenisse conicio, quod vera lectione offensi quidam parum acuti lectores supponere ausi sunt quod magis probabant. Absurdum enim prima facie videbatur, non omnes morituros: quum alibi (Heb. 9. 27) legatur, statutum esse universis hominibus semel mori . . . Verum germana lectio ex contextu iudicari potest.⁸⁹

Erasmus Annot.: Quin et is, qui commentariolos collegit in omnes Paulinas Epistolas . . . indicat triplicem huius loci lectionem: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. Alteram, *Omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur*. Tertiam, *Omnes quidem non dormiemus, sed omnes immutabimur* . . . Porro, quod

⁸⁸ Hic . . . latinis added 1556.

⁸⁹ C. R. xlix. p. 561.

quosdam offendit, parum videri verum quod scriptum est, Statutum est omnibus semel mori.⁹⁰

Yet why does Calvin state with such assurance in 1556: "Hic graeci codices non variant", when Erasmus begins his long note by saying: "divus Hieronymus ad Minervum & Alexandrum ostendit hunc locum bifariam legi apud Graecos"?⁹¹

II Cor. 1. 6. *Sive autem affligimur pro vestra consolatione et salute:* Adde quod vetustissimi quidam Graecorum codices priori statim membro subiiciant hanc sententiam, *Et spes nostra firma est pro vobis:* qua lectione tollitur ambiguitas.⁹²

Erasmus Annot.: Quum sint autem duae partes orationis, *sive et sive;* quarum utraque respondit uni clausulae, nempe huic, *et spes nostra firma est pro vobis:* quae apud nos adiicitur posteriori, Graecis in medio ponitur.⁹³

I Cor. 9. 22. *ut omnino aliquos servem:* Quamquam hic demum generalem sententiam temperat, nisi forte magis placeat lectio veteris interpretis, quae adhuc hodie in quibusdam graecis codicibus reperitur.⁹⁴

Erasmus Annot.: Graece secus est: *ἵνα πάντως τινὰς σώσω* id est, *ut omnino aliquos salvos facerem.* Quamquam hic apparet Graecorum exemplaria variasse.⁹⁵

Phil. 3. 15. *etiam hoc vobis Deus revelabit:* Quod Latini codices habent Revelavit in praeterito: tanquam inepto et minime consentaneum, sine difficultate reiicio.⁹⁶

Erasmus Annot.: Ac *revelabit*, futuri temporis esse debet: sed reclamantibus vetustis exemplaribus Latinis, atque ipso Ambrosio . . .⁹⁷

Col. 1. 12. *Gratias agentes Deo et Patri:* Itaque haec duo non frustra coniunxit Paulus: si tamen placet lectio quam sequutus est vetus interpres, cui suffragantur vetustissimi quidam Graeci codices.⁹⁸

Erasmus Annot.: Graece tantum est *Patri*, quemadmodum legit Ambrosius. In Editione Veronensi erat *Θεῷ*.⁹⁹

II Thess. 2. 4. *adversus omne quod dicitur Deus:* Ubi transtuli, *Omne q. d. D.:* magis recepta est apud Graecos lectio, *Omnem qui dicitur.* Coniicio tamen potest tam ex veteri translatione, quam ex nonnulli Graecorum commentariis, corrupta fuisse Pauli verba.¹⁰⁰

Erasmus Annot.: Interpres legisse videtur *ἐπὶ πᾶν τὸ λεγόμενον.* Verum Graeci codices sic habent, *ἐπὶ πάντα λεγόμενον Θεόν*.¹⁰¹

We have now seen enough references to the *Annotationes* to be able to say that Calvin could have taken many of his textual judgments from it, and that, in fact, he apparently did so. We turn therefore to Robert Stephanus. In some of his small Latin New Testaments he supplies a rudimentary textual apparatus, but it is to the big works that we must look, to the enormous *Biblia* of 1532 and to the less bulky *Biblia* of 1546. This latter contains by

⁹⁰ Op. om. 6. p. 741–742.

⁹³ Op. om. 6. p. 751.

⁹⁶ C. R. lii. p. 53.

⁹⁹ Op. om. 6. p. 884.

⁹¹ Op. om. 6. p. 740.

⁹⁴ C. R. xlix. p. 448.

⁹⁷ Op. om. 6. p. 874.

¹⁰⁰ C. R. lii. p. 198.

⁹² C. R. l. p. 11.

⁹⁵ Op. om. 6. p. 708.

⁹⁸ C. R. lii. p. 83.

¹⁰¹ Op. om. 6. p. 917.

far the better textual apparatus, with the MSS sensibly identified and named and with an excellent introduction explaining his methods and describing the MSS. It was (at any rate from our present point of view) easily the best edition of the Latin Bible in existence.

Calvin mentions Stephanus only once by name in the commentaries, and, on this occasion he is referring to the 1532 *Biblia*.

Matt. 1. 11. Et citatur a Roberto Stephano Graecus codex ubi interponitur nomen Ioacim.¹⁰²

This is a marginal reading ad loc.: *genuit Ioacim. – Ioacim autem.*

But our earlier reference to Col. 1. 12 (*Gratias agentes Deo et Patri*) might relate to Stephanus 1546 rather than Erasmus. He gives the marginal reading: omit *Deo et* – Vet. Ge. 1. Vet. is the Vulgate and Ge. 1. is Stephanus' title for a broad manuscript (*exemplum latum*) in the library of St. Germain. I have found no other textual references common to both Calvin and Stephanus – although, of course, I have not examined every instance in all the commentaries.

The outcome of it is that we are left with a number of textual comments by Calvin which we are not able to assign to a printed source. As I am reluctant, in the absence of positive evidence, to concede that Calvin undertook the examination and collation of manuscripts at first hand, I can only assume that he had access to a printed source unknown to me. If this is so, further investigation will no doubt bring it to light.

But however he came by his textual material, it is clear that his first task in preparing his translation was to satisfy himself, so far as the inadequate means at his disposal allowed, that he had a reliable text. What were his criteria for judging a reading? Partly a combination of the supposed age and the number of the MSS supporting it and partly also its appropriateness in the context. Thus, he is not only glad to be able to point to "vetustissimi quidam codices Graeci", or to say (as he does of *Deus manifestatus est in carne* – I Tim. 3. 16) "Graeci certe omnes in hanc lectionem consentiunt",¹⁰³ but to find that they make better sense of a passage – i. e. that an ambiguity is avoided or a roughness smoothed out or that the meaning just becomes clearer. But where the sense is unaffected, his selection of a reading is determined by its age and/or the numerical support of the MSS. For example, in II Thess. 2. 13, he had the choice of two readings, ἀπαρχή and ἀπ' ἀρχῆς, between reading *primitias* with the Vulgate or *ab initio* with Erasmus. He chooses *ab initio*, "quia omnes fere Graeci codices habent ἀπ' ἀρχῆς."¹⁰⁴

THE GROWTH OF CALVIN'S LATIN TEXT

When Calvin revised his commentaries, particularly in 1556, he revised also the Biblical text. Nowhere are these Biblical revisions noticed. *Corpus Reformatorum* gives the earlier versions of the commentaries in foot-notes,

¹⁰² C.R. xlv. p. 61.

¹⁰³ C.R. lii. p. 289.

¹⁰⁴ C.R. lii. p. 205.

but not of the Biblical text. I have compared the first, second and third editions of the following chapters, chosen at random, and give below the variations: Romans I, I Cor. I and 15, II Cor. I and 6, Eph. 4 and I Tim. 3. 1551 differs from the first editions only very slightly – the removal of misprints and an occasional variation of spelling. But 1556 differs from 1551 not infrequently – most drastically in the earlier commentaries and growing less as the date of the commentary approached the date of revision. In general, these second thoughts seem to show a trend towards Erasmus. It is true that he sometimes leaves Erasmus for the Vulgate, that he sometimes leaves or ignores both. But in general, he seems, to be moving towards Erasmus. If this is so, we have the interesting situation that he began with Erasmus, reacted against him in the fifteen-forties and then to some extent recovered from his reaction.

Romans I.

1540	1551	1556	Eras.	Vg.
1. Paulus minister Christi	P. servus Iesu Christi	as 1551	as 1551	P. s. X. I.
3. qui factus est de	q. f. est e	as 1551	q. genitus fuit ex	g. f. est ei ex
9. Testis enim mihi est Deus	T. e. m. D.	as 1551	as 1540	as 1540
9-10. memoriam vestri faciam semper	m. v. f.; s.	as 1551	v. f. S.	m. v. facio s.
10. prosperum iter mihi	as 1540	p. iter aliquando mihi	al. p. i. contingat	al. p. i. habeam
11. desidero impartiar	desydero as 1540	as 1540 impertiar	—	—
21. Quoniam cum sed exinaniti sunt	Q. quum omit sed	as 1551 as 1551	—	—
22. Cum se	quum se	as 1551	sed frustrati	sed evanuerunt
24. immunditiem	immundiciem	as 1540	—	—
26. Etenim	as 1540	Ac enim	—	—
26-7. foeminae (bis)	as 1540	feminae	—	—
27. omisso	as 1540	amisso	—	—
32. cum	quum	as 1551	—	—

I Cor. 1.

1546 & 1551	1556	Erasmus	Vulgate
2. per Iesum Christum	in Xo Iesum	per Xum Iesum	as 1556
6. inter vos	in vobis	as 1556	as 1556
9. Dominus Domini nostri Iesu Christi	Deus I. X. D. n.	as 1556 as 1556	as 1556 as 1556
13. nunquid	numquid	—	—
14 f. 1546 baptiz . . 1551 baptiz . .	as 1551	—	—
15. in meo nomine	in meum nomen	in meo nomine	in nomine m.
17. 1546 evangeliz . . 1551 evangeliz . .	as 1551	—	—

19. oblitterabo	auferam e medio	reicam	reprobabo
22. signa	signum	signum	signa
26. videte	videte (vel, videtis)	videtis	videte

I Cor. 15.

1546 & 1551	1551	Erasmus	Vulgate
1. praedicavi	evangelizavi	as 1556	as 1546
9. indignus qui dicar Apostolus	qui non sum idoneus ut dicar Apostolus	as 1556	qui non sum dignus vocari Ap.
14. vana (bis)	inanis (bis)	as 1556	as 1556
20. —	add fuit at end	as 1556	as 1546
25. inimicos suos sub	omit suos	as 1556	as 1556
27. cum	quum	—	—
omnia sint subiecta	o. sunt subi.	o. subi. sint	o. subi. sunt
28. cum	quum	—	—
39. alia pecudum	al. vero caro p.	al. v. c. pecorum	al. pecorum
40. sunt corpora	s. et corpora	Et s. c.	Et c.
41. in claritate	in gloria	in gloria	in claritate
42. sic erit	sic et	as 1556	as 1556
43. f. resurget (ter)	resurgit (ter)	as 1556	surgit
omit seminatur in . . . potentia	include clause	as 1556	as 1556
44. omit corpus (final)	include	as 1556	as 1546
50. omit haereditate (bis)	include	as 1556	as 1546
53. incorruptibilem	immortalitatem	as 1546	incorruptelam
insert et mortale hoc induere immortalitatem	omit	as 1546	as 1546
54. cum	quum	—	—
58. inutilis	inanis	as 1556	as 1556

II Cor. 1.

1548 & 1551	1556	Erasmus	Vulgate
12. integritate	puritate	sinceritate	sinc.
14. omit et Domini	et Domini Iesu	as 1556	as 1556
16. deduci usque in	omit usque	as 1556	as 1556
17. aut num quae	omit num	as 1548	as 1556
20. quemobrem	quare	—	—
21. Christum	Christo	as 1548	as 1548
22. Et qui	qui et	—	—
22. arrabonem	arrhabonem	—	—
23. invoquo	invoco	—	—
II Cor. 6.			
16. vivi	viventis	as 1556	as 1548

Eph. 4.

4. quemadmodum etiam vocati	omit etiam	q. et v.	—
9. 1548 quid est? nisi 1551 quid est nisi descenderat in	as 1551 d. prius in	— as 1556	— —

14. per versutiam, qua insidiantur ad fallendum	p. v. ad circum- ventionem imposturae	—	—
17. gentes ambulant	g. reliquae a.	rel. g. a.	as 1548
28. necessitatem patienti	opus habenti	op. habuerit	as 1548

I Tim. 2.

2. positum	positum (vel, honestum)	—	—
3. vinolentum	vin. (vel, ferocem)	as 1548	as 1548
11. mulieres	uxores	as 1556	as 1548
12. filiis	liberis	as 1556	as 1548
13. bonum	bon. (vel, honestum)	as 1548	as 1548

CONCLUSION

If this little essay has any significance, it lies, not so much in the conclusions reached, as in the fact that it opens up a hitherto completely untouched area of Calvin-study. It is almost unbelievable that no modern study of the Bible in the sixteenth century exists – the century which claimed to have rediscovered the Bible and from which certainly modern scholarship stems. How many people even know what commentaries were written, and that by the better known theologians, let alone such lesser lights as Forerius or Pellicanus or Juda? To come to Calvin in particular, where can we find an account of his New Testament commentaries? Nay, what is more, where can we even find a list of them outside Corpus Reformatorum, which in any case is incomplete?

But if this essay is a new departure, the questions it raises are more important than its conclusions. And questions abound. If we examine Calvin's translation of a set of Greek words throughout the New Testament – say, *ekklesia*, *charis*, *nomos*, *pistis*, *pro-orizo*, as obvious examples – what will emerge of theological importance? If the section on Budaeus here were followed up might it not provide a fresh understanding of the relationship between the two which may or may not corroborate Bohatec's work on *Budé und Calvin*? Bohatec does not approach the subject as we have done, but is concerned with ideas and doctrines. Again, where would a thorough examination of Calvin's use of textual criticism lead us? Or will any good scholar ever give us an *Erasmus and Calvin*, following in the steps rather of Smits on Augustine and Calvin than Bohatec? We are certainly not claiming too much to say that a new field in Calvin studies is opened up. Is it too much to suggest that such a study might introduce a new dimension into work on Calvin?

Yet such conclusions as we have reached, even though they demand further work, may be briefly noted:

1. Calvin prepared his own Latin New Testament text.
2. He prepared it with great care, revising it in the course of years.

3. He based it primarily on Erasmus' later text and secondarily on the Vulgate.

4. He also made use of renderings by other theologians past and present.

5. For Greek lexicography he used chiefly Erasmus' *Annotationes* and Budaeus' *Commentarii* and *Annotationes in Pandectas*.

6. For textual criticism he seems to have leaned on Erasmus' *Annotationes* and Stephanus' *Bibliae*. Possibly he may have undertaken textual criticism at first hand.

BIBLIOGRAPHY

(1) Calvin.

Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos. Argentorati per Vvendelinum Rihelium (1540).

Commentarii in Priorem Epistolam Pauli ad Corinthios. Argentorati Per Wendelinum Rihelium MD XLVI.

Commentarii in secundam Pauli Epistolam ad Corinthios. Genevae, Per Ioannem Gerardum. 1548.

Commentarii in quatuor Pauli Epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses. Genevae, Per Ioannem Girardum. 1548.

Commentarii in utranque Pauli Epistolam ad Timotheum. Genevae. Per Ioannem Gerardum. 1548.

Commentarii in Epistolas Canonicas. Genevae Ex officina Ioannis Crispini. MD LI.

Commentariorum Ioannis Calvini in Acta Apostolorum, Liber I. Genevae, Ex officina Ioannis Crispini. M.D.LII.

Commentariorum Ioannis Calvini in Acta Apostolorum, Liber Posterior. Genevae, Ex officina Ioannis Crispini. M.D.LIIII.

Ioannis Calvini in omnes D. Pauli epistolas, atque etiam in epistolam ad Hebraeos commentaria luculentissima. Ex postrema authoris recognitione. Genevae Apud Ioannem Gerardum. M.D.LI.

Commentarii in omnes Pauli epistolas (Genevae). Oliva Roberti Stephani. MD LVI. In C.R. (numbering by Calvini Opera):

xlvi. Harmony of the Gospels.

xlvi. Fourth Gospel.

xlvi. Acts.

xlvi. Romans and I Corinthians.

i. II Cor. and Gal.

ii. Eph.

lii. Phil., Col., I & II Thess., I & II Tim. Titus and Philem.

lv. Heb. and Catholic Epistles.

(2) Erasmus.

MS of Matthew and Mark – Testamentum novum partim ad fidem vetustissimorum latinae linguae codicum . . . (Camb. Univ. Lib. Dd. 7.3).

Novum Instrumentum . . . Basiliae. Apud Ioannem Frobenium. MD XVI

Des. Erasmi Roterodami in Novum Testamentum ab eodem denuo recognitum, Annotationes, ingenti nuper accessione per autorem locupletatae. Basileae. Anno M.D.XIX.

Opera omnia (10 vols.): Des. Erasmi Roter. *Operum Sextus Tomus* (Novum Testamentum 1535 and Annotations) Petri Vander. MD CCV.

(3) Budaeus.

Omnia opera . . . Basileae. 1557.

Commentarii in linguae graecae. Paris. 1529 (J. Badius).

Annotationes Gulielmi Budaei Parisiensis, secretarii regii in XXIII. Pandectarum Libros. Lugduni Apud Seb. Gryphum 1541.

(4) Valla.

Laurentii Vallae Viri Clarissimi De Collatione Novi Testamenti Libri Duo Ab interitu vindicavit, recensuit, ac notas addidit Jacobus Revius. Amsterdam. Henricus Laurentius. 1630.

In the C. U. L. Catalogue there is given under Valla's name the following:

Lexicon graecolatinum. Paris 1530.

This is a compilation from the writings of Valla and others of the meanings of Greek words. I cannot find that Calvin used it.

(5) Faber Stapulensis.

Commentarii in quatuor evangelia. (Colophon: Meldis Impensis Simonis Colinaei Anno Salutis Humanae M.D. XXII.)

Commentarii in epistolas . . . 1515.

(6) Bucer.

Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli . . . Argentorati. Per Wendelinum Rihelium. M.D. XXXVI.

(7) Stephanus.

Biblia breves in eadem annotationes . . . Parisiis, Ex officina Roberti Stephani. M.D. XXXII.

Biblia. Lutetiae. Ex officina Roberti Stephani, typographi Regii. M.D. XLV.
Hebraea, chaldaea, graeca et latina nomina virorum, etc. 1537.

Postscript

I have since investigated the Greek text behind Calvin's Latin. It is clear that he did not confine himself to any one printed edition of the Greek N. T. I am also more ready to believe that he made use of Greek MSS at first hand. I have, moreover, collated the whole of 1540 Romans with C. R. text. C. R. editors gave only differences between 1551 and 1556-7 and ignored 1540. I hope to publish this collation fairly soon.

Römische Briefe des Regensburger Weihbischofs Sebastian Denich (1654-55)

Von Georg Schwaiger

I. Einführung

Unmittelbar nach dem Dreißigjährigen Krieg leitete das ausgedehnte Bistum Regensburg einer der bedeutendsten seiner Bischöfe: Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg (1649–1661), aus einer Nebenlinie der bayerischen Wittelsbacher. Er hatte bei den Jesuiten zu Ingolstadt und Rom (Collegium Germanicum) seine Bildung empfangen und jene Eindrücke aufgenommen, die fortan sein Leben bestimmten. Seit 1614 an der Spitze des Geistlichen-Rats-Kollegiums in München, begann seine politische Laufbahn 1621 als Obersthofmeister und leitender Minister seines Vetters, des Kurfürsten und Erzbischofs Ferdinand von Köln. Als Fürstbischof von Osnabrück (1625–1661) trieb er die von seinem Vorgänger Eitel Friedrich von Hohenzollern eingeleitete Rekatholisierung des Hochstifts in den Jahren 1628 bis 1633 energisch und oft auch rücksichtslos voran. Seit Erlaß des kaiserlichen Restitutionsediktes (1629) war Franz Wilhelm Graf von Wartenberg einer der führenden Männer der Gegenreformation im weiten niederdeutschen Raum zwischen Rhein und Elbe. Hier erhielt er im Zuge der Restitution 1629 das Bistum Minden und 1630 das Bistum Verden. 1633 wurde er zum Administrator des Bistums Hildesheim bestellt und 1645 vom Papst zum Apostolischen Vikar für das Erzbistum Bremen ernannt. Der Wandel des Kriegsglückes vertrieb ihn schon 1633 aus all seinen Bistümern. Das folgende Jahrzehnt verbrachte Bischof Wartenberg meist in Köln, neben vielen kirchlichen Funktionen um die katholische Sache im Reich stets eifrig bemüht. Beträchtlichen Einfluß gewann er vorübergehend bei den Westfälischen Friedensverhandlungen. Zeitweilig vereinigte er siebzehn Stimmen auf seine Person, darunter die Stimme Kurkölns. Er war eines der Häupter der zu keinem Kompromiß bereiten katholischen Partei, die schließlich auch im eigenen Lager immer mehr an Macht verlor. Aus der Zeit des Friedenskongresses rührte seine freundschaftliche Verbindung mit dem päpstlichen Nuntius Fabio Chigi, dem späteren Papst Alexander VII. Der Friedensschluß beließ dem Bischof von seinen niederdeutschen Sprengeln nur Osnabrück, wo aber die Rechte der protestantischen Untertanen vertraglich gesichert wurden. Bis zum Ende des alten Reiches wechselten katholische und protestantische Bischöfe im Besitz des Hochstifts Osnabrück.

Im Jahr 1641 wurde Franz Wilhelm von Wartenberg unter kurbayerischem Druck zum Koadjutor des Regensburger Fürstbischofs Albert von Törring gewählt. Nach dessen Tod übernahm er 1649 die Leitung des Bistums Regens-

burg. Die Zeit nach dem großen Krieg widmete er, wenn auch immer wieder in der Reichspolitik beschäftigt, dem Wiederaufbau der katholischen Kirche in Osnabrück und Regensburg. Persönlich anspruchslos und tief religiös, dabei eine ausgeprägte Herrschernatur, sah er zeitlebens seine Aufgabe in der Erhaltung oder Wiederherstellung der katholischen Kirche im Reich, innerkirchlich in der strikten Durchführung der Reformdekrete des Konzils von Trient. In diesem Werk der katholischen Erneuerung war Bischof Wartenberg einer der bedeutendsten deutschen Bischöfe seiner Zeit. Herkunft, persönliche Überzeugung und die gefährdete Lage seiner Bistümer hielten ihn politisch auf seiten der katholischen Wittelsbacher, wenn auch um die Kirchenhoheitsrechte im Bistum Regensburg, besonders in der rekatholisierten Oberpfalz, vielfache Spannungen entstanden. Auf Vorschlag Kaiser Leopolds I. ernannte Papst Alexander VII. den Fürstbischof von Osnabrück und Regensburg 1660 zum Kardinal. Aber schon am 1. Dezember 1661 starb dieser zu Regensburg. Nach seinem Willen wurde er in der Stiftskirche zu Altötting beigesetzt.¹

Einer der tüchtigsten Mitarbeiter Bischof Wartenbergs im Bistum Regensburg wurde Dr. Sebastian Denich. Dieser war 1596 als Sohn eines Universitätsprofessors zu Ingolstadt geboren worden. Seine Studien machte er unter anderem in Bologna, wo er sich auch den theologischen Doktorgrad erwarb. In Rom empfing er 1621 die Priesterweihe; seine erste Messe feierte er in der Peterskirche. Bald wurde er Apostolischer Protonotar, Domherr zu Konstanz, Regensburg (1622) und Augsburg (1627). In den schweren Jahren von 1630 bis 1641 war er Domdekan zu Regensburg, anschließend Praeses consistorii. Auf Vorschlag des Domkapitels bestellte Bischof Wartenberg den Domkapitular Sebastian Denich 1649 zu seinem Generalvikar und Weihbischof im Bistum Regensburg.² Als Weihbischof erhielt Denich am 3. Oktober 1650 die päpstliche Bestätigung, mit dem Titel eines Bischofs von Almira.³ Da Bischof Wartenberg zu dieser Zeit in Osnabrück weilte, empfing Denich die Bischofsweihe am 26. März 1651 zu Eichstätt durch den Fürstbischof Marquart II. Schenk von Castell.⁴

Als Generalvikar (1649–1655) und als Weihbischof (1651–1661) entfaltete Sebastian Denich eine unermüdliche Tätigkeit im Bistum Regensburg, besonders in den Jahren, da der Fürstbischof in Niederdeutschland weilte. Er versah gewissenhaft die Geschäfte der geistlichen Verwaltung, konsekrierte Kirchen, spendete die Weihen und unternahm Firmungsreisen durch das ganze Bistum bis ins regensburgische Egerland hinauf. Als der Weihbischof im

¹ Franz Flaskamp, Nikolaus Schattens Bericht über Krankheit und Tod des Osnabrücker Fürstbischofs Franz Wilhelm von Wartenberg. Quellen und Forschungen zur westfälischen Geschichte 79 (1954) 16–22. – Georg Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649–1661), München 1954. – Abkürzungen der im Folgenden benützten Archive: ADR = Archiv des Domkapitels Regensburg; OAR = Bischöfliches Ordinariatsarchiv Regensburg.

² Nach einem zeitgenössischen lat. Ms. im Faszikel „Weihbischof Sebastian Denich“, OAR, Abteilung „Weihbischofe“.

³ *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, IV (v. Patritius Gauchat), Münster 1935, 80.

⁴ *Acta Synodalia Osnabrugensis Ecclesiae*, Köln 1653, 284.

Oktober 1654 zur Romreise aufbrach, hatte er im Bistum bereits 15 000 Personen gefirmt, 300 Kandidaten niedere und höhere Weihen erteilt, zahlreiche Kirchen und Altäre konsekriert oder im Krieg entweihte entsühnt und viele andere Pontifikalhandlungen verrichtet.⁵ Ein zeitgenössisches Manuskript zeichnet ihn mit rühmenden Worten: *vir potens opere et sermone, in negotiis tam in Germania quam Italia tractandis exercitatus et experientissimus, ob insignia naturae talenta et doctrinam eximiam principibus cum ecclesiasticis tum saecularibus summo in pretio et usu.*⁶ Seine juristischen und kanonistischen Kenntnisse wie auch sein Verhandlungsgeschick bewährten sich immer wieder in den Verhandlungen mit Kurbayern, besonders 1650 zu München und im Januar 1654 zu Amberg, wo die Vertreter der Fürstbischöfe von Regensburg, Bamberg und Eichstätt mit der kurbayerischen Regierung einen neuen „Geistlichen Rezeß“ über die Kirchenhoheitsrechte in der Oberpfalz aushandelten. Der volle Friede wurde freilich auch jetzt nicht erreicht. Eine Behebung aller Spannungen war bei dem kaum entwirrbaren Ineinander bischöflicher und staatlicher Kompetenzen und Ansprüche auch praktisch unmöglich.⁷

Bereits 1650 begann Franz Wilhelm von Wartenberg eine umfassende Beschreibung des Bistums Regensburg vorzubereiten, weil eine Romreise zur *Visitatio ad limina Sanctorum Apostolorum* an der Zeit schien.⁸ 1642 hatte Bischof Albert von Törring durch den Dompropst den letzten Statusbericht an die Kurie geschickt.⁹ Im Spätherbst 1654 sandte nun Bischof Wartenberg den Weihbischof Denich und seinen eigenen jugendlichen Neffen Albert (Albrecht) Ernst Grafen von Wartenberg zur vorgeschriebenen Berichterstattung nach Rom. Über diese Reise und den unfreiwillig langen Aufenthalt Denichs in Rom sind wir durch den fast vollständig erhaltenen Briefwechsel zwischen Bischof und Weihbischof gut unterrichtet. Die Briefe Denichs liegen – teils von ihm selber, teils von einem Sekretär geschrieben – im Original, die des Bischofs im Entwurf vor.¹⁰ Die Schreiben Denichs sind zum größeren Teil in dem (manchmal recht holperigen) Gebrauchslatein der Zeit, zum kleineren Teil in deutscher Sprache abgefaßt. Vielfach sandte der Weihbischof gleichzeitig ein lateinisches und ein deutsches Schreiben mit der „Ordinari-Post“ nach Deutschland. Gewöhnlich dauerte es achtzehn Tage, bis die römischen

⁵ *Relatio ad limina SS. Apostolorum de statu dioecesis Ratisbonensis regnante episcopo Francisco Guilielmo (1654), pars II cap. 1. OAR, Faszikel „Visitatio liminum SS. Apostolorum 1654/55“.* Näheres über die Wirksamkeit Denichs bei Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg, 228 f., 319 (Register).

⁶ Siehe Anmerkung 2.

⁷ Protokolle und sonstige Schriftstücke über die Verhandlungen im OAR, Abteilung „Gegenreformation“. Näheres bei Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg, XI f., 275–295.

⁸ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 30. Juni 1650. ADR.

⁹ *Relatio ad limina Apostolorum super statu dioecesis Ratisbonensis; Regensburg, 25. März 1642. OAR, Abteilung „Visitationes liminum“.*

¹⁰ Faszikel „Correspondenz zwischen Bischof Franz Wilhelm von Regensburg und dem Weihbischof Sebastian Denich über dessen Reise nach Rom ad visitationem liminum et relat. stat. und den Erfolg seiner Tätigkeit daselbst, 1654–1655“. OAR, Abteilung „Visitationes liminum“.

Briefe in Regensburg ankamen. – Die hier gebotene Auswahl beschränkt sich auf Mitteilungen von breiterem Interesse. Die Berichte Denichs bringen keine Sensationen, wohl aber mancherlei anschaulich geschilderte Erlebnisse und Eindrücke eines deutschen Weihbischofs des 17. Jahrhunderts, der ausgezogen war, die seligen Apostelfürsten zu besuchen.

Der Statusbericht Bischof Wartenbergs vom 2. Oktober 1654¹¹ enthält ein eingehendes, oft erschütterndes Bild des Bistums Regensburg am Ende des Dreißigjährigen Krieges. Namentlich das gewaltige Ausmaß der Verwüstungen an Kirchen und Klöstern wird überaus deutlich. Nach der beigegebenen bischöflichen *Instructio* sollte Denich außer den üblichen Vollmachten, den sogenannten *Quinquennalfakultäten*, noch mancherlei in Rom erbitten: Reliquien für zerstörte oder entweihte Kirchen, ganze heilige Leiber für ausgeraubte Klöster, Errichtung einer *Corpus-Christi-Erzbruderschaft* im Bistum, Erlaubnis für die Priester in der Oberpfalz, an Sonn- und Feiertagen zweimal die heilige Messe zu feiern, unterschiedliche Chorgewandung für Dom- und Kollegiatkapitel, verschiedene Ablässe, die förmliche *Beatifikation* der als selig verehrten Albert von Cashel (wohl 8. Jahrhundert)¹² und Albert von Oberaltaich (gestorben 1311),¹³ Außerdem sollte Denich für den Bischof Bücher und kostbare Ornatstoffe kaufen. In Rom werde Herr Dionys Doneux, der ständige Agent des Bischofs an der Kurie, in allem behilflich sein. Das ganze Vertrauen setzte Wartenberg nach den Worten der *Instructio* auf den Kardinal Fabio Chigi, seinen besonderen Schutzherrn, und auf den Jesuiten-general Goswin Nickel, seinen „großen Freund“.

Aber der wichtigste Auftrag für Denich war nur mündlich erteilt. Er taucht in den Briefen nur immer wieder versteckt und andeutungsweise auf – als „*causa adiuti*“ oder als „*causa nostra principalis*“ (Texte, Nr. 18, 22, 24, 27, 31). Gemeint ist damit die Übertragung oberpfälzischer Klöster an den schwer verschuldeten bischöflichen Stuhl von Regensburg. Der Bischof wollte mit den reichen Besitztümern der Klöster namentlich eine solide wirtschaftliche *Foundation* des Priesterseminars St. Wolfgang und des Domseminars St. Peter in Regensburg schaffen. Die Überlassung alter Stifte und Klöster an Seminarien oder Jesuitenanstalten war seit dem 16. Jahrhundert vom Heiligen Stuhl vielfach ausgesprochen worden. Im Herzogtum Bayern hatten zum Beispiel das verlassene Chorherrnstift Schamhaupten und die Benediktinerabteien Ebersberg, Biburg und Münchsmünster auf solche Weise den Besitzer gewechselt, ebenso das Kanonissenstift Mittelmünster in Regensburg (Sankt Paul).

In der protestantischen Zeit war der Besitz der ehemaligen oberpfälzischen Stifte und Klöster erhalten und von landesfürstlichen Administratoren verwaltet worden. Kurfürst Maximilian I. übernahm diese Art der Klosterverwaltung. Eine päpstliche Bulle vom 23. Juli 1628 gewährte ihm den Genuß der oberpfälzischen Klostergefälle auf zwölf Jahre. Die Nutzungsfrist wurde später verlängert. Bedingung war dabei, daß ein Drittel dieser geistlichen Gefälle, die sogenannte *Piaterz*, für kirchliche Zwecke verwendet werde.

¹¹ *Relatio ad limina* . . . (1654), siehe Anm. 5.

¹² John Hennig: *Mediaeval Studies* 7 (1945) 21–39.

¹³ *Lexikon für Theologie und Kirche* I² (1957) 279.

Diese Piaterz war den örtlich zuständigen Bischöfen von Regensburg, Bamberg und Eichstätt zugeordnet. Sie wurde in sechzehn Teile geschieden; dem Bischof von Regensburg gehörten davon neun Teile.¹⁴ Über die Piaterz und den Wiederaufbau der katholischen Kirche in der Oberpfalz handelten die „Amberger Rezesse“ zwischen den drei Bischöfen und dem bayerischen Kurfürsten (1629, 1630, 1638, 1654); doch kam es nicht zur gewünschten Klärung. Währenddessen standen die alten Stifte und Klöster der Oberpfalz leer. Alle Anstrengungen der alten Orden, sie wieder zu besiedeln, blieben vorläufig ohne Erfolg. Jeweils zwei der alten Stifte lagen in den Bistümern Bamberg (Michelfeld und Weißenhohe) und Eichstätt (Gnadenberg und Seligenporten; Kastl war 1636 den Amberger Jesuiten übergeben worden). Sechs Stifte gehörten zum Bistum Regensburg: die Benediktinerabteien Enseldorf und Reichenbach, das Prämonstratenserstift Speinshart, die Zisterzienserabteien Waldsassen und Walderbach und das Kloster der Augustiner-Eremiten zu Schöndorf (vgl. Nr. 31). Im pfalz-neuburgischen Teil des Bistums Regensburg befanden sich die ehemaligen Klöster der Zisterzienserinnen zu Pielenhofen und der Dominikanerinnen zu Adlersberg bei Regensburg.¹⁵

Bischof Wartenberg erstrebte für seine Seminarien das einträgliche ehemalige Reichsstift Waldsassen, Reichenbach, Pielenhofen und womöglich noch weitere Klöster. In der Verwendung der Oberpfälzer Stifte kreuzten sich aber die Pläne verschiedener hoher Herren. Da der Bischof mit seinem Vorhaben weder bei der kurbayerischen Regierung noch bei der römischen Kurie durchdringen konnte, wollte er wenigstens das kleinere Pielenhofen in der Jungen Pfalz für das Wolfgangsseminar gewinnen. Tatsächlich sprach sich die Konzilskongregation für die Einverleibung aus (Nr. 32), aber es siegte das Recht des Stärkeren: Pfalzgraf Philipp Wilhelm von Neuburg verkaufte zur selben Zeit Pielenhofen um 15 000 fl an die Zisterzienser von Kaisheim, welche bereits Mitte September 1655 durch vier Mönche vom Kloster Besitz ergriffen und die Untertanen in Pflicht nahmen.¹⁶

Dem jungen bayerischen Kurfürsten Ferdinand Maria (1651–1679) ließ die Kurie nicht mehr die Rücksicht angedeihen, die man seinem Vater Maximilian I. schuldig gewesen war. Als der Kurfürst die Überzeugung gewann, daß der Heilige Stuhl die Nutzungsfrist für die oberpfälzischen Klostergefälle nicht mehr verlängern werde, sprach er sich seit 1661 entschieden für eine Rückgabe an die alten Orden aus. Den Bischöfen wollte er die Stifte auf keinen Fall überlassen. Damit war die Entscheidung gefallen. Auf Einladung des Kurfürsten erklärten sich die Reichsabtei St. Emmeram in Regensburg und die bayerischen Abteien Oberaltaich, Prüfening, Fürstenfeld und Steingaden zur Übernahme der Klöster in der Oberpfalz bereit. Diese sollten vorläufig noch unter kurfürstlicher Administration bleiben. Kardinal Wartenberg leistete bis zu seinem Tod scharfen Widerstand gegen diese Regelung,

¹⁴ *Protocollum consistoriale Ratisbonense*, 13. Januar 1655. OAR.

¹⁵ *Relatio ad limina* . . . (1654), pars I cap. 9. – Mathias Högl, *Die Bekehrung der Oberpfalz durch Kurfürst Maximilian I.*, II, Regensburg 1903, 7.

¹⁶ Briefe Denichs an Bischof Wartenberg, der zu dieser Zeit in Osnabrück weilte; Regensburg, 4. und 11. Oktober 1655 (bei dem in Anm. 10 genannten Faszikel).

von seinem Domkapitel unterstützt und von Papst Alexander VII. gedeckt. Er wollte wenigstens die Piaterz noch für einige Zeit zur Tilgung der hohen Schulden des Hochstifts Regensburg sowie zum Ausbau der Seminarien beziehen. Zu seinen Lebzeiten wagte kein Orden die leerstehenden Klöster zu besetzen. Kaum aber hatte er am 1. Dezember 1661 die Augen geschlossen, „hat man alsogleich anseithen der [von der kurfürstlichen Regierung] denominirten praelaten die verwilligte leuth und religiosos abgeordnet, ehe uns dan ainige beambte nachricht von München erholt. In specie ist der praelat von St. Emmeram [Cölestin Vogl] mit seinem prior und andern geistlichen, auch sak und pak, dahin abgeraist und hat die possession genommen, welches, wie ich berichtet werd, auch von den andern praelaten geschehen“. So schrieb der regensburgische Hochstiftskanzler Johann Niklas Vetterl schon am 13. Dezember 1661 nach Wien.¹⁷ Im Bistum Regensburg erstanden seit Dezember 1661 alle oberpfälzischen Stifte allmählich wieder zu neuem Leben. Nach langen Verhandlungen erklärten sich schließlich auch die Bischöfe von Regensburg, Bamberg und Eichstätt 1669 einverstanden. Der bischöfliche Stuhl von Regensburg erhielt damals von den Klöstern eine „Abfindungssumme“ von 80 000 fl, der Bischof von Eichstätt 10 000 fl.¹⁸

Im wichtigsten Anliegen blieb so die Romreise Denichs ohne den gewünschten Erfolg. Ein Teil der übrigen bischöflichen Wünsche wurde erfüllt (vgl. Nr. 27 und 32). Darüber hinaus sind die Briefe aufschlußreich für die vielfältige Mühsal der Reise und die beträchtlichen damit verbundenen Kosten.

In Altötting hatten Bischof und Weihbischof noch einmal alle Einzelheiten besprochen. Hier erhielt Denich Ende September 1654 als Reisegeld 1500 fl, mit denen er auskommen sollte (Nr. 6 und 19). Von einem Sekretär und einem Leibdiener begleitet, brach er am 3. Oktober 1654 zu Regensburg auf. In Augsburg stieß der neunzehnjährige Neffe des Fürstbischofs, Graf Albert Ernst von Wartenberg, zu ihm (Nr. 3). Der junge Graf sollte mit dem Weihbischof reisen und seine Studien im Collegium Germanicum beenden.¹⁹ Auf schlechtesten Wegen ging die Fahrt über Innsbruck und Trient (Nr. 4) nach Venedig (Nr. 5), dann zu Schiff nach Padua, weiter nach Bologna und Loretto. Am 8. November kam Denich mit seinem kleinen Gefolge abends nach Rom, wo er die unfreundliche Zollabfertigung an der Porta del Popolo offensicht-

¹⁷ An den bischöflichen Kaplan Jakob Buckefort. OAR, Bischofsakt „Franz Wilhelm von Wartenberg“.

¹⁸ Zu diesen Vorgängen siehe Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg, 4 f., 160–162, 205–208, 274.

¹⁹ Er war am 22. Juli 1635 als Sohn des Grafen Ernst Benno von Wartenberg geboren, eines jüngeren Bruders des Fürstbischofs. Als der Onkel Bischof von Regensburg geworden war, erhielt Albert Ernst durch päpstliche Verleihung dessen Kanonikat am Domstift zu Regensburg; am 9. Oktober 1649 ergriff er davon Besitz (Protokoll des Domkapitels Regensburg, 9. Oktober 1649, ADR). Am 3. August 1661 wurde er als *Canonicus capitularis* zugelassen und aufgeschworen (Protokoll des Domkapitels Regensburg, 3. August 1661, ADR). 1688–1715 wirkte der fromme und gutmütige, aber etwas einfältige Albert Ernst von Wartenberg als Weihbischof zu Regensburg. Er starb am 9. Oktober 1715. Vgl. Michael Buchberger, *Zwölfhundert Jahre Bistum Regensburg*, Regensburg 1939, 61 f. – *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, V (v. Remigius Ritzler und Pirmin Sefrin), Padua 1952, 235.

lich als maßvolle Plünderung empfand – „und diß ist der erste ricontro, so mir alhie begegnet“ (Nr. 6). Aber noch auf der Reise war ein weit ärgeres Unglück geschehen. Kurz nach Trient hatten die Pferde den Wagen mit dem Gepäck und allen Papieren in einen Wasserlauf geworfen. Der Weihbischof bemerkte nichts, da er ein Stück vorausfuhr. Erst nach drei Tagen wurde ihm das Unglück eingestanden, als er in Venedig nach den Papieren sah und alles verdorben fand (Nr. 5) – „malum certe omen et prognosticum“ (Nr. 6).

In Rom wurde Denich im geräumigen Haus des Agenten Doneux gastlich aufgenommen. Der junge Graf Wartenberg zog bereits am 9. November ins Deutsche Kolleg ein, offensichtlich mit gemischten Gefühlen (Nr. 7). Die peinliche Wartezeit bis zum Eintreffen neuer Papiere benutzte der Weihbischof zu Besuchen. Begleitet vom jungen Grafen und vom Agenten machte er dem Kardinal Chigi und dem General der Gesellschaft Jesu seine Aufwartung. Beide Männer sprachen mit größter Hochachtung vom Regensburger Oberhirten und sagten ihre Hilfe zu (Nr. 7–9). Als am 4. Dezember endlich die heißersehten Neuschriften eintrafen, war bereits zuviel Zeit verloren. Papst Innocenz X. lag todkrank darnieder, und alle Geschäfte ruhten. Er starb am 7. Januar 1655, ohne daß Denich noch zu ihm hätte vordringen können. Zweimal hatte er schon im Vorzimmer gewartet, um wenigstens formell die Visitation ad limina abschließen zu können; aber beidemal mußte er unverrichteter Dinge wieder abziehen (Nr. 13–16). In knappen Andeutungen spiegelt sich, wie verhaßt der verstorbene Papst und noch mehr seine berüchtigte Schwägerin Olimpia Maidalchini den Römern waren (Nr. 14 und 17).²⁰

Der bischöfliche Auftrag schien überhaupt nicht mehr ausführbar zu sein. Das Konklave zog sich ein Vierteljahr hin, von dem üblichen Klatsch begleitet (Nr. 17 und 24), währenddessen der arme Regensburger Prälat viel Geld aufwenden mußte und nichts erreichen konnte. Auch das Verhältnis zum Gastgeber Doneux gestaltete sich – wegen dessen hoher Forderungen – allmählich schwierig (Nr. 18 und 19). In dieser unerfreulichen Lage empfand der deutsche Weihbischof, wie so mancher Nordländer vor und nach ihm, die Fremdheit, die Verlassenheit, die hochmütige Geringschätzung von seiten der Römer, aber auch die völlig unzureichende Vertretung der deutschen Nation an der Kurie doppelt schmerzlich: der Kaiser müsse eingreifen, die undeutschen „Lütticher“ (Leute aus den Spanischen Niederlanden) durch wirkliche Deutsche bester Bildung ersetzen und eine ausreichende Versorgung schaffen (Nr. 19).

Bischof Wartenberg wurde allmählich ungeduldig. Er drängte zur Heimreise: Anfang März solle Denich auf jeden Fall aufbrechen; denn er selber müsse nach Osnabrück gehen.²¹ Der Weihbischof war aber nicht bereit, in der kalten Jahreszeit ein zweitesmal zu reisen; außerdem sei während der Fastenzeit in keiner der schmutzstarrenden Herbergen Italiens ein anständiges Essen zu haben; auch wolle er sich nicht dem allgemeinen Gelächter aussetzen, wenn

²⁰ Ludwig Freiherr von Pastor, Geschichte der Päpste, XIV, Freiburg i. B. 1929, 13–299. – Franz Xaver Seppelt, Geschichte der Päpste, V², neu bearbeitet von Georg Schwaiger, München 1959, 302–321, 529–531 (Lit.).

²¹ Brief Bischof Wartenbergs an Denich; Regensburg, 5. Januar 1655.

er nach Regensburg zurückkäme, ohne seinen Auftrag erfüllt zu haben (Nr. 20, 23, 24). Darüber kam es zu einer ernstlichen Verstimmung zwischen Bischof und Weihbischof.²² Denich urteilt über die italienischen und römischen Verhältnisse, auch über die römischen Theologen (Nr. 14 und 27), manchmal sehr herb. Man darf aber nicht etwa meinen, daß er die Dinge mit der Verständnislosigkeit eines unkundigen Ausländers sah. Als junger Mann hatte er ja bereits geraume Zeit in Rom und im übrigen Italien gelebt.

Am 7. April 1655 ging schließlich Fabio Chigi als Papst Alexander VII.²³ aus dem Konklave hervor (Nr. 25). Die Freude Bischof Wartenbergs äußerte sich überschwänglich: „Vivat, vivat Papa Dominus Alexander VII., et benedictus sit Deus, qui nobis talem dedit pastorem, qui etiam poterit et volet compati infirmitatibus Germaniae!“ Mit diesem Jubelruf beginnt der erste Brief, den der Bischof auf die freudige Nachricht hin an Denich sandte. Nun würde alles gut werden; eine neue Instructio sei nicht nötig; denn vor kurzem erst habe der Kardinal Chigi ausführliche Informationen über das Bistum Regensburg erhalten. Denich erhielt den Auftrag, auch für die niederdeutschen Bistümer Wartenbergs (Osnabrück, Minden und Verden) die kanonische Visitatio liminum zu leisten. Einzelberichte sollte später der Agent Doneux überreichen.²⁴

Schon am Tag nach der Krönung empfing der Papst den Regensburger Weihbischof, der mit dem jungen Grafen Wartenberg und dem Agenten Doneux gekommen war. Im Gesicht Alexanders VII., in seinen verweinten, entzündeten Augen zeigte sich, daß er sich über seine Erhebung unglücklich fühlte, und er sprach dies deutlich aus (Nr. 27). In der Tat konnte der sensible Papst, mehr eine stille Dichter- und Gelehrtennatur als ein herrscherlicher Pontifex, die in ihn gesetzten Erwartungen nur zum Teil erfüllen. Denich überreichte in dieser ersten Audienz ein Denkschreiben über dringende Erfordernisse des Bistums Regensburg und legte ganz allgemein dessen Stand dar (Nr. 27). Die förmliche Visitatio liminum konnte der Weihbischof, der nun schon mehr als ein halbes Jahr in Rom weilte, endlich am 15. Mai vornehmen (Nr. 28). Am 19. Mai wurde ihm eine zweite Audienz gewährt. Er überbrachte ein Glückwunschschreiben seines Fürstbischofs und verschiedene Denkschriften. Wieder zeigte sich der Papst sehr gütig. Wieder sprach er von seiner großen Herzensangst (Nr. 29). Dazwischen besuchte Denich erneut den klugen alten Jesuitengeneral Goswin Nickel. Er führte hier Klage über einige allzu geschmeidige, fürstendienerische Patres, namentlich über den Hofbeichtvater zu München Johann Vervaux. Der Weihbischof bekam einen deutlichen Eindruck davon, daß dem Ordensgeneral bei allem guten Willen in solchen Fällen fühlbare Grenzen gesetzt seien (Nr. 26). Auch mit Lukas Holste, dem gelehrten Leiter der Vatikanischen Bibliothek, knüpfte Denich einige Bekannt-

²² Briefe Bischof Wartenbergs an Denich; Regensburg, 9. Februar u. 20. April 1655.

²³ Pastor XIV, 301–524. – Seppelt V², 323–334, 530–534 (Lit.).

²⁴ Brief Wartenbergs an Denich; Regensburg, 27. April 1655.

schaft, wobei sich Holste verwunderlich geringschätzig über den Wert der nach Rom überführten Heidelberger Bibliothek äußerte (Nr. 27 und 30).²⁵

Wie schon erwähnt, konnte der Weihbischof in der Frage der leerstehenden oberpfälzischen Stifte nichts erreichen (Nr. 31). An der Kurie überwogen begreiflicherweise die politischen Rücksichten auf den Kurfürsten von Bayern und den Pfalzgrafen von Neuburg. Auch das kanonische Recht stand den Wünschen der Bischöfe von Regensburg, Bamberg und Eichstätt entgegen. Als sich Denich in einer dritten Audienz vom Papst verabschiedete, erhielt er in dieser heiklen Frage nur noch den schwachen Trost: „Faremo a poco a poco“ (Nr. 32).

Am 14. Juni 1655 trat Denich die Heimreise an, begleitet vom Schmerz des zurückbleibenden, heimwehkranken Albert Ernst von Wartenberg (Nr. 33) und beschenkt mit Gold- und Silbermünzen des neuen Papstes (Nr. 34). Ein junger, kräftiger Esel, eine Gabe des Agenten an den Fürstbischof, ließ ihm die Heimreise im italienischen Sommer doppelt heiß werden. Der Esel trug ihm obendrein einigen Spott und Ärger ein, als er am 14. Juli wieder in Regensburg eintraf (Nr. 35). Den Bischof traf Denich nicht mehr an. Ihn hatten dringende Geschäfte nach Osnabrück gerufen.²⁶

In den Briefen klingt öfters an, daß der Weihbischof in Regensburg grimige Feinde hatte, namentlich unter den weltlichen Hochstiftsbeamten. Sein schärfster Gegner war der hochstiftische Rentmeister Veit Hölzl, dessen Sohn Denich auf die Romreise nicht hatte mitnehmen wollen (Nr. 3). Auch mit dem Domkapitel kam es zu Spannungen, seitdem er Weihbischof geworden war. Die anderen Herren führten Klage, daß Denich „den chorum so gar nit und das capitulum so wenig besueche“; es stehe ihm auch in Chor und Kapitel als Weihbischof keine Präzedenz zu.²⁷ Denich verteidigte sich mit dem Hinweis auf die gehäufte Arbeit im Konsistorium.²⁸ Wiederholt mußte der Fürstbischof zum Frieden mahnen.

Am 2. Juni 1661 erklärte Sebastian Denich vor dem versammelten Domkapitel, daß er sich aus gewissen Gründen entschlossen habe, Regensburg zu verlassen; der Papst fordere aber, daß er auf das weihbischöfliche Amt und auf sein Regensburger Kanonikat zu Händen des Papstes verzichte.²⁹ So geschah es denn auch. Als die übrigen Herren ihm deshalb schwere Vorwürfe machten, gestand er schließlich vor dem Kapitel: so wahr er Gott lieb habe, zu dieser Resignation sei er nur extrema necessitate coactus gekommen; Kardinal Wartenberg habe den Verzicht gefordert; also habe er sich dazu bereit erklärt, wenn ein anderer genehmer wäre.³⁰ Die Hintergründe dieser

²⁵ Lit. über ihn: Lexikon für Theologie und Kirche V² (1960) 456; vgl. Ludwig Hammermayer, Zur Geschichte der „Bibliotheca Palatina“ in der Vatikanischen Bibliothek: Römische Quartalschrift 55 (1960) 1–42.

²⁶ Zur Romreise Denichs vgl. auch Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg, 63–69.

²⁷ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 1. Juli 1651. ADR.

²⁸ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 19. April 1652. ADR.

²⁹ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 2. Juni 1661. ADR.

³⁰ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 30. Juni 1661. ADR.

menschlichen Tragödie liegen im Dunkel. Es ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür zu finden, daß sich der unermüdlich tätige, freilich auch selbstbewußte und eigenwillige Dr. Denich irgendwie verfehlt habe. Trug sich Kardinal Wartenberg mit dem Gedanken, seinen Neffen Albert Ernst, der schon Ende Mai 1661 den freigewordenen Domherrnhof Denichs erwarb³¹ und dann am 3. August 1661 als *Canonicus capitularis* aufgeschworen wurde,³² zum Weihbischof und Koadjutor zu erheben? Wir wissen es nicht, da der Kardinal schon am 1. Dezember 1661 starb.

Sebastian Denich ging nach Augsburg. Hier verbrachte er das letzte Jahrzehnt seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit. Nach mancherlei Leiden starb er zu Augsburg am 6. Dezember 1671. Mit den Jesuiten von St. Salvator hatte ihn enge Freundschaft verbunden. Nach seinem Willen wurde er in ihrer Gruft beigesetzt. Den größten Teil seines Vermögens hatte er dem Jesuitenkolleg der Universitätsstadt Ingolstadt vermacht.³³ Die Patres erwarben davon 1672 Schloß und Hofmark Prunn an der Altmühl. Auf Schloß Prunn hat sich bis zur Gegenwart ein Bild des gelehrten, tüchtigen Weihbischofs erhalten.

II. Texte

Nr. 1. Geleitbrief des Fürstbischofs Franz Wilhelm von Wartenberg für Weihbischof Denich. Regensburg, 2. Oktober 1654.

Nos Franciscus Guilielmus Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus Ecclesiarum Ratisbonensis, Osnabrugensis, Mindensis et Verdensis, S. R. Imperii Princeps, Metropol. Cathedralium et insignium Ecclesiarum Colonien., Frisingen., Bonen., et Oettingensis, respective Archidiaconus, Praepositus, et Canonicus capitularis, Comes de Warttemberg et Schaumburg, Dominus in Waldt et Hachenburg etc. Notum facimus omnibus et singulis hasce litteras Nostras visuris, lecturis, seu legi audituris, quod praesentium exhibitorem Reverendissimum in Christo Dominum Sebastianum Episcopum Almirensensem, in pontificalibus Nostrum Vicarium Generalem, nec non Consiliarium et Ecclesiastici Consistorii Praesidem, Romam in negotiis gravibus Ecclesiarum praefatarum Nobis commissarum ad Sanctissimum Nostrum Papam et ad liminum sacrorum visitationem hinc ablegaverimus; eum sic Nostrum legatum esse, et cum omnibus sibi adiunctis sanum ac valentem ex aura in hac civitate, totaque provincia sana hodie recessisse. Proinde omnes et singulos principes, communitates, officiatos, aliosque quoscunque, ad quos pervenerit, amice, officiose, benigne ac omni debito modo rogamus ac requirimus, ut eidem legato Nostro eundo et redeundo per dominia, ditiones, locaque sua terra marique securum ac liberum cum omnibus illius rebus ac personis, absque exactione vectigalis, gabellae, vel alterius muneris, prout in Romano Imperio et Nostro territorio cum omnium principum etiam externorum et communitatum quarumcunque legatis, iure gentium observari consueverit, concedant

³¹ Protokoll des Domkapitels Regensburg, 31. Mai 1661. ADR.

³² Protokoll des Domkapitels Regensburg, 3. August 1661. ADR.

³³ Mss. im Faszikel „Weihbischof Sebastian Denich“. OAR.

transitum, reditum, nec non iter ipsius, prout opus erit aut necessitas requiret, promovere dignentur, quod Nos similibus officiis ac favoribus erga quemque ipsorum, suorumque debite ac benigne semper pari vel alio genere compensare studebimus. Dabamus ex Residentia Nostra Episcopali Ratisbonae, secunda mensis octobris, anno Christi millesimo sexcentesimo quinquagesimo quarto, Episcopatum vero Nostrorum Ratisbonensis sexto, Osna-brugensis vigesimo nono, Mindensis et Verdensis vigesimo quinto.

Briefe des Weihbischofs Sebastian Denich an Fürstbischof Franz Wilhelm von Wartenberg:

Nr. 2. Regensburg, 30. September 1654.

“... Perendie infallibiliter Deo non prohibente hinc discedam Augustam versus reperturus ibidem citra dubium Illustrissimum Dominum Comitem Albertum [de Wartenberg], cuius in itinere custodiam mihi iniunctam quam possum maxima cum sollicitudine geram . . .“

Nr. 3. Augsburg, 7. Oktober 1654.

“... Heri circa meridiem huc appuli. Ad coenam a Domino Abbate S. Udalrici³⁴ cum Domino Comite Alberto in campum post prandium ad noctem usque excurrente vocatus, benigne habitus et in monasterio detentus fui. Hodie conduxi currum et veredarium Tridentum usque pro 80 imperialibus seu 120 florenis de consilio dicti Domini Abbatis et aurifabri Feßelmaiers, abiturus cras in Landtspergam . . .

Erexerunt me plurimum latinae litterae Illustrissimae Celsitudinis Vestrae consternatum insidiis unius et alterius mali hominis . . . Offendi plurimum Ligneum Questorem,³⁵ quod filium eius in comitem itineris Italici, expensis Illustrissimae Celsitudinis Vestrae, non assumpserim, ita ut nec dignatus me fuerit accedere, mihique valedicere, quem ad hoc officium commendavi et quasi promovi . . .“

Nr. 4. Trient, 17. Oktober 1654.

“... Postquam Augusta discessimus Dominus Comes Albertus et ego, octavo huius mensis, continuo perreximus nullibi subsistentes, tandem hodie divino cum adiutorio circa primam pomeridianam [horam] huc Tridentum pervenimus, viarum asperitate in curru pessimo vecti, multum concussi, et ego totus quasi fractus, cras Deo volente post sacrum missae officium abituri Venetias; eousque expensae pro equis et omnibus aliis sumptibus ad 15 ducatos ungaricos excurrent . . . Reverendissimi Patres Rectores et alii Patres collegiorum Societatis Jesu Oeniponti et hic Tridentini magna nos complexi sunt benevolentia veluti legatos Suae Illustrissimae Celsitudinis . . .“

Nr. 5. Venedig, 23. Oktober 1654.

„Eur Hochfürstlichen Gnaden berichte ich gehorsambist, daß heunt, dato ungefehr umb neun Teutscher uhr, herr graf Albrecht und ich vermittelst

³⁴ Reichsabt Bernhard Hertfelder von St. Ulrich u. Afra in Augsburg (1632–1664).

³⁵ Veit Hölzl, Rentmeister des Hochstifts Regensburg.

göttlicher gnadt alhie glücklich angelangt sein, hernach aber, und als ich meine wenige sachen aufgethann und in einem khleinen tompur meiner mainung nach zum bessten versicherte und eingebackhte brief, schrifftten und sachen, under andern und vorderist die von Eur Hochfürstlichen Gnaden creditivschreiben an Ihr Bäbstl. Heyl., herrn Cardinales, andere Praelathen und vornemme herren, durchsehen wollen, dergestalten naß, mit khot verschidt und verderbt befunden, daß ich selbige nit mehr würdt praesentiren derffen, schwerlich lesen und vill weniger gebrauchen khünden, so ich nit vor ein geringes unglückh schäze, vorderist das ich zu Rom uf neue creditivas, so Eur Hochfürstliche Gnaden zweifelßohne allernechstens zu remittiren gnedigst geruehen werden, etlich tag würdt warten müessen und unmittelbar mich nirgents anmelden, noch das geringste negotium anbinten khünde. Hab zwar heunt ein wesch angestellt, und lass ain und anderst, sovil möglich, seybern, würd eß aber nit zu recht und gebrauch bringen, zumahlen vor ganzer drey tag das unglückh sich begeben, und alleß aufeinander erwarmet und verfault ist, indeme unwissent meiner die galleß [Kalesche], darauf oberwendte tompur und andere paggagi gefiehr worden, unterwegs gleich bey Triendt in einen wassergraben geworffen und biß heuntigen tag, da ich meine sachen außlehren und durchsehen wollen, mir verhalten worden ist . . . Die an Ihr Bäbstl. Heyl. von Eur Hochfürstlichen Gnaden außgeferdigte credentiales khommen hiebey zuruckh umb nachricht willen, wie eß mit den andern credentiales ad diversos beschaffen . . .

Alhie hat herr Nuntius Apostolicus, so ganz weegfertig ist, ad suum episcopatum zu verraisen, und nur seinen successorem Nuntium auß Schweiz, herrn Caraffa,³⁶ erwartet, herrn graffen [Albrecht] und mir grosse ehr und benevolenz erzaiget, massen er unß im würtshauß besuechen wollen. Wür sein aber demselben vorkommen und haben heunt vormittag zum andernmal ihne aufewart und unsern abschidt genommen, gehen auch gleich aniezo zu schif nacher Padova.“

Nr. 6. Rom, 12. November 1654.

„Eur Hochfürstliche Gnaden geruehen gnedigst zu vernemmen, daß herr graf Albrecht und ich verschinen sonntag, den 8. diß, abents ungefehr umb 22 uhr vermittelst göttlicher genadt glichlich alhie eingelanget seindt, in dem würtshauß all'orso die einkher genommen und alsobalden dem herrn Dionysio Donneux solche unser ankhonnfft notificiren lassen, welcher dann noch selbigen abent mit seiner cutschen unß abgeholt, in sein hauß gefiehr und aldorten sehr wol accomodirt hat, sich benebenst entschuldiget, daß er nit entgegen hinaußgefahren, unß in die statt und sein behausung gefiehr, zumahlen meine von Bologna und Loreto auß ihme zugefertigte schreiben nit seyen behendiget worden, und dahero nit wissen khünden, ob und wann wür alhie einlangen werden. Seindt dahero bey dem thor al popolo angehalten, die pagagi obsigniert, von dannen mit sackh und packh in die dogana geschickht worden,

³⁶ Carlo Caraffa (1611–1680), 1654–1658 Nuntius in Venedig. Lexikon für Theologie und Kirche II² (1958) 935.

alwo selbige müessen abgeladen, von unß aber, daß manß noch selbigen tag hette durchsehen und abfolgen lassen, nit mögen erhalten werden, sonder biß auf den ander tag mittags unß gedulden müessen, da alleß auß den feisen mit grosser confusion heraußgerissen, von zwey oder drey stuckh des leinwandtgewandts die mauth begert und bezalt, auch im wider einpackhen, bey so vill herumbstehenten leüthen, ain ganz neuß paar stüfl verlohren worden und villeicht noch mehrerß von khleinen sachen, so ich dermahlen noch nit warnemmen mögen: und diß ist der erste ricontrol, so mir alhie begegnet. Eß hat zwar P. Koller, procurator assistentiae, so unß gleich in daß würtshauß, ehe und zuvor herr Dionysius khommen, nachgevolgt, vermeindt, den herrn grafen Albrecht in daß Teutsche Collegium zu bekhlaident, weillen aber erstgehörtermassen alle robe in der dogana verbliben und desswegen herr graf sich nit khleiden noch ander nothwendigkheiten haben khünden, ist er selbige nacht bey mir verbliben und am montag auf dem abent nit allein von herrn Dionysio mit seiner gutschen an meiner statt, weillen ich wegen mangelsß langer khlaider mich biß dato noch zu hauß halten müessen und der ursachen willen den herrn grafen selbstn nit praesentiren khünden, inmittelst bey dem P. Rectore deß Collegii bestermassen mit angehengter versicherung, daß ich negstens mein schuldigkeit ablegen werde, mich entschuldigen lassen, sonnder auch von dem P. Assistente Germaniae, der mich selbigen abent visitirt, beghlaidet und in mehrgedachtem Collegio sehr wol empfangen worden, wie Eur Hochfürstlichen Gnaden er, herr graf, disen und weitem verlauf mehr außföhrlich in gehorsamb sonders zweifßlß berichten würdt.³⁷

. . . Werden seithero Deroselben meine zu Venedig aufgebene diemitigste schreiben praesentirt worden sein, dabey ich unter andern berichtet, daß unser pagagi underweßß von Triendt nacher Venedig in ainen wassergraben geworffen worden und die in ainer tompur, meines darvorhaltens zum besten versicherte scripta und brief den maisten schaden genommen haben (malum certe omen et prognosticum) alß auß den zuruckhgeschickhten credentialen an Ihr Bäbstl. Heyl. mögen abgenommen und de reliquis geachtet werden, daß ich also auf neu expedirte creditivschreiben ad Summum Pontificem et Eminentissimos Cardinales warthen mueß und zuvor nichts anfangen khan, weillen auch vorderist ipsa Commissio, Mandatum Procurae, Relatio ad Summum Pontificem und Instructio ermanglet, dann ich selbige biß dato nicht empfangen und bey der ordinarij diser wochen weder ich noch herr Dionysius ainzigen buechstaben erhalten haben; nit wissent, ob villeicht in dem Teutschland bey den posten alleß ligen gebliben, will ich iedoch morgigen tags bey dem P. Generali Societatis [Jesu] und P. Rectore Collegii [Germanici] die von Eur Hochfürstlichen Gnaden empfangene bevelch, nebenß

³⁷ Denich bezahlte an das Collegium Germanicum für den jungen Grafen auftragsgemäß 200 Kronen (= 366 fl 40 kr); Brief Denichs an Bischof Wartenberg; Rom, 6. Februar 1655. – Vgl. Andreas Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanikum Hungarikum in Rom (2 Bde., Freiburg i.B. 1906²), I 383, II 524. – Rektor des Kollegs war – nach dem Abgang des Giovanni Paolo Oliva – Fabrizio Albergati (1654–1656); Steinhuber I 377 f., II 557.

gewöhnliche visita ablegen, wie auch iuxta consilium D. Dionisii eingehende wochen bey herrn Cardinals Chigii Eminenz mich gebührendt anmelden.

Zu Bologna haben wür unnß lenger nit als ainen halben tag, nach ainer fuhr und gelegenheit uf Loreto unß umbzusehen und zu bewerben aufgehalten, von dannen in Festo SS. Apostolorum Simonis et Judae in aller fruhe unsern weg weiter genommen und die raiß stettig vortgesetzt, seindt dannoch nit ehunder als den 1. novembris abents zu Loreto eingelangt, den andern, in die Animarum, daselbst gebliben, alda ich in Sacra Capella wie auch subsequenti die vor tagß celebrirt, Eur Hochfürstliche Gnaden und Dero vortreffliche intentiones neben dem ganzen hochstüfft Regensburg Beatae Virgini nach bestem meinem vermögen recommendirt, den herrn grafen [Albrecht] und die diener unnder der heyl. mess communicirt und weiterer andacht inßgesamdt abgewartet, den 3. [November] wider aufgebrochen und ganzer 6 tag unnderwegß geweßen. Wie abscheylich und gefehrlich, sonderlich mit der cutschen, solche weg von Loreto biß hiehero beschaffen seye, ist Eur Hochfürstlichen Gnaden voran bekhandt. So habe auch ich schier allerdings vor disem verredt gehabt und mich verschworn, selbigen weg mit gutschen nit mehr zu verrichten, aber ich habß dermahlen anderst nit anschickhen khünden, auß ursachen, daß ich wegen meineß zustands in dem ruckhen zum reithen ganz untauglich zuegericht worden, sonder auch, daß man die pagagi auf andere weiß nit hette ohne grossen uncosten vortbringen khünden.“

Denich legt diesem Brief eine Übersicht über alle Kosten bei, die ihm von Altötting an (über Regensburg, Augsburg usw.) bis jetzt entstanden sind. Er hat in Altötting 1500 fl für die Romreise erhalten (1000 fl an Groschen und 500 fl an Silberkronen); da diese Münzsorten in Italien ungangbar seien, hat man ihm aus der Heiligen-Kapellen-Kasse zu Altötting 1100 fl an Dukaten gegen die Groschen und gegen einen Teil der Silberkronen ausgewechselt. „Die dugaten aber haben das gerechte gewicht nit allerdings gehabt“; deshalb sei Schaden entstanden.

Die Abrechnung führt auf an

Einnahmen (zu Altötting):	1500 fl;
Ausgaben (vom 27. September 1654 zu Altötting bis zum 12. November 1654 in Rom):	927 fl 46 kr.
(Davon entfallen über 300 fl an Fuhrlohn für Kutscher und Pferde.)	

Denich berichtet weiter, daß ihm namentlich der vornehme und reiche Kaufmann Bartholomäus Sala von Venedig, sein „gar grosser fraindt“, viele Dienste geleistet und auch die untergewichtigen Münzen umgewechselt habe; „dann sonsten mueß man alhie vill daran verlihren, ia mög auch gar nit hingebracht werden, dann Ihr Bäbstl. Heyl. erst kürzlich bey grosser straff verboten, daß die umb ain grann zu gering gewichtige dugaten auch gegen guetmachung deß abgangs kheineswegs sollen angenommen werden.“

Nr. 7. Rom, 21. November 1654.

„. . . Debitesco hic quasi in otio, destitutus mandato, instructione, litteris ad S. Pontificem et aliis ad proponenda, tractanda et urgenda negotia necessariis rebus, a me binis cum veredariis magno cum desiderio, frustra quidem, exspectatis. Interea Dominus Dionysius, Patres Societatis [Jesu], alique familiares et noti de bono consequendo effectu me terrent et magis desperare quam sperare iubent. Ego tamen non diffido, quin magis non exiguam concepi fiduciam, postquam die Mercurii praeterito Eminentissimum Cardinalem Chisium allocutus fui, qui Dominum Comitem Albertum, me et Dominum Dionysium humanissime et quam hilariter excepit, per mediam fere horam detinuit, in secretiorem cameram introduxit, operam suam candide omnino et cordialiter addixit, contestatus nemini se quam Illustrissimae Celsitudini Vestrae in tota Germania magis obligatum et affectum esse, intellecturum se proinde libentissime desideria Illustrissimae Celsitudinis Vestrae et cooperaturum iuxta facultates suas, Suae Sanctitati necessitates episcopatus Ratisbonensis commendaturum, licet difficultas aliqua subsit ob aetatem Sanctissimi Domini Nostri adeo grandaevam in tractandis et expediendis negotiis, sicque nos dimisit non modo omnem assistentiam pollicitus, sed plenam reverendi licentiam, saepiusque iterandi congressum praebens et me invitans . . .

Intelligo hic moris esse in novo anno xenium offerre patrifamilias et domesticis. Habet Dominus Dionysius uxorem, filium et filiam vel et plures, quos nunquam vidi, famulos item et famulas; an et quid fieri velit Illustrissima Celsitudo Vestra exspecto.

Idem Dominus Comes Albertus indutus consueto alumnorum habitu scholas iam frequentat, amatus et honoratus ab omnibus. Iam longe aliter de Collegio sentit quam in itinere affici et quasi horrere ingressum videbatur.“

Nr. 8. Rom, 21. November 1654.

„Vor 8 tagen bey der ordinari hab Eur Hochfürstlichen Gnaden ich in gehorsambster diemuth mehrers innhalts berichtet, welchergestalten herr graf Albrecht und ich vermittelst göttlicher genadt alhie glickhlich angelangt sein, benebenst ein unvorgreifliche rechnung deß auffgeloffenen uncostens, und waß mir an den empfangenen 1500 fl pro resto verbleibt, yberschickht. Hab seithero, mich und drey diener khlaiden zu lassen, in die 125 cronen außgelegt. Ob gleichwol allß auf daß genauiste angangen worden, ermanglet noch ein rocchetto und andere nothwendigkheiten, so ebenfaß nit ein geringes gelt erfordern. Hab sonsten nur ainen welschen diener angenommen und, neben ainem meiner hereingenommener diener, in die livre wie deß herrn Dionisii diener und cutschier khlaiden lassen. Und weillen ich ainen welschen pro cameriero solte aufgenommen, etwaß bessers khlaidet und an die 7 oder 8 cronen darzu monatlich besoldung geben haben, meinen andern diener oder mitgenommenen schreiber zum cameriero gemacht und in schwarz saubers wulleß dueg gekhlaidet, umb einziehung villen größeres uncostens ieden welschen diener oder staffier mueß ich daß monath für cosst und lohn 6, dann den aufgenommenen capplan 7 cronen geben, mit welchen herr Dionisius

also pactirt, und ich ohne sein vorwissen und einraden mich in hoc genere nichts underfangen, sondern lasse alles zu seiner disposition gestellt sein, ob mich zwar gedunckt, ich wolte die khlaidung vor mich, zwey diener und dem cameriero umb etlich cronen ringer geschafft haben, so gleichwol wenig importirt und ex altera parte ein diffidenz causirt hette. Den praelathenstand alhie zu fiahren, gesehet ein grosses gelt, zumahlen alleß yber die massen theyr und iedermann in khlaidung sich stattlich haltet und in exteriori apparatu sehen lassen will, auch gewißlich khein praelath zu finden sein würdt, der sich also moderate alß ich betraget; aber mir ist des hochstüffts Regenspurg unvermögenheit bekhandt, und hab daher die spesa einzuziehen billiche ursach . . .“

Nr. 9. Rom, 28. November 1654.

(Denich hat immer noch keine neuen Papiere erhalten. Er berichtet, daß er am 24. November zusammen mit dem jungen Grafen Albrecht von Wartenberg den Jesuitengeneral besucht habe und dort sehr freundlich aufgenommen worden sei.)

“Hodie celebratae sunt exequiae pro Augustissimo Rege Romanorum³⁸ apud S. Apollinarem³⁹ cum interventu Eminentissimorum DD. Cardinalium Francisci et Antonii Barberinorum,⁴⁰ nec non D. Ludoisii,⁴¹ veluti protectorum Collegii Germanici. Cantavi ego in pontificalibus missae officium. Alumnus quidam orationem latinam habuit . . .“

Nr. 10. Rom, 5. Dezember 1654.

(Denich hat endlich die neuen Papiere aus Regensburg erhalten.)

“Utrum et quando ad audientiam vel ad osculandos pedes Summi Pontificis simus admittendi, dubium et incertum erst, cum Sua Sanctitas vix possit ob senium applicare se multis negotiis, licet Eminentissimus Dominus Cardinalis Ghigius [Fabio Chigi] spem optimam mihi fecerit de impetrando accessu, quem si obtinero, nepos Illustrissimae Celsitudinis Vestrae me certo comitabitur, et Suae Sanctitati a me commendabitur quam efficacissime.“

Nr. 11. Rom, 12. Dezember 1654.

“... Admittetur itaque ego et Dominus Dionysius diebus lunae et martis proximis, neque enim sequentibus nisi oratoribus coronarum datur audientia, ut ad Suae Sanctitatis pedes osculandos admittamur; si impetremus, pro felicitate aliqua habere debemus. Adest enim Dominus Cardinalis Cibo⁴² redux ex legatione Ferrariensi per 20 et plures dies in Urbe, et necdum loqui potuit Sanctissimo Domino Nostro . . .“

³⁸ Ferdinand IV., der am 9. Juli 1654 jung verstorbene Sohn Kaiser Ferdinands III.

³⁹ In dieser Zeit Kirche des Germanikums.

⁴⁰ Die Brüder Francesco (1597–1679) und Antonio Barberini (1607–1671), Nepoten Urbans VIII. Lexikon für Theologie und Kirche I¹ (1930) 962, I² (1957) 1239.

⁴¹ Niccolò Albergati-Ludovisi († 1687); Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, IV, 28. Vgl. Steinhuber I 379.

⁴² Alderano Cibo (1613–1700), der spätere Kardinal-Staatssekretär Innocenz' XI. Lexikon für Theologie und Kirche II¹ (1931) 962.

Nr. 12. Rom, 12. Dezember 1654.

„... Gott dem Herrn hat her graf Albrecht und ich wohl zu danckhen, daß wir auf der reiß so guet schönes wetter angetroffen, indeme es die ganze zeit yber ainen halben tag, alles zusammen gerechnet, nit unwitterlich gewesen, dahingegen die fünf wochen meiner anwesenheit alhie yber drey oder 4 tag ohne regen nit abgescheindt seindt, sonder schier imerdar geregnet, geblitz und gethonert hat, die wasserflüß und engpäß starckh angeloffen, die reißendte unterwegs verbleiben müessen, vill ersoffen und erkhrankht seindt ...“

Nr. 13. Rom, 19. Dezember 1654.

“... Adhibuimus ego et Dominus Dionysius omnem diligentiam moralem seu possibilem impetrandi audientiam apud Summum Dominum Nostrum, et per duos successiones [successivos] dies in antecamera Palatii Apostolici Montis Cavalli delituimus, bona spe ab Illustrissimo Domino Magistro Camerae, in hunc finem per Eminentissimum Dominum Cardinalem Ghigium [Chigi] eidem efficaciter commendati, lactati et expectare iussi, frustraneo licet effectu non illius culpa, sed quod Sua Sanctitas vires ex infirmitate perpressa, in tam gravi aetate nonnihil debilitatas, restaurare intendens, animi solamine indigens, remotis applicationibus et functionibus onerosis, nec suis quidem ministris solitas audientias, caeteris raro vel nunquam concedat ...“

Nr. 14. Rom, 2. Januar 1655.

“Intra octiduum totus causarum et negotiorum hac in Aula Romana status omnino alteratus, cursus eorundem interceptus vel retroactus fuit: omnia silent, omnia iacent cum Sanctissimo Domino Nostro a dominica in hanc usque diem luctante cum morte ...

Vacante Sede, vacationis scilicet tempore a negotiis, agam cum theologis et iuris consultis Romanis de controversiis decimarum et immunitatum septem capitulorum,⁴³ qui uti ante octiduum monui non respondere consueverunt nisi auro et argento provocentur.“

“P. S. Iam iam a fide digno intelligo S. Pontificem hac nocte non super-victurum. Palatium Dominae Olimpiae [Maidalchini] ab Helvetiis arcte

⁴³ Gemeint sind die dauernden Streitigkeiten zwischen Bischof Wartenberg und der kurbayerischen Regierung um die Besteuerung des Klerus und der Kirchengüter. Eine Sonderstellung nahmen die “septem capitula immunitatis“ ein, die sieben Landkapitel Straubing, Deggendorf, Vilshofen, Dingolfing, Landau an der Isar, Cham und Kelheim. Kaiser Ludwig der Bayer hatte die zu ihnen gehörenden Kleriker der Bistümer Regensburg und Passau mit besonderen Immunitätsbriefen ausgestattet. Verschiedene nachfolgende Wittelsbacher hatten diese Vorrechte bestätigt. Dafür waren die Kleriker unter Strafdrohung verpflichtet, den Jahrtag Kaiser Ludwigs (10./11. Oktober) „deß abents mit vigilien und deß morgens mit seelmessen, jeglich pfaffe in seinem correckl“, an den genannten Orten gemeinsam zu feiern. Um diesen Ludowigischen Jahrtag und die darauf gegründeten besonderen Freiheiten wurde vom 14. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gestritten. Näheres bei Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg, 277–295.

custoditur, ne quisquam irrumpat. Cum ultimis scripsi, quod Dominus Dionysius petat in singulos menses 60 vel 70 scuda di moneta; quid ego sentiam, proxime fusius me declarabo . . .“

Nr. 15. Rom, 2. Januar 1655.

„Eur Hochfürstliche Gnaden werden auß den gemainen avvisen weitschlüssig vernemmen, welchergestalt die Bäbstl. Heyligkeit wider ainßmahlß in sehr große schwachheit gerathen, das sie, menschlicher weiß davon zu reden, nit lang mehr tauren khünden. Haben vershienenen afftersontag a toto Sacro Collegio Cardinalium mit ainer vätterlichen exhortation ihren abschidt genommen, und werden gemainer sage nach albereith praeparatoria pro conclavi gemacht. Wie es nun bey solcher occasion zu Rom hergehet, khünden Eur Hochfürstliche Gnaden Ihr selbstn besser einbilden, alß ich zu schreiben wißte. Auf ervolgttem todtfahll, und da electio alterius Summi Pontificis sich lang hinaufziehen wolte, wurd auch mein zuruckraiß etwas verhindert werden; stelle dahero außer allem zweifl, Eur Hochfürstliche Gnaden werden in erwegung so wohl der in vorigen meinen gehorsambsten berichten angezogenen ursachen, alß auch novae emergentis necessitatis und vorderist, daß in novo pontificatu bewußtes negotium dell’agiuto bey neuen ministris, zumahlen alle officia verendert werden, fruchtbarlich zu incamiren und vermittelst göttlicher gnaden zu erwinschtem endte zu bringen, hernach die erforderte brevia oder bullas zu expedirn nicht ein geringes oder schlechtes würdt müessen spendirt werden, ich aber yber die in negstyberschickhter rechnung eingefiehrte 972 fl 46 kr alhie albereith in die 200 cronen außgelegt, und dahero an baarem gelt bloß stehe, sonderlich wann die von mir umb khlaidung und andere nothwendigkheit zu Regenspurg beyleüffig außgelegte 150 fl in außgab gebracht werden, genedigist gedacht sein, ohne verlengerung ain ergibiges stuckh gelt hereinzuschaffen, wie nit weniger Dero consistorial notario anzubewelchen, daß er in abschlag meiner bestallung in die 500 fl dem churfürstlichen mauttner in Regenspurg, der mir neben andern geltern zu ybermachen gelegenheit hat, gegen schein behendigen solle, angesehen ich in 10 monathe kheinen kreüzer an ersterwendtem meinem salario empfangen hab.“

Nr. 16. Rom, 9. Januar 1655.

“Mortuus est S. Pontifex, non in termino a medicis aliis diversimode affectis, uti scribebam, sed a Deo immutabiliter praefixo, nimirum nudius tertius hora 14 horologii Italici, nostri sexta matutina; heri ad basilicam S. Petri deportatus, ibidem hodie expositus, et a Sacro Collegio piis eius manibus parentari coeptum fuit. Mors ita non modo a bene coeptis negotiis me retrahit, et forte in novo pontificatu nonnihil impedit, prout ante octiduum pluribus scripsi, ut, nisi re infecta hinc discedere debeam, uno alteroque mense diutius subsistere cogar, sed etiam expensas causat pro lugubri veste paranda. Cum enim heri solito violaceo habitu, quem unicum uti Christus unicum tunicam habeo, in Vaticano Palatio, ubi Eminentissimi Cardinales pro instituendo regimine vacantis Sedis tempore congregati erant, compa-

ruissem, monitus fui ego et Dominus Dionysius, ut ad instar aliorum episcoporum et praelatorum nigro deinceps colore vestitus incedam, proinde ad minus viginti quinque scutos pro nigri coloris vestibus exponere debeo . . .“

Nr. 17. Rom, 16. Januar 1655.

“... Submittet idem Dominus Dionysius aliqua oracula delphica,⁴⁴ uti hic appellant, sed revera temeraria iudicia, vana et scurilia, insuper detractationibus referta, de meritis purpuratorum, et assumendo uno ad pontificatum ex illis. Sparguntur caeteroquin de mortuo Pontifice [Innocentio X], suis actionibus, cognatis, familiaribus, et maxime Domina Olimpia, tam sceleratae, impiae, ac horrendae voces et scripturae, ut vix a centenis aliquod annis in audaciam et libertatem linguae seu calami adeo indignam prorupisse Roma videatur.“

Nr. 18. Rom, 23. Januar 1655.

“Veni ad hanc Curiam tempore importunissimo, quando nimirum toto anno praeterito omnia languebant, iacebant et cum papa expirabant. Quodsi Eminentissimus Dominus Cardinalis Ghysius [Chigi], qui in primo scrutinio viginti duo vota habuit,⁴⁵ remanserit in Curia, et Dominus Secretarius Brevium D. Gualterius⁴⁶ ad officium istud paulo ante mortem S. Pontificis assumptus in eodem non mutatus perseveraverit, negotium nostrum principale in cursum, quem cepit, facile redigetur, felicem exitum consecuturum . . .

Deinde attenta corporis mei dispositione non possum hoc hyberno tempore ante pascha Alpes Hetruriae et Tyrolis absque manifesto periculo vitae superare, neque enim seclusa extrema necessitate tempus iam est iter tam longinquum ingrediendi et conficiendi. Finita vero quadragesima et habita cura valetudinis per venae insectionem non morabor reditum meum, si ita iusserit Illustrissima Celsitudo Vestra, quocunque licebit modo maturare. Interea ordinandi debebunt habere patientiam usque ad angariam pentecostes, modico certe tempore. Neque credere enim possum voluntatem Illustrissimae Celsitudinis Vestrae eo inclinare, ut me in valetudine destruam et Roma discedens in via haerere vel perire debeam.“

Nr. 19. Rom, 23. Januar 1655.

“Quod Dominus Dionysius in singulos menses 65 scudos monetae Romanae, nostratis autem centum viginti circiter florenos petat pro me et duobus famulis, tum ex litteris Illustrissimae Celsitudinis Vestrae intellexi, tum ego prius idipsum ab eo percepi et notificavi Celsitudini Vestrae. Expendi hucusque omnia, et saepius computum expensarum inivi, sed nisi cubacula seu habilitationem, currum deinde magno nimis pretio aestimet, non invenio reliquis omnibus stricte computatis hanc summam. Domum multis iam annis ab ipso inhabitatam non pro me conduxit. Currum et equos similiter antea paratos habuit in suum suorumque usum, ac uti Illustrissima Celsitudo Vestra

⁴⁴ Diese liegen nicht mehr bei.

⁴⁵ Zum Konklave vgl. Pastor XIV, 305–309.

⁴⁶ Carlo Gualtieri († 1673); Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, IV, 31.

saepius mihi rettulit, sumptibus Celsitudinis Vestrae sustentat, sed nec ego iisdem pro libitu possum uti, quin saepius domi inclusus manere, tempus perdere et negotiorum studium negligere debeam, cum non deceat hic praelatum per civitatem pedibus cursitare. Intelligo in convictu solvi a nobilioribus sedecim, pro famulo octo scudos, ubi tamen habitatio non adeo sit commoda, sed arcta satis . . . Ego cognitis necessitatibus episcopatus Ratisbonensis libenter vellem contrahere sumptus, quantum ratio personae et status mei patitur. Non enim delector superfluis, sed affligor . . . Contestari possum me Ratisbonae in domo mea non epulari, nec regio vesci cibo, sed frugali mensa uti, attamen meliori, pinquiori vel certe melius praeparata et magis commoda. Aliud vel melius vinum hactenus non bibi quam Romanum vulgo Romanesco.

Fateor Dominum Dionisium esse virum prudentem et Curiae Romanae expertem, sed mirabilem et in paucis Leodiensem, in nulla studiorum facultate vel aliquid tantum versatum, negotia difficilia seu magnum laborem et sudorem requirentia fugientem et abhorrentem, ad gratias impetrandas de stylo Curiae concedi solitas sollicitum, spinosis rebus nec quidem attactis, a cuius nihilominus directione merito dependeo, quia iussit Illustrissima Celsitudo Vestra; nunquam facturum in propriis meis rebus. Saepe enim difficultates nobis imaginamur, ubi nullae subsunt, aut movemus a nemine pensatas, et iniicimus nobis ipsis compedes haesitationis, ubi liberis pedibus velociter progredi liceret, forte in pontificatu praecedenti ita terrefacti, in quo omnes gratiae Apostolicae exulabant.

Dolendum certe, quod nullus omnino Germanus in hac Curia praesens reperitur idoneus pro tractandis negotiis nationalibus, uti ex enumeratione singulorum constat. Illustrissima Celsitudo Vestra novit Dominum Hochstain utpote quondam canonicum Bonnensem sibi tanquam praeposito subiectum, nunc secretarium Eminentissimi Domini Cardinalis Colonna,⁴⁷ ideo nihil de talento et genio huius hominis commemoro, nisi quod ex hoc ministro veluti archetypo cognosci possit domini sui qualitas et natura.

Dominus Peitingher, Auditor Rotae, ab omnibus pro inepto, indocto et ebrioso Germano proclamatur et despicitur. Eum non nisi semel accessi, sibi non praesentem, et decuplo minus habentem deprehendi quam hoc eius officium et nationis nostrae decus et gloria requirit, nimio deditus potui tabescit et brevi totus exsiccabitur. In eius locum succedere ambit quidam Leodiensis Dominus Emerich, tempore Urbani Octavi officium per obitum in Dataria exercens, nunc in alio, pecunia aliquot millium coronatorum comparato, eiusque annexo titulo honorario Referendarii utriusque Signaturae constitutus, in studio iuridico haud melius, imo minus quam Dominus Peitingher, attamen in praxi Curiae Romanae apprime versatus, Germanis non amicus non familiaris, sed pro more gentis Leodiensis infestus et antipathicus: Volunt minimum Leodiensem gaudere privilegiis Germanorum, et in favorabilibus se tales profitentur, de reliquo et in odiosis iurant et pernegant se homines novisse.

⁴⁷ Girolamo Colonna († 1666); Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, IV, 22.

Quid mirum itaque Germanos Romae non aestimari, imo contemni et veluti barbaros censerī, si nulli eo mittantur verbo vel opere potentes vel non nisi trunci, fungi et insulsi, unde reliqui omnes iudicentur et baptizentur. Illustrissima Celsitudo Vestra pro necessitudine, quae cum Ipsa et Domino principe de Augspurg⁴⁸ intercedit, suaque auctoritate, qua in Aula Caesarea et apud ipsum Imperatorem valet, honorem nationis Germanicae facili negotio vindicare posset, si dignaretur necessitatem, nullum alium pro hac vice nominandi vel praesentandi Auditorem Rotae et huc mittendi quam nationalem, verum nempe Germanum, magnamque exinde resultaturam utilitatem repraesentare. Abundat Germania viris doctis et eximiis in facultate iuridica magis quam aliae nationes in eo nos superantes, quod Hispani, Galli et Itali suis nationalibus Auditoribus de congruis et convenientibus mediis ad dignitatem gradus sustinendam requisitis provideant; solus Germaniae Auditor mendicare et quaerere debeat hinc inde beneficia ecclesiastica hoc tempore non multum importantia. Hic opus, hic labor est, ut Imperator liberalem manum suam aperiāt, et non quidem de suo aerario vel camera, sed aliunde collectis subsidiis Auditori Rotae in primo ingressu succurrat a se nominando: ea ego, si opus fuerit, adinveniam et monstrabo.

Haec omnia Illustrissimae Celsitudini Vestrae in summa et humillima confidentia communico rogans, nemini has meas litteras, censuram et consilia aperire velit. Publicum bonum considero, et invidiam propterea incurrere non mereor.“

Denich legt dem deutschen Brief vom 23. Januar 1655 eine Berichtigung und Ergänzung der bisherigen Reisekosten bei:

1. Reiseausgaben bis zum 12. November 1654
(Berichtigung der Aufstellung bei Nr. 6): 985 fl 26 kr;
 2. Für Kleidung und andere Reisenotwendigkeit ausgelegt bei 143 fl;
 3. Kosten des römischen Aufenthaltes bei 260 Kronen,
jede Krone zu 1 fl 50 kr deutscher Münze, macht 476 fl 40 kr;
- Summa aller bisherigen Ausgaben: 1605 fl 6 kr.

Der Weihbischof bemerkt dabei, daß „von Triendt ahn biß uf Rom die silbermünz sowohl in valore intrinseco quam extrinseco schier aller orthē und stetten sich endern.“

Nr. 20. Rom, 30. Januar 1655.

“. . . spero quod Illustrissima Celsitudo Vestra hanc saltem pietatem et clementiam erga me demonstrabit, ut non tanto cum incommodo et periculo valetudinis et vitae cogar peregrinari, mox instante tempore quadragesimali, frigido adhuc et infesto, in Alpibus et asperrimis montibus Heturiae et Tyrolis nive coopertis, comprimis per hospitia Italica apellanda cloachas potius, ac immundissima ergastula, speluncas latronum, perditorum et ex

⁴⁸ Johann Weikhard Fürst von Auersperg, einflußreicher österreichischer Staatsmann; G. Mecenseffy, Im Dienste dreier Habsburger. Leben und Wirken des Fürsten Johann Weikhard Auersperg (1615–1677): Archiv für österreichische Geschichte 114 (1938).

fraudibus compositorum hominum tuguria, immunditiarum penu, impurissimorum coquorum schola, ubi stomachus ex ipso putridorum ciborum aspectu satiatur et nauseam concipit, ubi per quadragesimam nec bonus panis vel purum ac iustum vinum, non ova, non butirum, nulla lacticinia, minus carnes, sine quibus impossibile mihi iam saepius evenerat domesticis utenti commoditatibus quadragesimam transigere, reperiuntur . . .“

Nr. 21. Rom, 12. Februar 1655.

“Intellexit utique Illustrissima Celsitudo Vestra ex novis publicis, quod Excellentissimus Dominus Princeps seu Dux Contestabilis Colonna, recenter deputatus ab Imperatore pro oratore suo, solennem habuerit audientiam apud Eminentissimos Dominos Cardinales a Sacro Collegio in conclavi pro audiendis legatis Coronarum electos. Credidimus eum non nisi extraordinarii oratoris Caesareae Maiestatis fungi officio, ut litteras Suae Maiestatis ad idem Sacrum Collegium exhortatorias pro electione novi Pontificis exhibeat, non nisi pro tempore, quo Sedes vacat et conclave durabit. Iam autem certo constat constitutum esse oratorem caesareum ordinarium per diploma studio expeditum post obitum Innocentii Papae Decimi. Cum enim idem Pontifex ob certas causas noluerit subditos suos, Romanos principes aut barones, suscipere pro oratoribus vel legatis regum, ipseque Imperator in praeterito pontificatu, propter alias quoque controversias, oratorem mittere seu recusaverit seu distulerit, hinc data opera et exspectata opportunitate Sedis vacantis expresse destinatus supradictus Dominus Princeps Contestabilis Colonna pro legato imperiali ordinario seu perpetuo: Quanta vero cum admiratione et murmuratione totius Urbis, nec non in maius nationis Germanicae ludibrium et vilipendium, litteris explicari non potest.⁴⁹ Atque haec spectant ad proximam relationem de natione Germanica hic Romae destituta hominibus, qui egentem, languidam et contemptam ad piscinam ferant et immittant . . .“

Nr. 22. Rom, 20. Februar 1655.

“ . . . Mortuus est in conclavi die lunae praeterito Eminentissimus Dominus Cardinalis Caraffa,⁵⁰ omnium opinione in Pontificem prae reliquis eligibilis, licet ob continuas infirmitates podagrae lecto semper affixus, ad publicas functiones pontificias minus idoneus, sed nec ad dandas audientias nisi in lecto erat sufficiens. De fine conclavis plurimi rerum intelligentes sperant fore, ut intra paucos dies finiatur, cum eligibiles ad pauciores indies reducantur; et siquidem Barberini nullum ex creaturis suis possint promovere, sed de cardinalibus Innocentii aliquis eligi debeat, Eminentissimus Dominus Cardinalis Ghysius [Chigi] ad pontificiam facile evehatur maiestatem. Istud certum est, quod quicumque futurus est Pontifex a se non dimittet uno vel altero anno eminentissimum istum ministrum, sed quasi alteram manum adhibebit, unde causae nostrae patronum et patrocinium habebimus . . .“

⁴⁹ Vgl. Pastor XIV, 357.

⁵⁰ Pier Luigi Caraffa; Pastor XIV, 306.

Nr. 23. Rom, 6. März 1655.

„Eur Hochfürstliche Gnaden wollen sich genedigst resolviren, ob und was ich bey meiner abraiß in daß hauß oder den dienstpoten zum trinkhgelt ver-ehren solle. Alhie mueß man in dergleichen occasion ainen offnen peitl haben, ob man gleich schlecht oder gar nit bedient ist gewesen . . .

Wie es in dem conclavi hergehet, und man wenig hoffnung hat, das selbiges vor osstern geendet, sondern noch lenger hinaußgezogen werden mechte, geben die gemaine avisen mehrers zu erkennen. Ich würd yber darauß volgendtes mein unglückh sehr betrieht und waiß mir weder hilf noch rath zu schaffen, weillen Eur Hochfürstliche Gnaden auf main zuruckhraiß also starckh tringen und, wie ich bekennen mueß, wegen einziehnus grosser spesa ursach haben. Im ybrigen aber würd mein anwesenheit zu Regenspurg wenig fructificiren, hingegen eben daß geschehen, ob ich gleich noch etlich monath außbleiben solte. Mich haltet sonsten alhie ganz nichts auf als bonum publicum episcopatus Ratisbonensis, so auch unicus scopus meiner hereinraiß gewesen ist.“

Nr. 24. Rom, 3. April 1655.

“Ad clementissimas, sed perbreves Illustrissimae Celsitudinis Vestrae 16. mox praeteriti mensis datas, in studio et stadio patientiae me bene imbuentes et exercentes, nihil mihi occurrit, quod respondere possim vel debeam, nisi quod status rerum Romanarum et conclavis idem plane in praesentem horam agnoscatur, qui primis fere diebus fuit, dubius et incertus summis aequae et infimis curialibus, qui ab initio multa credunt oracula de electione Summi Pontificis, nunc vero penitus obmutescunt et ignorantiam suam profitentur.

Quid mihi, in tanta mora praeter omnium opinionem in tres menses protracta, faciendum sit, maiori cum anxietate et sollicitudine quam tota vitae meae tempore haereo . . . Difficultas potissima, praeter sumptus et magnas expensas episcopatus graves, si aliquot menses hic Romae subsistere debeam, in eo consistit, quod maximi calores in hac Urbe proximo mense incipiant itinerantibus lethales, ad quos et pericula instantia effugienda utique mature reditus parandus esset. Ex altera parte, etsi inter paucos dies novi Pontificis electio hanc Urbem et orbem recrearet, non statim ad Sanctitatem Suam, et forte non nisi post mensem accessus mihi patebit, minusque resolutio vel expeditio negotii principalis . . .“

Nr. 25. Rom, 7. April 1655.

“Exaudivit Deus preces servorum suorum et dedit Ecclesiae suae totique christianitati Pontificem Optimum Maximum, Dominum Cardinalem Gighium, magnum amicum Illustrissimae Celsitudinis Vestrae, qui heri circa secundam noctis horam electus Alexandrum Septimum se nominavit, dispensaturus infallibiliter in totam Germaniam singularem suum affectum cum virtute. Paucis verbis multa comprehendo, cum ob cursoris extraordinarii velocem abitum in Germaniam plura non possim.“

Nr. 26. Rom, 17. April 1655.

“... Cum Reverendissimo Patre Generali Societatis Jesu cordialissimam memoriam et immortalem Illustrissimae Celsitudinis Vestrae gerente longum sermonem miscui de theologis suis . . . leges canonesque affligentibus et torquentibus, ut principum suorum statuta, edicta vel decreta, atque iisdem superpositas exactiones, pressuras et iurisdictiones, iuraque praetensa contra Ecclesiae libertatem defendant ac iustificent . . . Apprehendit sane Reverendissimus P. Generalis pro sua prudentia et experientia indignitatem rei, et statim iudicium suum de Patre Verveaux⁵¹ tulit, quod solus ille in theologia et iure pontificio vel caesareo minus aut quasi nihil fundatus mala eiusmodi consilia subministrare debeat, sibi a multis annis notus, et ab aliis, uti colligere potui, pessime commendatus et descriptus. Animadverto autem, quod in confessariis magnorum principum superiores vel non possint vel non audeant, et timeant manus extendere, licet revera cognoscant correctionem et mutationem eorundem . . .

Crastina die in basilica Sancti Petri solennitas coronationis electi Summi Pontificis celebrabitur. Sequenti octiduo omnes episcopi praelati ad suas ecclesias redire debebunt, gravissimis poenis ita constricti per publicum edictum.“

Nr. 27. Rom, 24. April 1655.

“Peracta, praeterita die dominica, coronatione Summi Pontificis, cuius solennitas ad horam usque secundam pomeridianam horologii Germanici protracta fuit, coelo quidem minus favente, sed tonante, fulgurante, magnamque aquarum vim effundente, altera die lunae post prandium audientiam habuimus ego et Dominus Dionysius, sumpto nobiscum nepote Illustrissimae Celsitudinis Vestrae Domino Comite Alberto, apud Sanctitatem Suam benigne valde nos excipientem et cum magna teneritudine animi eundem Dominum Comitem ad profectum studiorum et virtutum, suique Domini patruī sequenda vestigia adhortantem, aliqua deinde de electione sua referentem, nec non de praeclaris meritis et summis qualitatibus Illustrissimae Celsitudinis Vestrae iucunda recordatione plura commemorantem, suumque affectum cum hilaritate explicantem; in lachrymas mox conversa, quando sibi non cogitanti insupportabile onus impositum esse conquerebatur, anno aetatis suae quinquagesimo quinto in conclavi completo, ita ut intra decendium a sua electione in eam usque horam nullum somnum capere potuerit, uti ex oculis tumentibus valde et rubicundis, quasi semper lachrymas stillantibus colligere satis licuit.

Ego in hac prima audientia aliud agere vel proponere non potui, nisi quod copiam Memorialis Innocentio Xmo abipsomet iam Summo Domino Nostro porrecti, paucis mutatis, et monasterio Reichenbach in petitione unionis adiecto, ad manus Suae Sanctitatis humillime obtulerim, eidem Illustrissimam Celsitudinem Vestram, Ecclesiam Ratisbonensem, et eius necessitates commendans. Interrogatus porro a Sua Sanctitate, quid in Germania de hac sua

⁵¹ Johann Vervaux S. J. (1586–1661).

electione dicturi sint, parem ibidem, si non maiorem laetitiam futuram, et comprimis Illustrissimam Celsitudinem Vestram summo exultaturam gaudio respondi . . .

Obtinui quoque corpus Sancti Adriani, et laboro adhuc unum alterumque venari seu impetrare . . .

Notitiam aliquam contraxi cum Domino Holsteinio⁵² canonico ad Sanctum Petrum et . . . sub-bibliothecario Vaticano, a quo, cum prima vice Bibliothecam illam vidissem, intellexi inter libros Palatinos reperiri non paucos de privilegiis, transactionibus, et similibus rebus Domus Bavariae et Palatinorum; seque mirari a Serenissimo Electore Maximiliano huc transmissos, et non retentos esse. Cui desiderium Illustrissimae Celsitudinis Vestrae et impertitam salutem exposui, respondit ille Bibliothecam Heidelbergensem necdum in ordinem redactam, et minus accurate nucleum illius inspectum vel cognitum esse, paratus quidem investigare, si quid ad intentionem Illustrissimae Celsitudinis Vestrae reperiatur, mihiq[ue] tunc communicare . . .

Theologi Romani tardiores seu plumbei magis sunt quam credebam in suis exarandis responsis, necdum enim sententiam suam a me rogati et consulti in puncto charitativi subsidii⁵³ in chartam redegerunt . . .“

Nr. 28. Rom, 15. Mai 1655.

“Sacra Limina pro Ratisbonensi, Ecclesia modo visitavi novo mandato ad modernum Summum Pontificem non indigens . . .“

Nr. 29. Rom, 22. Mai 1655.

“Die mercurii Dominus Dionysius et ego alteram habuimus audientiam, in qua Suae Sanctitati gratulatorias Illustrissimae Celsitudinis Vestrae, unaque multa memorialia ad Congregationes et officia solita, ubi scilicet examinari debent, iam remissa, obtulimus, contestati de summa laetitia Illustrissimae Celsitudinis Vestrae propter assumptionem Suae Sanctitatis ad pontificatum. Audivit et accepit omnia cum magna benignitate Sua Sanctitas, responditque nihil se dubitare de optimis affectibus Suae Illustrissimae Celsitudinis; concordem se cum Ipsa fuisse hactenus, nunc autem in eo differre dixit, quod de sua assumptione nullum gaudium, sed magnam animi anxietatem sentiat.“

Nr. 30. Rom, 29. Mai 1655.

“. . . In Bibliotheca Vaticana legendo percurri cathalogos librorum Heidelbergicorum, sed nihil ad propositum reperire potui, uti quoque Dominus Holsteinus subbibliothecarius nihil simile se vidisse testatur, Bibliothecam Heidelbergensem parvi aestimans, et sumptus vecturae in valore suo non adaequare arbitratur . . .“

⁵² Lukas Holste (1596–1661); siehe Anm. 25.

⁵³ Subsidium charitativum oder Infulsteuer; unter diesem alten Titel erhoben die Bischöfe von Regensburg im 17. Jahrhundert einmal während ihrer Regierung eine Sondersteuer vom Klerus. Darüber gab es viel Unfrieden mit den Priestern und mit der kurbayerischen Regierung, die den Klerus vor neuen Auflagen schützen wollte. Vgl. Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg, 269–273.

Nr. 31. Rom, 5. Juni 1655.

(In der "causa adiuti", der angestrebten Zuteilung oberpfälzischer Klöster an den bischöflichen Stuhl von Regensburg, hat eine Kommission von fünf Kardinälen gegen den Wunsch des Bischofs von Regensburg entschieden.)

"... Interea facta fuit die mercurii relatio Suae Sanctitati [a cardinalibus] in negotio nostro principali, ratificanti sententiam seu votum Congregationis Dominorum Cardinalium a se deputatorum, spei ac desiderio nostro minus correspondens: unio enim nec unius quidem monasterii concessa, sed in aliud magis opportunum tempus reiecta vel dilata fuit, tertia pars reddituum, quam hactenus piam tertiam appellavimus, limitato nonnihil modo, quousque Serenissimus Elector Bavariae de indulto pontificio duabus tertiis fruitur, unaque administratio decem monasteriorum (frustra quidem, cum nulla ratio vel medium revocandi eam et extorquendi de manibus Camerae Bavaricae suppetat, nec expediat eripere) assignata ad usus Illustrissimae Celsitudinis Vestrae, ac commissa, expirante tandem mox dicto indulto, administratio et omnimodus usus fructus per triennium concessus fuit, non difficulter post lapsum unius et alterius anni prorogandum . . .

Cras vel perendie spero me habiturum audientiam apud S. Pontificem, ubi Suae Sanctitatis mentem facile penetrabo, an et quando ad unionem incliniet, pro qua uti quoque pluribus annis ad percipiendos monasteriorum fructus ulterius instabo, si quidem non importunas fore preces meas deprehendero."

Nr. 32. Rom, 12. Juni 1655.

"... Nihil ulterius in ultima audientia apud Suam Sanctitatem impetrare potui, nisi quod promiserit et affectum gratificandi his verbis explicaverit: faremo a poco a poco.

In Congregatione Concilii obtinuimus unionem monasterii in Pielenhoven pro seminario S. Wolfgangi. Expeditae quoque fuerunt aliquae indulgentiae pro vivis et defunctis, pariterque indulta pro ordinandis extra tempora et bis celebrandi una die. De quibus omnibus suo tempore rationem reddam. Iter habeo satis periculosum propter calores excessivos et insolitos."

Nr. 33. Regensburg, 19. Juli 1655 (an Fürstbischof Wartenberg, der nach Osnabrück gereist war).

"Discessi ex Urbe [Roma] decima quarta mox praeteriti Junii, et via recta per Heturiam Venetias usque, et exinde per Tyrolim perrexì Ratisbonam, ubi decima quarta currentis mensis appuli, adeoque iter hoc satis longum intra mensis spatium absolvi, feliciter satis per Dei gratiam et absque singulari sanitatis incommodo, nisi quod debilitatem seu lassitudinem non medio-crem, licet ut plurimum in lectica portatus fuero, cum ob dolores laterum Romae valde vexantes equitare non potuerim, nec Alpes Heturiae curru transcendere liceat, ac in Tyroli acerbius sit curru vehi quam equitare, contraxerim, quae per modicam quietem facile curabitur. Credebam in itinere diffusam texere relationem, sed cum nullo in loco praeterquam Venetiis per biduum substiterim, reliquis diebus summo mane viam ingressus et in longam

noctem saepius progressus fuerim, nec tempus nec otium patiebatur vel vix fessum ad requiem aliquam componendum me permittebat . . .

Ex adiunctis Reverendissimi Domini Rectoris S. Apollinaris Collegii Germanici viri integerrimi et discretissimi intelliget Illustrissima Celsitudo Vestra valetudinem Sui nepotis continua affligi melancolia et ex ea provenientibus symptomatibus. Medicus, cum quo pro evacuando tam malo hospite saepius contuli, vir in arte sua multum peritus, censet esse revocandum in Germaniam, si hac aestate natura se ipsam non corrigat vel convenientibus mediis emendari non possit. Videbatur bonus Dominus Comes [Albertus de Wartenberg] ex meo discessu magis contristari. Caeterum optime se gerit, et de magna modestia, iudicio et aliis virtutibus valde ab omnibus commendatur.“

Nr. 34. Regensburg, 26. Juli 1655 (nach Osnabrück).

“. . . Caeterum reliqui Romae omnes meas reculas bona commoditate in Germaniam submittendas, ne ullis impedimentis per viam detinerer, sed veluti vacuus cantarem coram latrone viator . . .

P. S.: Sanctissimus Dominus Noster uno die ante discessum meum tradi mihi curavit duo numismata aurea et quatuor (non sex) argentea pro Illustrissima Celsitudine Vestra, duo itidem argentea pro me . . .“

Nr. 35. Regensburg, 26. Juli 1655 (nach Osnabrück).

„Eur Hochfürstlichen Gnaden hat Dero agent zu Rom, herr Dionysius, zwar in deme recht berichtet, das er einen eßl mit der occasion meiner heraußrais und ainen, aber nit italianischen, sonder teutschen knecht, auß dem landt Frankhen gebürtig, mitgeschickht und mir 20 cronen di moneta zu verpflegung dises eßls und contentirung deß knechts, waß yber die von ihme zu Rom empfangene 10 cronen belauffen würdt, eingehendiget hat. Jetztbesagter knecht, weillen er zu fueß gehen müessen, hat schwerlich vorthkommen khünden und sich vill gemühet, aber auf wartung deß eßls wenig verstanden, daß also ich große sorg dabey haben und, sonderlich von Venedig auß, durch den bestellten Augspurger poten den eßl warthen lassen müessen, dann er sonstens sicherlich wehre zuschandten khommen, zumahlen der weg zimlich lang, die tagraisen starckh gewesen, der eßl hingegen jung und deß gehen nit gewohnt ist. Hab solchen knecht gleich den andern tag meiner alherokhonfft abgefertiget, gleichwol ainen tag zuvor, ehe ich von Ingolstatt aufgebrochen, vorangeschickht und benebenst dem notario consistoriali geschriben, er solle dem hofcasstner, rentmaister oder wer sonsten dißfahlß zu schaffen haben werde, den eßl ybergeben und ihme alß Eur Hochfürstlichen Gnaden gehöriges guet pflegen lassen. Als aber selbiger in des rentmaisters [Veit Hölzl] hauß gefiehart worden, hat man ihn aldorten nit wollen annehmen, sondern dem knecht bedeütet, er soll ihn zuruckh und in mein behausung stellen oder man werde ihn auf die strass hinaus iagen, so auch

erfolgt, und der eßl in mein stallung gebracht worden . . . Diss aber ist alleinig mich zu despectiren angesehen gewesen. Wann nun iemandt von Eur Hochfürstlichen Gnaden herauf geschickht und hie anlangen würdt, will ich denselben genuegsamb instruiren, wie mit dem esl umzugehen und ihme zu wartten, damit er ohne schaden hinabgebracht werde; ist ein schönes stuckh, und hat man mir außer Florenz hieherowerts 60 cronen vor denselben an-
erboten.“

MISCELLEN

Marcellus I.

Von Wilhelm Schwarz

Noch heute ist in der Ewigen Stadt die Erinnerung an Papst Marcellus I. lebendig. Seinen Namen führt die Kirche San Marcello an der Via del Corso. Der heutige Bau, ein Werk der Architekten Sansovino und Fontana, setzt die alte Titelkirche S. Marcelli fort, die an der antiken Via lata, ein Stockwerk unter dem Corso, gelegen war und Papst Marcellus zum Gründer und Patron hatte. Unter dem Hauptaltar soll er, wie die Fremdenführer wissen, beigesetzt sein. Sein Mosaikportrait, leider nicht zeitgenössisch, sondern aus viel späterer Zeit, findet sich unter den Papstmedaillons über den Arkaden von San Paolo fuori le mura. Er zählt als der 30. unter den Nachfolgern des heiligen Petrus auf dem römischen Stuhl. Das Martyrologium Romanum¹ verzeichnet ihn als Papst und Märtyrer zum 16. Januar und vermerkt, daß er auf Grund seines Festhaltens am katholischen Glauben auf Geheiß des Tyrannen Maxentius zunächst mit Ruten ausgepeitscht, dann aber in staatliches Gewahrsam genommen und dem Stalldienst zugeteilt wurde, wo er, im härenen Gewande seinen Dienst verrichtend, das Zeitliche segnete. Des Näheren erfahren wir aus dem Liber pontificalis, der hier auf eine noch erhaltene Passio Marcelli zurückgeht, daß Marcellus seinen Dienst als Pferdeknecht im Catabulum – dem römischen Transporthof – zu versehen hatte, nächtlicherweise aber ins Haus der Witwe Lucina entweichen konnte. Er weihte es auf deren Bitte zur Kirche tituli beati Marcelli. Von neuem ergriffen und wieder zur Knechtsarbeit gezwungen, verstarb er dabei und wurde von Lucina im coemeterium der Priscilla – an der via Salaria im Norden Roms – beigesetzt.²

Bei dieser frommen Erzählung mag es, wer da will, für erbauliche oder liturgische Zwecke bewenden lassen. Die Wissenschaft vermag es nicht. Es ist offenbar und auch von keiner Seite bestritten, daß hier in der Passio und dann in der Vita des Liber Pontificalis Papst Marcellus schon eingegangen ist in den Legendenkranz, der um das Leben und Sterben der Märtyrer der Großen Verfolgung gewoben wurde. Die Witwe Lucina etwa treffen wir ebenso als Bestatterin der Leiche des heiligen Sebastian und anderer römischer Blutzeugen. Und doch verdankt sie offenbar ihr Dasein einzig einem mißverstandenen Flurnamen.³ Niemanden wird diese legendäre Verbrämung verwundern, wenn er sich des ungeheuren Umschwungs in der Lage des Christentums bewußt ist und der vollen drei Jahrhunderte, die zwischen der Zeit Diocletians und der ersten Redaktion des Liber Pontificalis liegen; verwunderlich wäre eher, wenn dem nicht so wäre. Das Papstbuch steht bei den Historikern als Quelle ersten Ranges in hohem Ansehen, aber nur für jene Epochen, wo es zeitgenössische oder beinahe zeitgenössische Einträge enthält. Für die Jahrhunderte, die vor seiner ersten Zusam-

¹ ed. Rom 1948 S. 13.

² Passio Marcelli AASS Jan II, 369, vgl. Duchesne, Liber Pontificalis I, p. XCIX. MGesta pont. Rom. ed. Mommsen (1898) p. 43 sq.

³ J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum, in: Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums IX (1918) S. 77 ff.

menstellung liegen, war es auf eine mehr oder minder getrübe Überlieferung angewiesen. Das ist seit den maßgeblichen Editionen des *Liber Pontificalis* durch L. Duchesne (1884—91) und Th. Mommsen (1898) und deren damit zusammenhängenden Forschungen längst Allgemeingut der historischen Wissenschaft geworden.

Das chronologische Gerüst für den *Liber Pontificalis* lieferten demnach Bischofskataloge und zwar für unsere Zeit, vor, während und nach der Diocletianischen Verfolgung, vornehmlich der sogenannte *Catalogus Liberianus* von 354. Er bildet einen Teil eines umfassenden römischen Staatskalenders, der eine ganze Reihe von chronologischen Tabellen zusammenstellt: Konsularfasten, einen Osterzyklus, eine Liste der Präfecten der Stadt Rom, ein Verzeichnis der Beisetzungsdaten der römischen Bischöfe, der Märtyrer und schließlich der Reihenfolge und Pontifikatsdauer der römischen Bischöfe von Petrus bis herab zu Liberius (352–66) – daher *Catalogus Liberianus* –.⁴ Nach diesem Katalog folgte auf Bischof Gaius für 8 ¼ Jahre Bischof Marcellinus zur Zeit des Diocletian und Maximian, dann nach der Verfolgung und einer Sedisvakanz von 7 ½ Jahren Marcellus für 1 ½ Jahre, darauf Eusebius, Miltiades und schließlich Silvester zur Zeit Konstantins. Es ist, wie sich des näheren und unwidersprochen zeigen läßt, die unmittelbare und wesentliche Vorlage des späteren *Liber Pontificalis*. Darin sind sich dessen beide Herausgeber, Duchesne und Mommsen, einig, einig auch darin, daß das Verhältnis der beiden Päpste Marcellinus und Marcellus einer besonderen Untersuchung unter Beiziehung aller übrigen historischen Zeugnisse bedarf.⁵ Der *Catalogus Liberianus* erwies sich, schon für Duchesne, als keineswegs der Weisheit letzter Schluß.

Doch lassen wir einmal, vor ihrer Deutung, die Quellen für sich sprechen:

1. Zeitlich steht dem Geschehen unter Diocletian am nächsten die Kirchengeschichte des Bischofs Eusebios. Sie weiß (VII, 32), daß dem römischen Bischof Gaius Marcellinus als Nachfolger bestellt wurde, „den gleichfalls die Verfolgung traf“. Den Nachfolger Marcellus erwähnt sie nicht oder nicht mehr. Auffällig ist nur, daß auch die Fortsetzer dieser Kirchengeschichte in Ost und Welt, Theodoret und Hieronymus, ihn übergehen.⁶

2. Der römische *Chronograph* des Jahres 354 kennt unter den römischen Märtyrern wohl das Beisetzungsdatum des Sebastian in den Katakomben, das des Felix und Filipp im *coemeterium* der Priscilla, aber weder Marcellinus noch Marcellus. In seiner Liste der *Depositiones episcoporum Romanorum* treffen wir aber Marcellinus und nur Marcellinus: „XVIII kal. Feb. Marcellini in Priscillae.“⁷ Nur im sogenannten *Catalogus Liberianus* desselben *Chronographen* folgt auf Marcellinus nach einer längeren Sedisvakanz ein Marcellus.

3. Dem römischen *Chronographen* der Zeit des Papstes Liberius scheinen die steinernen Epitaphe des Papstes Damasus, dessen Nachfolgers, selber nahe zu stehen. Die Prunkbuchstaben des *Chronographen* scheinen von der Hand desselben *Furius Dionysius Filicales* gemalt, der als Geheimschreiber des Papstes Damasus (366–84) die Inschriften zum Lobe seiner Vorgänger auf dem Stuhle Petri vorzeichnete. Damasus hat solche Grabschriften verfaßt für seine Vorgänger Marcellus und Eusebius, nicht aber für Marcellinus.⁸

⁴ ed. Mommsen in *MGChronica minora* I p. 13 sq.

⁵ Duchesne, *Liber Pont.* I p. LXXI; Mommsen in *NA* 21 (1896) und *Gesta pont. Rom.*, *Prolegomena* p. LIII.

⁶ *Liber Pont.* p. XIII und XIX.

⁷ *MGChronica minora* I p. 70.

⁸ Diehl, *Inscr. lat. christ. . vet.* (1925) p. 962.

4. Auf Damasus folgte Siricius. Zu dessen Zeit stellte Optatus, Bischof des numidischen Mileve, in seiner Schrift über das Schisma der Donatisten eine Liste der römischen Bischöfe auf: hier folgt auf Marcellinus unmittelbar Eusebius.⁹

5. Aus derselben numidischen Provinz bringt der soviel berühmtere Bischof von Hippo Regius, Augustin, eine Liste der römischen Bischöfe, die erweisen soll, daß deren keiner von der donatistischen Ketzerei angesteckt war: hier steht zwischen Gaius und Eusebius nur der eine Marcellus.¹⁰

6. Duchesne hat das Verdienst, aus einer Reihe von Handschriften – meist im Zusammenhang mit Canones- oder Dekretalensammlungen überliefert – Listen der römischen Bischöfe zusammengestellt zu haben, Mommsen hat sie noch um einige erweitert: sie gehen auf eine Urfassung von etwa 500, von Mommsen Index genannt, zurück und stellen eine gegenüber dem Catalogus Liberianus selbständige und teilweise auch frühere und bessere Überlieferung dar.¹¹ Mit einer Ausnahme kennt diese Überlieferung nur den einen Papst Marcellus, mit einer Pontifikatsdauer von bald einem, bald 9 Jahren.

7. Der Liber Pontificalis enthält nacheinander Darstellungen des Marcellinus und des Marcellus. Marcellin habe unter Diocletian zunächst die Heiligen Schriften ausgeliefert, nach wenigen Tagen jedoch zur Glaubensstreue zurückgefunden und das Martyrium auf sich genommen. Der Priester Marcellus habe nächtlicherweise seinen Leib an sich genommen und ihn im Cymiterium der Priscilla an der via Salaria beigesetzt. Den wesentlichen Inhalt der Marcellusvita kennen wir bereits: Stalldienst im Catabulum, Weihe der Kirche tit. Marcelli. Von Belang ist vielleicht noch, daß seine Beisetzung durch Lucina nach einigen Handschriften „XVII kal. Febr.“ im Priscillacymiterium an der via Salaria erfolgt.¹²

8. Das Martyrologium Hieronymianum, und ähnlich ihm folgend das gelasianische und gregorianische Sakramentar bis herunter zum Martyrologium Romanum, kennt keinen Festtag des Marcellinus, wohl aber des Marcellus, zum XVII k. Febr. „Romae via Salaria in cimiterio Priscillae depositio sancti Marcelli episcopi“ (derselbe Eintrag nochmals zum XVI k. Febr.).¹³

Ein erster und oberflächlicher Blick auf diese Zeugnisse der Quellen läßt eine auffällige Tatsache in die Augen springen: Abgesehen vom Catalogus Liberianus und dem darauf fußenden Liber Pontificalis kennen diese Quellen nur jeweils einen Papst, den sie bald Marcellinus, bald Marcellus heißen, so Bischof Eusebius, der römische Chronograph in seiner Liste der Beisetzungen der römischen Bischöfe, so Papst Damasus, Bischof Optatus von Mileve, so die Kirchenväter Augustin und Hieronymus, so der Index und das Martyrologium Hieronymianum und Romanum und die Sakramentare.

Die bisherige Forschung, namentlich von Duchesne und Kirsch, Mommsen und Caspar hat in verschiedener Weise versucht, diese Quellenlage zu erklären. Sie hat dabei eine ganze Reihe richtiger und wertvoller Beobachtungen gemacht; sie hat sich aber mit ihren gewaltsamen und gewagten Theorien die Lösung des Rätsels eher verbaut als erschlossen. Deren keine hat auch bislang allgemeine Zustimmung erhalten.

Th. Mommsen hat in einem Aufsatz über Ordo et spatia episcoporum Romanorum des Neuen Archivs von 1896, übernommen in die Prolegomena seiner Ausgabe

⁹ CSEL 26, II, 2.

¹⁰ CSEL 34, 153 ep. 53, vgl. aber auch 52, 125 und 53, 28 und 31.

¹¹ Liber Pontificalis I p. 14 sq., Gesta pont. Rom. p. XXVIII sq.

¹² ed. Mommsen p. 44.

¹³ J. P. Kirsch, in: Liturgiegesch. Quellen ed. K. Mohlberg 7/8: Der stadtrömische Festkalender im Altertum (1924) S. 100.

des Papstbuches,¹⁴ die entscheidende Beobachtung gemacht, daß die chronologischen Angaben des *Catalogus Liberianus*, verifiziert an dem, was wir sonst an Daten über die diokletianische Verfolgung und die Zeit unmittelbar darnach haben, den Schluß nahelegen, daß für den Pontifikat des Marcellus zeitlich kein Raum bleibe, daß dieser Pontifikat offenbar erst nachträglich eingeschaltet wurde. Ed. Schwartz und E. Caspar haben das bestätigt und verfeinert und gefunden, daß der Pontifikat des Marcellinus über die Zeit der Sedisvakanz lückenlos an den Beginn des Pontifikats des Eusebius anschließt.¹⁵ Mommsen ist die zweite, sicherlich richtige Beobachtung zu danken, daß der Papst des Index, auch wo er Marcellus genannt ist, nur Marcellinus sein kann, „Marcellus, qui vere est Marcellinus“. Denn durch die Kirchengeschichte des Eusebius und die *Depositiones episcoporum Romanorum* steht Marcellinus als Bischof von Rom außer Zweifel. Wo, wie im Index, nur einer genannt ist, kann demnach nur Marcellinus gemeint sein. – Wie aber die offenbar nachträgliche Einschaltung eines Pontifikats des Marcellus erklären, das die offizielle Chronologie durchbricht? Nach Mommsen wäre Marcellus nie offiziell Bischof gewesen, sondern hätte während der Sedisvakanz des obersten Stuhles als Presbyter stellvertretend die bischöflichen Funktionen wahrgenommen. Auch die Beendigung der Verfolgung durch Maxentius habe noch nicht die Erlaubnis zur Bestellung eines Bischofs bedeutet. Für diese These Mommsens ließe sich anführen, daß auch in der decianischen Verfolgung nach dem Märtyrertod Xystus II. Presbyter die Kirche leiteten: *presbyteri prae-fuerunt*,¹⁶ daß in den Schriften Augustins Marcellus als Presbyter zur Zeit des Marcellinus begegnet und daß noch im *Liber Pontificalis* der Presbyter Marcellus die Bestattung des Marcellinus vornimmt.

Mommsens Lösungsversuch hat im Grunde niemand befriedigt. Harnack spricht von einer „radikalen Hypothese“, E. Amann von einer „verzweifelten Theorie“.¹⁷ Tatsächlich gibt es kein einziges unmittelbares geschichtliches Zeugnis dafür, daß Marcellus sozusagen aus dem Untergrund während oder nach der diokletianischen Verfolgung als Presbyter die Kirche geleitet habe und dafür nachträglich belohnt worden sei durch seine Einreihung in das amtliche Register der Nachfolger Petri. Noch weniger ist damit erklärt, wie von den Epitaphien des Damasus bis zu den Sakramentarien sein Name den seines Vorgängers Marcellinus völlig verdrängen konnte.

Hier setzen die jüngsten, zweifellos äußerst scharfsinnigen Betrachtungen E. Caspars ein.¹⁸ Sie gehen aus von der Deutung des Epitaphs Damasus' auf Marcellus. Schon Lipsius hatte daraus in seiner Chronologie der Päpste auf einen besonders harten Kurs des Marcellus gegenüber den lapsi, den während der Verfolgung schwach gewordenen, geschlossen. Nun wissen wir aus den Anklagen der Donatisten, aus den Akten der angeblichen Synode von Sinuessa, ja aus dem Bericht des *Liber Pontificalis*

¹⁴ s. oben A. 5.

¹⁵ E. Caspar, Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte: Die römischen Bischöfe der diokletianischen Verfolgung: Marcellinus und Marcellus, in ZKG 46 (1928).

¹⁶ *Gesta pont.* Rom. p. 34.

¹⁷ Harnack in Prot. RE ³ 12, 258 f.; Amann in Dict. de théol. cath. 9, coll 991 f.

¹⁸ s. oben A. 15. Das Epitaph des Damasus nach A. 8 oben:

Veridicus rector lapsos quia crimina flere
Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus.
Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
Deditio, caedes, solvuntur foedera pacis.
Crimen ob alterius, Christi qui in pace negavit,
Finibus expulsus patriae est feritate tyranni.
Haec breviter Damasus voluit comperta referre,
Marcelli ut populus meritum cognoscere posset.

selbst, daß Papst Marcellinus im Verdacht stand, ein *turificatus* und *traditor* gewesen zu sein, d. h. dem Kaiser geopfert und die Heiligen Schriften ausgeliefert zu haben. Zwischen dem laxen Marcellinus und dem harten Marcellus bestand also ein denkbar scharfer Gegensatz. Mit dem Regierungsantritt des Marcellus scheint es so zu einer *Art damnatio memoriae* seines Vorgängers Marcellinus gekommen zu sein, ähnlich dem Vorgang, den wir im weltlichen Bereich bei den römischen Kaisern kennen oder in der östlichen Kirche später mit der Tilgung der Namen aus den Diptychen. So wird verständlich, weshalb Papst Damasus bei seinen Grabaufschriften seinen Vorgänger Marcellinus übergangen hat und weshalb noch die Martyrologien und Sakramentarien der späteren Zeit Marcellinus ignorieren.

Caspars Ausführungen haben da und dort Eindruck gemacht.¹⁹ Er wird schwerlich von Bestand sein. Gegen die Ausdeutung des Damasusepitaphs hat schon Harnack Bedenken angemeldet: „Indessen gewiß ist das nicht.“ Caspars Auslegung ist schlechthin unmöglich. „*Marcelli ut populus meritum cognoscere posset*“, schrieb Damasus seinem Vorgänger ein Poem aufs Grab. Wie es sich zu allen Zeiten geziemt, wollte er die Verdienste des Toten erheben. Mag dogmatische Strenge dazu zählen, so hat er doch nicht „befohlen“, sondern nur angekündigt (*praedixit*, vgl. das „*veridicus rector*“!), daß die Gefallenen ihr Verbrechen beweinen würden. Blutiger Hohn des Grabredners wäre es, wenn er Marcellus für „Wut, Haß, Zwietracht, Streit, für Verrat, Blutbad und Lösung aller Friedensbände“ verantwortlich machte! Viel eher als auf eine Spaltung innerhalb der Christengemeinde Roms möchte man diese starken Ausdrücke auf die Große Verfolgung schlechthin beziehen. Im übrigen gibt das Epitaph schwerlich ein getreues Bild des Wirkens des Marcellus. „Es ist sicher, meint Delehaye, daß man im 4. Jh., als Damasus seine berühmten Inschriften auf den Gräbern der Märtyrer anbrachte, in Rom die Geschichte der wenigsten von ihnen kannte.“²⁰ – Die Konstruktion eines kirchenpolitischen Gegensatzes zwischen Marcellin und Marcellus ist nicht haltbar. Eine kirchliche *damnatio memoriae* ist nirgends bekannt und wegen der *successio apostolorum* kaum durchführbar. Von den Beschuldigungen der Donatisten gegen einen glaubensschwachen Marcellinus hören wir erst Ende des Jahrhunderts, und da richten sich die Angriffe ebenso gegen Marcellus, den Priester des Marcellinus wie gegen diesen selbst. Augustin schiebt sie als völlig unbegründet ohne weitere Widerlegung beiseite. Und gerade er soll den Donatisten das große Zugeständnis gemacht haben, in seiner Papstliste den angefochtenen Marcellinus auszulassen! Aber das ebenso fehlende Epitaph des Damasus für Marcellinus? Und dabei hatte derselbe Kalligraph des Damasus, der die Inschrift für Marcellus entwarf, die Majuskeln des römischen Chronographen gemalt, wo unter den beigesetzten römischen Bischöfen wohl ein Marcellinus, aber kein Marcellus geschrieben stand. „Sicher ist es aber, erklärt Caspar, daß Marcellinus und Marcellus tatsächlich zwei verschiedene Personen waren.“²¹ Sicher ist vielmehr, daß die *Depositiones episcoporum Romanorum* nur den einen Marcellinus kennen, und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit galt das Epitaph des Damasus dem Grab des Marcellinus: *Marcellus qui vere est Marcellinus*. Eines der Itinere von Rompilgern des 7. Jh. verzeichnet einzig, unweit der Stadt, das Grab des Märtyrers Marcellin.²²

Duchesne hat mittelbar auch unsere Frage ein gut Stück ihrer Lösung näher gebracht durch seine Zusammenstellung der Papstkataloge des Index und durch die

¹⁹ Pauly-Wissowa I, 24 col. 1448 unter „Marcellinus“ und J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt* (1930) S. 315.

²⁰ *Subsidia hagiographica* 18 (1927) S. 69.

²¹ s. o. A. 15.

²² Duchesne, *Liber Pontificalis* I p. XCIX, es handelt sich um die *Epitome de locis ss. martyrum*.

Erkenntnis, daß sie mitunter eine frühere und bessere Überlieferung darstellen als selbst der *Catalogus Liberianus*. So hat der *Liberianus* als Päpste zur Zeit des Kaisers Domitian: Cletus und Anacletus. Der *Index* kennt hier nur jeweils einen Papst, den er meist Cletus, gelegentlich auch Aniclytus oder Anelitus nennt.²³ Duchesne ist der Beweis gelungen, daß die verschiedenen Namensformen tatsächlich nur einen Papst meinen und daß erst der *Liberianus* und dann der *Liber Pontificalis* sich durch die Zweigung des Namens Clet und Anaclet zu einer Verdoppelung der Person verführen ließ. Der Beweis war so zwingend, daß auch das Kirchenlexikon von F. X. Funk und das amtliche Papstverzeichnis des *Annuario Pontificio* die entsprechende Korrektur vornahmen.²⁴

Für die Frage Marcellinus und Marcellus liegen die Quellen zunächst durchaus ebenso: Die Indexkataloge kennen jeweils nur einen Papst, bald Marcellus, bald Marcellinus geheiß, und nur *Liberianus* und der *Liber Pontificalis* kennen sie beide nebeneinander. Auf die Seite des *Index*, d. h. zugunsten nur eines einzigen Papstes treten verstärkend die ganzen Belege von Damasus bis zum Martyrologium Hieronymianum, tritt schließlich als schlechthin entscheidend die Notiz der *Depositiones episcoporum Romanorum*. Hier freilich scheut Duchesne vor dem letzten Schritt zurück und setzt, wie später E. Caspar, als Prämissen: „Es ist nicht zweifelhaft, daß diese beiden Päpste unterschieden werden müssen.“²⁵

Leider ist da, wo der Gelehrte jeden Zweifel ausschließen möchte, der größte Zweifel angebracht. So auch, wenn er an anderer Stelle dekretiert: „Es ist tatsächlich unzweifelhaft, daß der Name Marcellini, verzeichnet in dem Manuskript der *Deposito episcoporum* zum XVII kal. feb. nur eine Korruption von Marcelli ist.“²⁶ Wieso das? Wenn etwas feststeht, dann, daß Marcellinus zur Zeit des Diocletian römischer Bischof war. Das wissen wir aus der Kirchengeschichte des Eusebios. Daß der Tag seiner Beisetzung im römischen Chronographen ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode vermerkt ist, geht völlig in Ordnung und sollte nicht wegeskamotiert werden. Ein Anderes ist allerdings die für die herrschende Auffassung schwer zu erklärende Feststellung, daß der offizielle Festkalender der römischen Kirche um die Mitte des 4. Jh. vom Dasein eines Papstes Marcellus offenbar nichts wußte.²⁷

Die Bollandisten haben für die oftmals schwierige Frage der Identifizierung oder Differenzierung der Heiligen ein besonderes Verfahren entwickelt:²⁸ Man bringe die für die in Frage stehende Person überlieferten Daten in ein System der topographischen und chronologischen Koordinaten. Dabei bedeutet die topographische Koordinate nicht etwa den Ort der Geburt, nicht einmal den des Wirkens, sondern einzig die Stätte der Beisetzung, die chronologische auch nur den Tag und Monat der Beisetzung, nicht aber das Todesjahr. Diese liturgisch festgehaltenen und weitergegebenen Daten sichern dem Heiligen seinen alljährlich wiederkehrenden Festtag. – Nun feierte man nach dem hieronymianischen Martyrologium am 15. bzw. 16. Januar die Beisetzung des Bischofs Marcellus in der Priscillakatakomben, nach dem 300 Jahre älteren römischen Chronographen am 14. Januar die Beisetzung des Bischofs Marcellinus in derselben Katakomben. Es kann sich, trotz der Differenz um einen Tag, nur um

²³ Duchesne, *Liber Pontificalis* I p. LXIX.

²⁴ *Annuario Pontificio* 1961 S. 7 ff. S. Anacleto o Cleto.

²⁵ *Liber Pontificalis* I p. LXXI.

²⁶ *Liber Pontificalis* I p. 359; vgl. aber die leisen Zweifel von Kirsch, Die Kirche in der antiken Kulturwelt (oben A. 19) S. 315: „Auffallend ist, daß Marcellus in dem Depositionsverzeichnis der römischen Bischöfe im Chronographen von 354 fehlt.“

²⁷ s. oben A. 7.

²⁸ H. Delehaye, *Subsidia hagiographica* 21 (1934): Cinq leçons sur la méthode hagiographique p. 13.

ein und denselben Bischof handeln. Das gestehen auch Duchesne und Kirsch zu. Hieß er nun Marcellinus oder Marcellus?

Daß die Martyrologien und Sakramentarien alle unter falscher Flagge segeln, ist nachgerade ein Gemeinplatz. Das Martyrologium Hieronymianum hat mit Hieronymus nichts zu tun. Der Kirchenvater Hieronymus kennt nur den einen Papst Marcellinus. Duchesne selbst weist dem Martyrologium „une erreur énorme“ nach. Die Bollandisten erklären es für einen liber horribilis, und Delehayne meint, es sei voller Irrtümer und eine wirkliche crux für alle Hagiographen,²⁹ im übrigen vermöge die Aufnahme von hagiographischen Erzählungen in Breviere und Martyrologien diesen keinerlei historische Autorität zu verleihen.³⁰

Dennoch entscheiden sich Duchesne, und ihm folgend Leclercq und Kirsch, kraft des stärkeren liturgischen Gewichts für das Martyrologium und gegen die um Jahrhunderte älteren und bislang in keiner Weise angefochtenen *Depositiones episcoporum Romanorum*. Die historische Wissenschaft muß anders entscheiden: der später als Marcellus verehrte Papst war kein anderer als Marcellinus.³¹ Wie es zum Aufkommen eines Papstes Marcellus neben Marcellinus erstmals im *Catalogus Liberianus* kam, liegt zutage. Ebenso wie die Doppelform Clet und Anaclet in den Bischofslisten, verführte der bald als Marcellinus, bald als Marcellus in den Listen stehende Name zur irigen Annahme, es handle sich um zwei verschiedene Personen. Duchesne³² hat bemerkt, wie man die nötigen Daten für die Dauer seines Pontifikats gewann: man übernahm die Monatsziffer IIII und die Tagesziffer XVI von seinem Nachfolger Eusebios, gab diesem die Ziffern seines Nachfolgers Miltiades und speiste wiederum diesen mit runden 4 Jahren, ohne Monate und Tage ab. Auch der Liber Pontificalis verrät noch etwas von den Schwierigkeiten, die der neu aufgekommene Marcellus bereitete: Nach einer Lesart hatte er zum Vater wieder einen Marcellus, nach einer anderen einen Benedictus. Im Mittelpunkt des Wirkens erscheint hier seine seelsorgerliche Tätigkeit für die römische Gemeinde in der von ihm geweihten Kirche tit. Marcelli. Das tatsächliche Vorhandensein dieser Kirche hat sicherlich, wenn nicht zum Aufkommen der Tradition von einem Papst Marcellus, dann doch zu ihrer Festigung beigetragen. Die Kirche ist für das Jahr 418 bezeugt, dürfte also noch möglicherweise in das 4. Jh. zurückgehen. Sie ist aber nach allem, was wir über die Namentgebung der römischen Titelkirchen wissen, nicht nach dem sie weihenden Geistlichen, hier dem römischen Bischof Marcellus, benannt, sondern nach dem Vorbesitzer des Hauses an der via lata, einem uns nicht weiter bekannten Träger des häufigen römischen Namens Marcellus, der sein Eigen für die gottesdienstlichen Zwecke zur Verfügung stellte.³³ Die Nähe des Catabulum wie auch der Kirche tit. Lucinae, heute San

²⁹ Duchesne im Liber Pontificalis I p. XLVII; H. Achelis zum Mart. Hieronymianum in Abh. G.Wiss. Gött., phil. hist. K. NF III, 3 (1903); Delehayne, *Subsidii hagiographica* 21 (1934) p. 53.

³⁰ ebd. p. 26.

³¹ Die ganze Frage richtig gestellt, gesehen und gelöst finde ich – nachträglich – von V. Monachio, in: *Enciclopedia Cattolica* VIII (Città del Vaticano 1952) p. 15 unter „Marcello“: „Es wird nicht unangebracht sein, sich die Frage zu stellen: ist der Pontifikat des Marcellus eigentlich sicher?“. Er kommt nach kurzer, treffender Darlegung der Quellaussagen zum Ergebnis: „Tutto, perciò, sembra suggerire la soppressione del pontificato di Marcello“.

³² Liber Pontificalis I p. XX.

³³ Kirsch s. oben A. 3: „Allerdings schon die Annahme, daß Lucina ihr eigenes Haus durch Marcellus zur Titelkirche weihen ließ und daß diese nach Marcellus und nicht nach der Stifterin genannt wurde, ist im Widerspruch mit den geschichtlichen Feststellungen bezüglich der Namen der Tituli“; vgl. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* 4 (1924) S. 856.

Lorenzo in Lucina, verlockte zum Ausspinnen der frommen Legende, von der die *Passio Marcelli* und seine *Vita* im *Liber pontificalis* künden.

Leider läßt das blasse Bild, das uns die Überlieferung von Papst Marcellinus gibt, von dem her, was sie uns von Marcellus an Historischem meldet, nur wenig beleben. Daß ihn die Verfolgung traf, wissen wir aus Eusebios. Daß diese Verfolgung in Verbannung bestand, mag man dem Damasusepitaph entnehmen: *Finibus expulsus patriae est feritate tyranni*. Entgegen der Nachricht des *Liber pontificalis* zählte er ursprünglich nicht zu den Märtyrern, wie aus dem Fehlen seines Namens in der *Deposito martirum* des römischen Chronographen hervorgeht. Fest steht nur wieder seine Beisetzung in der Priscillakatakomben am 14. Januar. Ob er aber von Anfang an der Mann des unbeugsamen Widerstandes gegen Diocletian war, wie Damasus andeutet, ob er, wie die Donatisten wollten und auch der *Liber pontificalis* teilweise einräumt, schwach geworden war, das läßt sich aus den spärlichen und späten Zeugnissen kaum mehr entscheiden. Das ist alles, was wir von Papst Marcellinus wissen, Marcellus I. aber sollte der geschichtlichen Wahrhaftigkeit halber aus der Papstliste getilgt werden.

Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas

Von Karl August Fink

Die Ankündigung eines ökumenischen Konzils (Vaticanum II) hat eine lebhafte Diskussion auch um die geschichtliche Seite der Konzilien ausgelöst. Aber auch ohne diesen Anlaß wäre es an der Zeit, sich mit diesem Thema, besonders hinsichtlich der Reformsynoden des späten Mittelalters, zu beschäftigen. Schon die Namenswahl des jetzigen Papstes und die daraus gezogenen Folgerungen legen eine geschichtliche Besinnung auf die Zeit des Großen Schismas nahe. Dabei kommen einige neuralgische Punkte zum Vorschein. So ist nach kurialer Ansicht und Sprachregelung im Großen Schisma nur die römische Obedienz als legitim anzusehen, während die Päpste der avignonesischen Reihe Gegenpäpste sind, und neuerdings wird auch die Pisaner Reihe zu dieser Kategorie gerechnet.

Als eine gewissermaßen offiziöse Verlautbarung kann die Papstliste im *Annuario Pontificio* angesehen werden.¹ In den früheren Listen des 19. Jahrhunderts wurde meist die Serie der Papstbildnisse in St. Paul vor den Mauern zugrunde gelegt, deren mangelhafte Zusammenstellung bekannt ist. Die *Gerarchia cattolica* von 1873–1903 brachte z. B. diese Liste; für die Jahrgänge 1904 und 1905 hatte der damalige Präfekt der vatikanischen Bibliothek P. F. Ehrle eine neue Liste nach dem *Liber Pontificalis* gefertigt, freilich mit einigen nicht unwichtigen Änderungen. Von 1906–1911 ließ man diesen neuen Elenco weg, um von 1913–1946 wieder zur alten Liste zurückzukehren. Seit 1947 steht an der Spitze des *Annuario Pontificio* die „Serie dei sommi Pontefici Romani (I sommi Pontefici Romani secondo la cronotassi del „*Liber Pontificalis*“ e delle sue fonti, continuata fino al presente), bearbeitet vom früheren hochverdienten Präfekten des Vatikanischen Archivs, Mons. Angelo Mercati, auf der Basis der Liste von Ehrle. Die für unsere Zeit des Spätmittelalters wichtige Neuerung besteht darin, daß die Pisaner Obedienz ausgeschieden ist und zu den Gegenpäpsten gerechnet wird; wohl in Anwendung des Programms von P. Ehrle: Nur an einigen Stellen entfernen wir uns von der genannten Ausgabe (*Liber Pontificalis*) und zwar da, wo in ihr die schwierige Frage nach den rechtmäßigen Päpsten nur mit historischen Gründen entschieden wird, während unser Zweck uns auferlegt, gleichmäßig die Kriterien des kanonischen Rechtes und der Theologie zu werten“,² und einer ähnlichen Einstellung von A. Mercati: Qui (für das Jahr 963), come poi circa la metà del secolo XI, sono in campo elezioni . . . sulle quali, per ragione delle difficoltà di accordare i criteri storici ed i teologico-canonici, non si riesce a decidere perentoriamente da qual parte sia la legittimità, che, esistendo in facto, assicura la legittima continuazione ininterrotta dei successori di s. Pietro“,³ oder in seinem, den neuen Elenco begleitenden Aufsatz im *Osservatore Romano*: Naturalmente ho riveduto e controllato tutto secondo lo stato odierno della scienza storica, ma non tutto è

¹ Ich benutze hier wie im Folgenden gelegentlich meinen Aufsatz: Papstnamen und Papstkrönung“ im Schwäb. Tagblatt vom 11. 2. 1959.

² So die deutsche Übersetzung in Mirbt, Quellen 3. Aufl. 1911, S. 462.

³ Im Sonderdruck der Serie dei Sommi Pontefici S. 9 Anm. 19.

perfettamente sicuro: in particolare per i primi cinquecento anni e nella oscurità dei secoli X–XI restano aperte questioni storiche e canoniche, specialmente sulla successione legittima, die però, come neandee alcune incertezzen per i primi secoli e le confusionen dello scisma d'Occidente, non infrmano la continua, ininterrotta dis-cendenza dei Sommi Pontefici come successoren di San Pietro etc.⁴ Diese Beurteilung des Großen Schismas ist auch in die Enciclopedia cattolica übergegangen: im Artikel „Antipapa“,⁵ wo die Pisaner Päpste unter den „antipapi autentici“ stehen, obwohl der Verfasser des Artikels, Mons. P. Frutaz zugibt, daß selbst die Zeitgenossen nicht Bescheid über die Legitimität wissen konnten.⁶ In der Liste der „Papi“ sind sie dann als Gegenpäpste eingerückt und diese Ansicht hat sich weitgehend in den Lehrbüchern durchgesetzt.⁷ Die verbesserte Neuausgabe des Liber Pontificalis von C. Vogel⁸ ist aber bei der alten Liste der früheren Ausgabe von Duchesne geblieben und zählt die Pisaner Obediennz als legitim.⁹

Eine Schwierigkeit besonderer Art ist durch die Namenswahl des am 28. Oktober 1958 zum Papst gewählten Patriarchen von Venedig, Angelo Giuseppe Roncalli hinzugekommen: Johannes XXIII. In seiner Ansprache an die im Konklave versammelten Kardinäle wies er darauf hin, daß Johannes der Name seines Vaters gewesen, daß Johannes nicht nur der Patron der Kirche, in der er getauft wurde, sei, sondern vieler großer Bischofskirchen und der Kathedrale des römischen Bischofs, des Laterans; daß es der Name sei, der am meisten in der Papstreihe vorkomme, wenn auch die Mehrzahl der Träger dieses Namens nur ein kurzes Pontifikat gehabt hätten. Nach dem Osservatore Romano vom 30. Oktober 1958, Nr. 253 sagte der neue Papst wörtlich: nomen, quod in serie pervetusta Romanorum Pontificum gaudet de maximo primatu pluralitatis. Sunt enim enumerati Summi Pontifices, quibus nomen Joannes, extra legitimitatis discussiones, viginti duo“. In der späteren amtlichen Wiedergabe dieser Ansprache in den Acta Apostolicae Sedis Jahrgang L (1958) S. 878 stehen die Worte „extra legitimitatis discussiones“ nicht mehr! Auf die Schwierigkeiten mit der Zählung beim Papstnamen Johannes braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, sie waren und sind genugsam bekannt. Und auch der früheren Liste des Annuario Pontificio sind sie nicht verborgen geblieben, wie etwa die Aufzählungen erkennen lassen: Giovanni XVI o XVII – Giovanni XVII o XVIII – Giovanni XVIII o XIX o XX – Giovanni XXII o XXIII o XXIV.“ Nach diesem Schema hätte der neue Papst dann Giovanni XXIII o XXIV o XXV heißen müssen! Zudem war in der Serie der Gerarchia cattolica, mit Ausnahme der Jahre 1904 und 1905, der Pisaner Konzilspapst Johannes XXIII. als 212. rechtmäßiger Nachfolger des hl. Petrus aufgeführt und ebenso im Annuario Pontificio von 1913–1946 unter der laufenden Nummer 207 als Giovanni XXII o XXIII o XXIV gezählt.

Gewiß ist dieser Wirrwarr höchst unerfreulich, aber durch einen – auch päpstlichen – Machtanspruch läßt er sich nicht beseitigen. Inwieweit solche Absichten vorlagen, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis. Aber daß es so ausgelegt werden kann und ausgelegt wird, ist kein Geheimnis; man braucht sich nur in der kirchlichen Publizistik

⁴ Osservatore Romano vom 19. 1. 1947.

⁵ Enciclopedia Cattolica I (1949) Sp. 1483–1490.

⁶ Ebenda Sp. 1484.

⁷ Ebenda IX (1952) Sp. 763.

⁸ Le Liber Pontificalis II (1955) S. LXXVIII.

⁹ Folgende Beobachtung ist nicht ohne Interesse: In der neuen Auflage des LThK ist Johannes XXIII. Konzilspapst, während er in der neuen Auflage des RGG als Gegenpapst bezeichnet ist im Einzelartikel, dagegen in: chronologisches Verzeichnis (Art. Papsttum IV) ist er mit Alexander V. als Nrr. 207 und 208 unter den rechtmäßigen Päpsten aufgeführt.

umzusehen. Und auch der Osservatore Romano zitierte, wie es scheint mit einer gewissen Befriedigung, den Schluß eines kleinen Aufsatzes aus der wissenschaftlich unbedeutenden Zeitschrift der Canonici Lateranensi: *Giustizia di un grande nome*, von F. Reggiani: *Ed è proprio significativo che il novello Pontefice, il quale passerà, oltre che per altri titoli, alla storia come il Papa del Concilio Ecumenico, abbia assunto nella pienezza e nella legittimità di una elezione universale, il nome e l'ordinale usurpato dall'altro Giovanni, il quale si appoggiava, invece, su un contrasto tra la Cattedra di Pietro e un Concilio. Il Papa Giovanni XXIII ha l'indiscusso merito di aver fatta giustizia di un grande nome, togliendolo dall'oblio durato per tanti secoli e riportandone in onore la tradizione.*¹⁰

Zu den Folgen dieser Namenswahl gehört auch die Frage, was mit dem Bild des Konzilspapstes Johannes XXIII. in St. Paul geschehen soll, nachdem das Mosaik-Medaillon des jetzigen Papstes dort angebracht worden war. Man dachte zunächst an die Entfernung des alten Bildes, unterließ es dann aber.¹¹ Diese Auffassungen wirken sich auch auf die Zählung und Wertung der Synoden im späten Mittelalter aus. Im Sinne der oben genannten Korrektur der Papstreihe werden die Synoden von Pisa (1409) und von Basel (1431–1447) meist nicht als ökumenische Konzilien geführt, und Konstanz (1414–1418) manchmal nur zu einem Teil. So in dem neuen Buche: „Il problema ecumenico, oggi“ herausgeben von C. Boyer (Rom 1960) im appendice: *Tavola riassuntiva dei concili ecumenici*: 15. Vienna, 16. Costanza, 17. Firenze! Ebenso sind in dem Buch des Sekretärs der Konzilskongregation Mons. P. Palazzini, *Teologia dei concili ecumenici* (Rom 1961) Pisa und Basel nicht genannt und behandelt. Und bei der Verteilung der dem Papst am 2. Februar 1962 nach der Tradition dargebrachten Kerzen, unter andern denkwürdigen Stätten auch an die Konzilsorte der Vergangenheit, fehlen ebenso Pisa wie Basel.¹²

Daß hier geschichtliche Fragen zu eminent theologischen Problemen werden können, liegt auf der Hand, vor allem, wenn man sich nicht an die Mahnung von F. X. Funk hält: Die Verhältnisse liegen in einigen Fällen so verwickelt, daß kaum eine sichere Entscheidung möglich scheint, und daß man es begreift, wenn das Urteil verschieden ausfällt. Mehr aber rühren die Differenzen davon her, daß die Verfasser sich von verschiedenen Gesichtspunkten leiten ließen und den historischen Weg verließen, der allein geeignet ist, aus dem eingetretenen Wirrwarr herauszuführen. Man darf an die Aufgabe nicht mit vorgefaßten Meinungen und späteren Theorien herantreten; man muß sich vielmehr bei den verschiedenen Perioden jedesmal auf deren Standpunkt stellen und, soweit es nur immer möglich ist, das Urteil anerkennen, das zur Zeit der betreffenden Männer gegolten hat.¹³ Dann kommen solch apodiktische Urteile zustande, wie von E. Krebs: Die von Urban (VI.) ausgehende Papstreihe ist somit die rechtmäßige“ oder: Durch die Vorsehung Gottes war es geschehen,

¹⁰ Osservatore Romano vom 2. 2. 1961.

¹¹ KNA. Vatikanstadt 16. April 1962: Die berühmte Reihe der Päpste in der Basilika St. Paul vor den Mauern in Rom ist am Samstag mit dem Mosaik-Medaillon Papst Johannes XXIII. vervollständigt worden. Das Portrait des gegenwärtig regierenden Papstes ist das 263. in der Reihe. Es hat einen Durchmesser von eineinhalb Meter. In der Medaillon-Serie in St. Paul erscheinen damit zwei Päpste mit dem Namen Johannes XXIII., nachdem auch jener Baldassarre Cossa dort verewigt ist, der von 1410–1415 als Gegenpapst unter dem Namen Johannes XXIII. aufgetreten ist. In den vergangenen Monaten haben maßgebende Stellen im Vatikan die Möglichkeit geprüft, die Medaillons der Gegenpäpste zu entfernen. Man ist aber schließlich übereingekommen, alles so zu lassen, wie es bisher war.

¹² Osservatore Romano vom 3. 2. 1962.

¹³ Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 2. Aufl. IX (1895) Sp. 1436.

daß nur der rechtmäßige Papst auf rechtmäßige Weise sich selbst als Hindernis der Einigung ausgeschaltet hat, während die Schismatiker von Pisa und Avignon abgesetzt wurden“.¹⁴ Vorsichtiger äußert sich J. B. Villiger: Man war sich jedoch uneinig wer der rechtmäßige Nachfolger Petri sei. Diese Kernfrage des abendländischen Schismas ist ihrer Natur nach eine historische. Die Kirche hat sich nie in autoritativer Weise darüber geäußert“.¹⁵ In der Serie der Konzilsvorträge an der päpstlichen Lateran-Universität im Jahre 1960 sprach Mons. A. Combes über: *Facteurs dissolvants et principe unificateur au concile de Constance*“. Dabei hat er aber die eigentlichen Probleme des Konstanzer Konzils mit einer sehr eleganten Meditation über Gersons Pfingstpredigt 1416 geschickt umgangen.¹⁶ Nur in der auch geschichtlich bedeutsamen Sammlung von Abhandlungen anerkannter Fachleute: *Le concile et les conciles*“ geht der Benediktiner P. De Vooght in seinem Beitrag: *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*“ der Sache auf den Grund, in einer Lösung, die jedoch gelegentlich über das Ziel hinauszuschießen scheint.¹⁷

Sieht man sich die Fakten des geschichtlichen Ablaufes einmal näher an, so ergibt sich bald ein etwas anderes Bild.¹⁸ Zunächst zur Wahl Urbans VI. Seit der gediegenen Arbeit von M. Seidlmayer, *Die Anfänge des Großen Abendländischen Schismas*¹⁹ ist es nicht mehr angängig, ohne erhebliche Einschränkungen von der Gültigkeit der Wahl Urbans VI. zu sprechen. Und auch der von Seidlmayer noch zugelassene sog. „*tacitus consensus*“ führt nicht zur Sicherheit, da er in einer höchst unvollkommenen Weise und unter weiterhin andauerndem Zwange erfolgte. Es genügt auf die noch nie ganz ausgeschöpften Materialien der „*Libri de schismate*“ des vatikanischen Archivs und anderer Fundstätten hinzuweisen, auf die Gutachten und die Momente ihres damaligen Zustandekommens, auf die geheimen Briefe und Boten von Kardinälen, die ihre öffentliche Stellungnahme abschwächten oder ungültig machten. Diesen Schwierigkeiten hat endlich das eben erschienene Buch von O. Přerovsky seine Aufmerksamkeit zugewandt und die „*incapacità*“ Urbans VI. deutlich genug herausgestellt.²⁰ Demnach wird man nur sagen können, daß die Wahl Urbans VI. weder absolut gültig noch absolut ungültig war, und die Zeitgenossen, darunter selbst die engsten Teilnehmer an den Ereignissen, sich in einer „*ignorantia invincibilis*“ befanden. Nimmt man als eine, freilich nicht in vollem Umfange zutreffende Parallele etwa die deutsche Königswahl hinzu, so ergibt sich als weiterer Gesichtspunkt: die Wahl ist nicht mit dem Wahlakt völlig erledigt, sondern erfordert auch die oft lange Zeit in Anspruch nehmende Anerkennung. Die lange andauernden Bemühungen in den Staaten der iberischen Halbinsel um Gewißheit über die beiden Wahlen des Jahres 1378 enden zunächst mit der Erklärung der „*Indifferenz*“, gestehen also die Unmöglichkeit einer Entscheidung aufgrund ihrer Kenntnis der Vorgänge ein.

¹⁴ LThK IX (1937) Sp. 259 ff.

¹⁵ LThK I² (1957) Sp. 22.

¹⁶ *Acta hebdomadae de conciliis oecumenicis celebratae a Pontificia Academia theologica Romana diebus 13–18 mensis novembris a. D. 1960* in *Divinitas* V, 1961, S. 299–310.

¹⁷ *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'église*. Chevetogne (1960) S. 133–181.

¹⁸ Nähere Begründungen zu den folgenden Ausführungen gebe ich bald an anderer Stelle.

¹⁹ M. Seidlmayer, *Die Anfänge des Großen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondere der spanischen Staaten und zu den geistigen Kämpfen der Zeit* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, zweite Reihe – 5. Band (1940)).

²⁰ O. Přerovsky, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'Occidente* (Miscellanea della società Romana di storia patria XX, Rom 1960).

Es ist hier nicht nötig über die verschiedenen Theorien zur Lösung dieser schweren Krise in der Spitze der kirchlichen Verfassung ausführlicher zu handeln und die ekklesiologische Diskussion des näheren zu verfolgen. Immerhin darf auf den bekannten Beitrag von Tierney²¹ hingewiesen werden, aus dem und aus vielen anderen Erwägungen hervorgeht, daß die Vorstellungen über die kirchliche Verfassung und ihre Funktion nicht so statisch waren, wie sie oft rückschauend von der späteren Entwicklung her dargestellt wurden; und daß die konziliaren Ideen nicht nur die „Häretiker“ Marsilius von Padua und Okham zum Vater haben. Nimmt man die neuen Forschungsergebnisse ernsthaft zur Kenntnis, so wird man die Synode in Pisa (1409) nicht mehr als conciliabulum bezeichnen können. Weniger als das bald darauf folgende Konstanzer Konzil hat sich die Kardinalsversammlung und die Vertretung der meisten europäischen Länder in Pisa mit der Theorie beschäftigt, sondern in einem energischen Anlauf den beiden unentschlossenen Prätendenten den Prozeß gemacht und so die endliche Vereinigung der Kirche unter einem anerkannten Oberhaupt in Konstanz entscheidend vorbereitet. Mit der landläufigen Weitergabe des Wortes von der „verfluchten Dreiheit“ wird das Ergebnis von Pisa nur abgewertet. Ganz abgesehen davon, daß die wichtigste *politische* Seite der Geschichte dieser Jahrzehnte immer noch nicht genügend bekannt ist und ein neues Verständnis der Zeit der Reformsynoden bringen dürfte.

Das große Unionskonzil von Konstanz wird verschieden beurteilt, je nach dem theologischen Ausgangspunkt des Betrachters. In den Kreisen mit mehr dogmatischer als historischer Einstellung und Kenntnissen klammert man sich an die nachträgliche Berufung durch Gregor XII. und an seine Resignation, wodurch der Weg frei geworden sei zu einer legitimen Papstwahl.²² So kommt man folgerichtig zu einer ‚pars probata‘ und einer ‚pars reprobata‘ des Konzils. Dazu sei nur bemerkt: Benedikt XIII. wurde noch größeres Entgegenkommen als Gregor XII. in Aussicht gestellt: Aufhebung der Prozesse und der Verurteilung von Pisa, Berufung und Autorisation der Konstanzer Synode; auch seiner Person wurde nach vollzogenem Rücktritt die Würde des ersten Kardinals zugesichert, worüber er sich dann mit Gregor bzw. mit Angelo Corario einigen sollte. Er konnte sich aber, im Gegensatz zu dem fast völlig verlassenen Gregor, eine Ablehnung solcher Vorschläge wegen der Verhältnisse in Aragon leisten.²³

Die Stellungnahme zu den berühmten Dekreten der fünften Sitzung wird oft mit der Frage verknüpft, ob Martin V. die Beschlüsse der Synode approbiert habe oder nicht. Diese Frage geht von einem völligen Unverständnis der Situation in Konstanz aus; für solche Dinge war hier wirklich kein Platz! Auf der Suche nach einem Ansatzpunkt verfiel man auf die Szene in der Schlußsitzung des Konzils am 22. April 1418, wo die Vertreter des polnischen Königs im letzten Moment eine Zustimmung des Papstes, wenn schon nicht der Synode, zur Verurteilung der Thesen des preußischen Dominikaners Johannes Falkenberg erzwingen wollten. Die Entscheidung gegen Falkenberg war schon weit vorangeschritten, von den Nationen und dem Kardinalskolleg gebilligt und bedurfte also nur noch der Publikation, die der Papst aber aus Rücksicht auf den Deutschen Orden hinausgeschoben hatte. Nach wiederholten Protesten des Sprechers der polnischen Konzilsgesandtschaft und Appellation „ad proximum generale concilium“ wurde ihm das Wort entzogen und die Sitzung ohne

²¹ B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, 1955, dazu die eingehende Besprechung von M. Seidlmayer in *Zeits. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. kanon. Abt.* 43 (1957).

²² Z. B. Pastor, *Geschichte der Päpste* I 10–11 S. 212 f.

²³ H. Finke, *Acta concilii Constanciensis* III.

weitere Zwischenfälle zu Ende geführt.²⁴ Vorher hatte der Papst erklärt: *quod omnia et singula determinata et conclusa et decreta in materiis fidei per praesens sacrum concilium generale Constantiense conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat et numquam contravenire quoquomodo*.²⁵ Mit unserer Frage nach Bestätigung des Konzils hat das gar nichts zu tun, und diese Episode kam nur durch die Verkenennung des geschichtlichen Vorgangs zur Ehre einer universalen Beleuchtung. Den Polen ging es verständlicherweise nur darum, daß diese für sie wichtige Sache am Konzil in Konstanz oder am bald darauf folgenden anhängig bleiben sollte. Sie drangen deswegen am 5. oder 6. Mai unter Gewaltanwendung in die päpstlichen Gemächer im Konstanzer Bischofspalast ein und erneuerten die Appellation.²⁶ Daraufhin lud der Papst, kurz vor seiner Abreise aus der Konzilsstadt, die Polen vor ein öffentliches Konsistorium am 9. oder wahrscheinlicher am 10. Mai, ließ ihnen heftige Vorstellungen machen, Entschuldigung auferlegen und den Entwurf einer Bulle verlesen, der ihre Appellation widerrief und für kraftlos erklärte.²⁷ Außerdem wurde ihnen verboten die Kurie zu verlassen und eine Kardinalskommission zur weiteren Behandlung des Falles eingesetzt. Die Möglichkeit, diesen Vorfall zu verallgemeinern und damit die Dekrete des Konzils über die Superiorität in Zweifel zu ziehen, hat schon Gerson gesehen und sich scharf gegen eine solche Interpretation ausgesprochen.²⁸ Trotzdem ist die Auffassung von einem grundsätzlichen Verbot der Appellation vom Papst an das allgemeine Konzil durch Martin V. weit verbreitet, so etwa bei Pastor,²⁹ der sich aber nur auf folgende Stelle bei Pfülf beruft: In der Bulle, die er am 10. Mai 1418 in einem öffentlichen Konsistorium in Gegenwart des Königs Sigismund verlesen ließ, nahm er aufs unzweideutigste die höchste Lehrautorität in Glaubenssachen für den päpstlichen Stuhl in Anspruch und verwarf jeden Versuch, in Glaubensfragen vom Papst an ein Konzil zu appellieren.³⁰ Das Urteil gegen Falkenberg ist vom Papst erst später bestätigt worden, und auf den Synoden in Pavia-Siena und Basel bestand kein Interesse mehr an dieser Angelegenheit. Die polnische Appellation wurde nämlich schon im Jahre 1425 formell zurückgenommen.³¹

Wie wir schon sahen, galt dem Konstanzer Konzil nur die Pisaner Obedienz als die rechtmäßige, und es war auch vom Papst dieser Reihe, Johannes XXIII. berufen

²⁴ Die immer noch beste Darstellung und Interpretation bei B. Hübler, *Die Konstanzer Reformation* (1867) S. 263 ff.

²⁵ Ebenda S. 263.

²⁶ H. Koeppen, *Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie II* (1960) S. 492. 498. 512.

²⁷ Ebenda S. 492 ff., 496: *do lies her lesen eyne minuten und widerriff die appellacio und lies sie sagen unmechtig*. Bei Gerson *Opera omnia* II c. 303: *auctoritate ss. domini Martini papae quinti in sua constitutione Ad perpetuam rei memoriam facta et promulgata in consistorio generali celebrato Constantiae 6. idus martii (sic) pontificatus sui anno primo . . .* – und ebenda II c. 390: *lecta est, ut dicitur, in consistorio generali et publico, quod ultimo Constantiae celebratum est, minuta quaedam sub forma bullae . . .*

²⁸ Gerson, *Opera omnia* II c. 303–308: *Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare seu eius iudicium declinare*.

²⁹ Pastor, *Geschichte der Päpste I* S. 251 f.

³⁰ O. Pfülf, *Besprechung von N. Valois, La crise religieuse du XV^e siècle*, in *Stimmen aus Maria-Laach* 79 (1910) S. 199.

³¹ Es ist mir nicht bekannt, ob die folgende Stelle, die die Zurücknahme der Appellation meldet, schon gedruckt ist: *Vat. Archiv, Diversa Cameralia* 3 f. 100^v–101: *die lune XXVI mensis nov. MCCCCXXV tertia ind. pont. ss. in Christo patris et domini nostri pape Martini divina providentia pape quinti anno eius nono hora vesperorum prefato domino nostro in generali concistorio presidente . . . egregius utr.*

worden. Die Absetzung Johannis in Konstanz erfolgte vor allem wegen der durch den Schauprozess behaupteten oder auch erwiesenen Unwürdigkeit seiner Person und dann wegen der Flucht, die diesen Papst nun auch als Gefahr für die Einheit und damit als der Häresie verdächtig erscheinen ließ. In der Zeugenvernehmung gegen Johannes XXIII. heißt es in der Aussage des schon 1381 von Urban VI. zum Kardinal ernannten Landulfus Maramaldus von Bari († in Konstanz im Herbst 1415) „tempore dicti Urbani sexti in sua obedientia nuncupati“.³² Die Ernennungsbulle des Konzils für Gregor XII. nach seinem Rücktritt zum Legaten der Mark Ancona hat folgende Stellen: ... visum fuerit, renuntiationes ac cessiones papatus fieri debere per quemlibet pro papa seu Romano Pontifice se gerentem ... dominus Angelus de Corario, qui in sua tunc obedientia Gregorius duodecimus dicebatur“.³³ Als in der 43. Sitzung am 21. März 1418 die sieben Synodaldekrete unter dem Namen des neuen Papstes ausgefertigt wurden, knüpfte Martin V. an Gregor XI. an: Attendentes, quod a tempore obitus felicitis recordationis Gregorii pape undecimi predecessoris nostri, nonnulli Romani Pontifices, aut pro Romanis pontificibus se gerentes et in suis diversis obedientiis reputati“.³⁴ Damit klammert er die Zeit des Schismas aus, wobei auch die Päpste der römischen Obedienz zu den ungewissen Päpsten gerechnet werden. Zieht man nach den oben angeführten, sehr verständigen Erwägungen von Funk die zeitgenössischen Ansichten in Betracht, so ergeben sich interessante Beobachtungen. Schon Valois hat auf einige Stellen in den Supplikenregistern Martins V. aufmerksam gemacht, die seine Auffassung vom Nichtwissen, wer der rechtmäßige Papst gewesen sei, unterstützten.³⁵ Die Stellen lassen sich auch aus dem späteren amtlichen Material der Register Martins leicht vermehren. Einige wichtige Texte seien angeführt: Dudum Clemens septimus et deinde Petrus de Luna Benedictus tertiusdecimus eiusdem Clementis immediatus successor in eorum obedientia nuncupati (Reg. Suppl. 112 f. 18v) – in obedientia domini Gregorii (ebenda f. 21) – felicitis recordationis domini Innocentius VII ... et Gregorius XII pape in suis obedientiis sic nuncupati (ebenda f. 54v) – longe ante tempus felicitis recordationis Gregorii XI predecessoris vestri, postmodum vero aborto in Dei ecclesia scismate Bonifacius nonus sic in sua obedientia nuncupatus (ebenda f. 96v) – vicesgerentis penitentiarii quondam Urbani sexti in sua obedientia nuncupati (Reg. Suppl. 124 f. 93v) – sedis dum vixit ap. capellanus et dudum Gregorio XII obedientie sue de qua etiam partes ille tunc erant presidente (Reg. Suppl. 176 f. 169v) – bone memorie Bonifatius papa nonus in sua obedientia nuncupatus (Reg. Suppl. 140 f. 128). Die folgenden Stellen neigen zu einer stärkeren Anerkennung der Pisaner Obedienz: dudum felicitis recordationis Alexander papa quintus (Reg. Suppl. 112 f. 34) – dudum domino olim Johanni pape XXIII predecessori vestro (Reg. Suppl. 132 f. 61) – per olim Johannem papam vicesimumtertium (Reg. Suppl. 112 f. 119) – se transtulit ad consilium Pisanum post assumptionem felicitis recordationis Alexandri pape quinti (ebenda f. 122) – Alexander papa V predecessor noster ... et deinde Baldassar tunc Johannes papa XXIII qui dicto predecessore ab hac luce sublato in papatu immediate successit ... nobis, qui post depositionem dicti Baldassaris a papatu fuimus divina favente clementia ad apicem summi apostolatus

iur. doct. dom. Johannes de Miliis advocatus concistorialis asserens se habere ad hoc a serenissimo principe dom. Wladislao rege Polonie sufficiens mandatum recessit nomine ipsius dom. regis ac illustris principis dom. Alexandri al. Witoldi magni ducis Lithuanie a quadam appellatione.

³² Fink, Acta concilii Constanciensis IV S. 868.

³³ Mansi XXVII Sp. 777 ff.

³⁴ Ebenda Sp. 1174.

³⁵ N. Valois, La France et le Grand Schisme IV (1902) S. 502 Anm. 3.

assumpti (Reg. Lat. 187 f. 1, 1v) – olim et tempore domini Johannis olim pape XXIII (Diversa Cameralia 3 f. 137v).

Es ist aber auch an die zeitgenössische Geschichtsschreibung zu denken. Wir beschränken uns auf den in erster Linie in Frage kommenden Liber Pontificalis. Für die Zeit des Großen Schismas liegen drei Versionen vor. Die erste und ausführlichste ist kurz nach dem Tod Martins V. (1431) verfaßt und behandelt die Päpste Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. als rechtmäßige, die avignonensische Reihe als Gegenpäpste. Dann aber das Konzil von Pisa als concilium generale und die Pisaner Päpste als die rechtmäßigen.³⁶ Im gleichen Stil die kurze zweite Version, die bis Martin V. einschließlich geht³⁷ und mit einer Übersicht über die bisherigen 25 Schismen abschließt. Dabei werden sogar die Päpste der römischen Obediens als fraglich angesehen und erst die Pisaner Reihe bleibt unangezweifelt.³⁸ Die dritte, die bis Pius II. reicht, neuerdings Poggio zugeschrieben wird³⁹ und nach der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden ist, zählt ebenso wie die früheren Versionen auf: Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII., Gregor XII., Alexander V., Johannes XXIII., Martin V. usw.⁴⁰ Bartolomeo Platina, der bekannte Humanist und Hofhistoriograph, nennt in seinen 1474 verfaßten und stark vom Liber Pontificalis abhängigen Vitae Pontificum nach der römischen Reihe das Konzil von Pisa, Alexander V., Johannes XXIII., Martin V. usw.⁴¹ Und Onofrio Panvinio verfährt in der überarbeiteten Neuauflage von Platina (Köln 1574) ebenso wie 100 Jahre früher sein Vorgänger. Derselbe Panvinio spricht in seiner Epitome pontificum Romanorum a s. Petro usque ad Paulum VIII (Venedig 1557) vom ss. concilium oecumenicum Pisanum,⁴² behandelt zuerst die Päpste der avignonensischen Obediens als Schismatiker und intrusi, billigt die Absetzung Gregors XII. in Pisa,⁴³ verurteilt dessen Kardinalskreation in Siena (Sept. 1409) streng (tertium periurium faciens)⁴⁴ und sagt, daß diese Kardinäle erst nach der Abdankung Gregors als Kardinäle habiti sunt und: qui ab ecclesia pro cardinalibus numquam habiti sunt.⁴⁵ Ferner ist dort zu lesen: Gregorius papa XII in sua obedientia nominatus,⁴⁶ ebenso beim Rücktritt Gregors: quum usque ad id tempus nec ipse (Gregorius) pro papa nec eius cardinales pro cardinalibus unquam habiti sunt.⁴⁷ Wenn am Ende des 15. Jahrhunderts die Pisaner Reihe nicht als legitim gegolten hätte, wäre Rodrigo Borgia nicht Alexander VI. genannt worden. Und die

³⁶ Liber Pontificalis II (1955) S. 496–523.

³⁷ Ebenda App. I S. 527–545.

³⁸ Ebenda II S. 543: Vicesimum quintum scisma per XLII annos passa est ecclesia unica sponsa Christi, in quibus se pro papis gesserunt Urbanus sextus, cuius antipapa fuit Clemens VII; Bonifacius nonus, cuius antipapa fuit Benedictus XIII; post Bonifacium papam Innocentius VII, Gregorius XII. Post concilium Pisanum creatus est Alexander quintus Pisis ex adhesionem nationis Gallicane que se univit ibidem nationibus Italice, Germanice et Anglice. Vixit dominus Alexander mensibus IX et creatus est Johannes XXIII, qui ivit ad Constantiam ad concilium et facta est ibi unio nationis Hispanice cum aliis quatuor nationibus supradictis, ac etiam unio realis universalis ecclesie prout plenarie est superius dictum.

³⁹ C. da Capodimonte, Poggio Bracciolini autore delle anonime „Vitae quorundam pontificum“ (Rivista di storia della chiesa in Italia 14 (1960) S. 27–47.

⁴⁰ Liber Pont. II App. II S. 546–560.

⁴¹ Platynae historici Liber de vita Christi ac omnium pontificum (Rer. ital. script. III, 1), 1932 S. 282 ff.

⁴² p. 245.

⁴³ p. 269.

⁴⁴ p. 272.

⁴⁵ p. 274.

⁴⁶ p. 273.

⁴⁷ p. 275.

historiae de schismate Dietrichs von Niem kamen auf den Index, weil er in ihnen unter anderm: male et iniuriöse loquitur de Alexandro papa V., cum graves autores illum in omnibus laudent.⁴⁸

Die Wendung in der Beurteilung dieser Ereignisse ist hier nicht mehr zu verfolgen. Die sog. kuriale Anschauung beginnt schon bei dem um solche Dinge verdienten Torquemada; auf ihn bezieht sich gerne Antonin von Florenz und mit Bellarmin und Raynald ist die neue Schau schon weit gediehen. Die Ansicht von Valois, daß man es damals nicht genau wußte, wo die Legitimität sei und daß diese Unsicherheit bis heute nicht behoben sei, besteht weiterhin zu Recht.⁴⁹ Es haben sich keine neuen wissenschaftlichen Anhaltspunkte ergeben, die diese Unsicherheit ausräumen; wie es scheint im Gegenteil. Sollte es nicht an der Zeit sein, die einseitigen, vom geschichtlichen Ablauf her nicht zu stützenden Stellungnahmen erheblich vorsichtiger zu formulieren, wenn nicht gar aufzugeben? Aus der zeitgenössischen Sicht heraus erscheinen wohl folgende, als Thesen formulierte Vorschläge erwägenswert:

1. Die Legitimität einer der beiden Obedienzen (der römischen oder avignonesischen) ist nicht mehr sicher festzustellen.
2. Pisa ist auch concilium generale und seine Obedienz hat größere Legitimität als die beiden vorher genannten.
3. Eine Bestätigung des Konzils von Konstanz durch Martin V. kam nicht in Frage. Die den Polen verbotene Appellation hat keine allgemeine Bedeutung.
4. Pavia-Siena ist auch eine Generalsynode.
5. Basel ist mindestens bis 1437 als ökumenisches Konzil anzusehen.

⁴⁸ Vgl. G. Erler, Die historischen Schriften Dietrichs von Nieheim (1887) S. 52 Anm. 1.

⁴⁹ Valois, La France et le Grand Schisme IV S. 502 f.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Hans Freiherr von Campenhausen: *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge.* Tübingen (J. C. B. Mohr) 1960. VIII, 440 S., geb. DM 32.50.

The sixteen papers reprinted in this excellent volume are stamped with high intellectual distinction, penetrating insight, and enviable lucidity. They are the work of a distinguished church historian reaching out beyond specialised studies of narrow detail and constantly aware of the urgent debate continuing on the frontier between theology and secular disciplines. It is characteristic that the New Testament is regarded as a part of church history, and also that many of these essays deal with precisely those historical questions which seem to make Christianity a difficult faith for the contemporary European mind. Here we have an answer at the highest level to such questions as the following: Is Christianity necessarily anti-cultural and anti-intellectual? Is it indifferent to public order, to political and social problems, and to the need for national defence by military means? Is it based on a naive belief in an ill-attested story of a miraculous resurrection? Is the resurrection a matter to which the normal canons of historical investigation are irrelevant? Is Christianity a melancholic and cheerless religion? Other papers deal with the early history of Christian asceticism, with the problem of order and ministry in the Church, and with the attitude to images. One paper, a refreshing discussion of Jaspers' grounds for being unable to subscribe himself a Christian, approaches one of the most acute frontier-problems, namely, the rejection of Christianity because its doctrine of revelation leads to exclusive claims and because, in an age when men often prefer an unhistorical and anti-logical mysticism such as Zen Buddhism, the theological structure of Christianity binds it to historical events. There is one correction of a trivial detail: the statement on p. 214 that Phocas required fallen soldiers to be reckoned as martyrs should be altered to Nicephorus Phocas (Balsamon and Zonaras, P. G. 138, 637-640). For the rest a grateful reviewer need only say: Tolle, lege.

Oxford

H. Chadwick

Hans-Werner Gensichen: *Missionsgeschichte der neueren Zeit* (= *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch* hrsg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Band 4, Lfg. T). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 62 S., DM 8.80.

Die im November 1961 in New Delhi erfolgte Integration des Internationalen Missionsrates in die Ökumene darf als Ausgangspunkt einer neuen Epoche der Missionsgeschichte gewertet werden. Von diesem Ereignis her gesehen kommt der vorliegenden Arbeit Gensichens zweifelsohne eine Aktualität zu, wie sie historischen Untersuchungen nicht allzu häufig beizumessen ist. Es wäre freilich verfehlt, wollte man das Moment der Gegenwartsnähe so sehr überbetonen, daß der Eindruck entstehen könnte, als sei zuvörderst in ihr die Bedeutsamkeit der Leistung des Verfassers zu erblicken. Was dieser vorlegt, erweist sich vielmehr als eine Gabe von bleibendem Wert dank einer vorbildlichen theologischen Durchdringung des von ihm souverän

beherrschten und meisterhaft zur Entfaltung gebrachten Materials. Unter diesen Umständen fällt es dem Referenten nicht gerade leicht, gleichsam am Rande einige wenige Fragen zu stellen und Wünsche zu äußern; daß damit der eben ausgesprochenen Gesamtbeurteilung in keiner Weise Abbruch geschehen soll, braucht wohl nicht besonders unterstrichen zu werden.

Selbst eine Darstellung, die in so hohem Maße, wie es hier geschieht, darauf Bedacht nimmt, keine namhafte Begebenheit unerwähnt zu lassen und die einschlägige Literatur möglichst vollständig zu registrieren, kann angesichts der Fülle des Stoffes nicht umhin, weniger wichtig Erscheinendes auszuklammern. Bisweilen mag dann der Leser aus seiner subjektiven Sicht und Kenntnis der Dinge dies oder jenes vermissen. So bedünkt uns etwa die kurze Notiz über den Steyler Missionsbischof Anzer (S. 29; vgl. dazu S. 30, Anm. 12) als nicht ausreichend, um die Verdienste der Societas verbi divini ins rechte Licht zu setzen, und in dem Abschnitt über die Anfänge der Mission in Japan (S. 3) fehlt jedweder Hinweis auf das diesbezügliche Schrifttum, z. B. das grundlegende Werk von Hans Haas.

Ernsthafte sachliche Bedenken dürften indessen nur an zwei Punkten anzumelden sein. Zunächst: Leibniz hat in seinen Publikationen, Denkschriften und Briefen wiederholt und mit großem Nachdruck die Forderung* nach einer *propagatio fidei per scientias* geltend gemacht. Wird aber sein tiefstes Anliegen richtig erfaßt, wenn man bei ihm von Plänen „einer kulturpropagandistisch ausgerichteten Mission“ (S. 19) spricht? Wäre es nicht vielmehr geboten, bei einer Deutung seiner Missionsideen und -bestrebungen den zentralen Aussagen seiner Theologie und seines philosophischen Systems das ausschlaggebende Wort zuzuerkennen? Zum anderen: S. 45 heißt es: „Die Judenmission, nach Anfängen im 18. Jh. zuerst in England, dann auf dem Kontinent von mehreren Gesellschaften systematisch aufgenommen, entwickelte sich mehr und mehr zu einem gesonderten Arbeitszweig. Vor den Toren Europas aber lag sogleich das Problem, das nach wie vor die größten Schwierigkeiten bot: die Islam-Mission“. Der geringe Widerhall, den die Verkündigung des Evangeliums bei Juden und Mohammedanern bislang gefunden hat und auch heute findet, wird von Genesissen unumwunden zugegeben; wie, wenn ihn das im Grunde genommen deprimierende Ergebnis alles heißen Bemühens dazu bewogen hätte, wenigstens ein kurzes Wort über die eigentümliche theologische Problematik beider Missionen zu sagen, die aus der heilsgeschichtlichen Sonderstellung Israels einerseits, dem Charakter des genuinen Islams als einer christlichen Haeresie andererseits erwächst?

Zum Schluß eine Kleinigkeit, die der Korrektur bedarf: S. 42, Z. 1 v. o. ist als Todesjahr Gützlauffs fälschlich 1848 (recte 1851) angegeben.

Wien

W. Kühnert

Gert Haendler: *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission*. – Günther Stökl: *Geschichte der Slavenmission*. (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Band 2, Lfg. E). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 91 S., DM 12.60.

Die Unterschiedlichkeit der beiden hier gebotenen Darstellungen erscheint weitgehend gerechtfertigt, wenn man die sehr ungleichartigen Voraussetzungen bedenkt, die bei der großen Mehrzahl der Leser hinsichtlich ihrer Vertrautheit mit dem Stoff gegeben sein dürften. Konnte sich Haendler damit begnügen, den Ablauf der geschichtlichen Ereignisse kurz zu skizzieren, um sich ansonsten ganz seiner eigentlichen Aufgabe einer zuverlässigen und erschöpfenden Berichterstattung über den derzeitigen Stand der Forschung zu widmen, so mußte Stökl's Intention darauf gerichtet sein, eine bisher klaffende und oft sehr schmerzlich empfundene Lücke der deutschsprachigen Kirchengeschichtsschreibung auszufüllen. Daß ihm dies in vollem Maße gelungen ist, beweist die vorliegende, mit ihren nur 17 Seiten äußerlich so bescheiden anmutende Arbeit. Wobei schwer zu sagen ist, was uns vor allem Bewunderung abnötigt: die glänzende, auf scharfsinniger kritischer Auswertung des Quellenmaterials beruhende

Schilderung der nicht selten in ein Halbdunkel gehüllten Begebenheiten, die Vielfalt der Aspekte (wobei neben dem frömmigkeits- und dem politisch-geschichtlichen auch der kirchenrechtliche stark zur Geltung kommt) oder die innige Vertrautheit mit der gesamten einschlägigen Literatur. Auf Einzelheiten einzugehen muß sich der im allgemeinen versagen, dem die Dinge weithin nur aus zweiter Hand zugänglich sind; doch wird die Frage erlaubt sein, ob 948 als Jahr der Gründung des Bistums Oldenburg ausreichend gesichert ist, wie dies S. 90 den Anschein hat.

Als eine in ihrer Art beachtliche Leistung verdient auch Haendlers Beitrag gewertet zu werden. Freilich sieht sich der Rezensent genötigt, hier eine Reihe von Bedenken anzumelden. Daß es erforderlich war, den Ablauf des Geschehens äußerst komprimiert, oft nur andeutungsweise darzubieten, steht außer Zweifel. Vielleicht wäre es aber doch möglich gewesen, die Dinge nicht gar so farblos (und damit bisweilen sogar mißverständlich) zu schildern, wie dies häufig der Fall ist. Welcher mit den speziellen Problemen nicht näher vertraute Leser dürfte z. B. auf Grund des S. 33 bzw. S. 59 Gesagten instande sein, sich ein Bild von Inhalt und Geist der columbanischen Mönchsregel zu machen oder einen lebendigen Eindruck von der eigentümlichen Denkergestalt eines Johannes Scotus Erigena zu gewinnen? Lassen die Ausführungen über Sidonius Apollinaris (S. 20) auch nur entfernt etwas ahnen von dem seltsam Schillernenden, das diesem Manne in religiöser Hinsicht eignet? Was weiter die Frage anlangt, nach welchen Gesichtspunkten die Erwähnung solcher, die nur eine untergeordnete Rolle im kirchengeschichtlichen Geschehen gespielt haben, zu erfolgen oder zu unterbleiben hat, so ist hier naturgemäß dem subjektiven Ermessen des Autors breiter Raum zu gewähren. Immerhin muß es befremden, daß Smaragdus von St. Mihiel überhaupt nicht genannt wird, eine so interessante, geistig scharf profilierte Persönlichkeit wie Bischof Virgil von Salzburg (und ähnliches gilt auch von dessen Nachfolger Arn) ganz im Hintergrund bleibt, während unter den S. 53 Aufgezählten einige durchaus entbehrlich erscheinen.

Im Streit der wissenschaftlichen Meinungen hat Haendler die für ein Werk wie das vorliegende erforderliche Zurückhaltung geübt. Eine gewisse Ausnahme hiervon bildet sein da und dort zutage tretendes Bestreben, sich gegenüber den Auffassungen Albert Haucks abzugrenzen. Ob das immer zu Recht geschieht, bleibe dahingestellt; insonderheit will uns aber der Satz (S. 56): „Hauck hält es für möglich, daß der adoptianische Streit von Karl d. Gr. geführt worden sei, weil sein (?) Bischof Egila vorher in Spanien wenig Erfolg gehabt habe (II, 310)“ als eine unzutreffende Interpretation des von dem Altmeister der Kirchengeschichte an besagter Stelle seines Hauptwerkes Gemeinten bedünken.

Zum Schluß eine Bitte, der bei einer etwaigen Neuauflage dieser Lieferung nach Tunlichkeit entsprochen werden möge: bei der gedrängten Form der Darstellung wirken zahlreiche entbehrliche Wiederholungen (vgl. S. 28, Anm. 68 und S. 37, Anm. 47; S. 34, Z. 16 v. u. bzw. S. 37, Anm. 50 und S. 72, Anm. 1; auch in den Literaturangaben: so wird z. B. die Dissertation von W. Brüggemann dreimal (S. 43, 47, 65) mit vollem Titel angeführt) doppelt befremdend; auf ihre Beseitigung wäre Bedacht zu nehmen.

Wien

W. Kühnert

Erik Wolf: *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis. Teil I* (= XVIII, S. 1–339). Frankfurt/M. (Klostermann) 1960. Teil II (= XXX, S. 341–832). Frankfurt/M. (Klostermann) 1961; geb. zus. DM 71.—.

Neuere Lehrbücher des Kirchenrechts verzichten zuweilen auf eine Darstellung der kirchlichen Rechtsgeschichte. Erik Wolf, der ein Kirchenrechtslehrbuch veröffentlicht hat, das katholisches und evangelisches Kirchenrecht umfaßt, behandelt hingegen auch die Geschichte dieses Rechtsgebiets. Der erste Teil enthält eine Grundlegung und die Darstellung der Institutionen des katholischen Kirchenrechts, der zweite Teil bringt das evangelische Kirchenrecht, das Recht der „reformatorischen Kirche“.

Das Kirchenrecht soll im vorliegenden Werk auf ökumenischer Basis dargestellt werden. Als ökumenische Grundzüge kirchlicher Ordnung hebt Wolf „Christokratie“ und „Bruderschaft“ hervor (S. 66). Der Begriff des Ökumenischen ist hier bereits ausdrücklich auf das „allen reformatorischen Kirchen Wesenseigene“ eingegrenzt (S. 66). Wolf behandelt neben der reformatorischen Rechtstheologie allerdings auch die katholische, ohne daß jedoch die gelegentlich erwähnten gemeinsamen Theologumena (so z. B. S. 54 Anm. 2 die Kirche als Stiftung Christi) an besonderer Stelle zusammengefaßt wären. Zweifelhaft bleibt es, ob die in der reformierten Theologie entwickelten Begriffe „Christokratie“ und „Bruderschaft“ eine ökumenische Ordnung der evangelischen Kirche begründen können, da Wolf selbst in der zentralen Frage des Amtsbegriffes schwerwiegende Unterschiede lutherischer und reformierter Auffassung entwickelt (S. 79 ff.) und feststellt, daß bisher eine ökumenische Ordnung des Amtes in der Geschichte der evangelischen Kirche nicht geschaffen werden konnte (S. 78).

Kirchliches Recht muß nach Wolf auf den Voraussetzungen der Glaubenslehre aufbauen und kann nur im Glauben erfahren werden (S. 18). Der rechtstheologische Ansatz führt ihn zu einer scharfen Ablehnung Sohms, dessen These auf den spiritualistischen Kirchenbegriff und den positivistischen Rechtsbegriff zurückgeführt wird (S. 12, 152, 497).

Der spiritualistische Kirchenbegriff Sohms beruhe auf der „trennenden Entgegensetzung“ von Gesetz und Evangelium in der lutherischen Orthodoxie (S. 72–73, 497). Rechtstheologisch müsse jedoch die „dialektische Entsprechung“ von Gesetz und Evangelium im Sinne der Theologie Karl Barths zugrunde gelegt werden (S. 76).

Den Rechtsbegriff Sohms hält Wolf für philosophisch anfechtbar (S. 495), da Sohm im Recht nur eine Zwangsnorm sehe. Die ontologische Grundstruktur des Rechts ist für Wolf theologisch (S. 509); von diesem Standpunkt aus kann ein Widerspruch zwischen dem Wesen der Kirche und dem Wesen des Kirchenrechts im Sinne Sohms nicht bestehen. Ein Rationalbegriff von Recht im Sinne allgemeiner Rechtslehre sei für die Kirche nicht verbindlich (S. 509). Die Schrift enthalte in der biblischen Weisung göttliches Recht, das für das positive Recht als „Richtschnur“ gelte (S. 468); darin sei die Grundlage eines ökumenischen bekennenden Kirchenrechts zu sehen, das nicht allein auf den historischen Bekenntnisschriften ruhen dürfe (S. 508). Allerdings ist zu fragen, ob für das positive Kirchenrecht nicht doch im Unterschied zum Recht der biblischen Weisung Begriffe allgemeiner Rechtslehre gelten, sofern es die Existenz der Kirche in der Welt sichern soll und somit an die Voraussetzungen jeder Ordnung in dieser Welt gebunden bleibt.

Für den Verf. ist der Ursprung der Kirche ökumenisch verpflichtend; ihm wird eine „weisende Kraft für das Kirchtum aller Zeiten“ zuerkannt (S. 151). Daher wird die Ordnung der Urgemeinde und die Entwicklung der alten Kirche bis zum arianischen Streit ausführlich dargestellt, während die weitere Geschichte des Kirchenrechts bis zur Reformation nur auf wenigen Seiten skizziert wird. Bei Behandlung einzelner Institutionen des katholischen Kirchenrechts verzichtet Wolf im allgemeinen auf historische Einleitungen, behandelt jedoch die Geschichte der Rechtsquellen des katholischen Kirchenrechts, des Papsttums und der Papstwahl.

Wolf unterscheidet bei der Darstellung der Ordnung der Urgemeinde zwischen Verfassung der Jüngergemeinde und apostolischer Gemeindeverfassung. Die Verfassungsform der Jüngergemeinde wird als „christokratische Bruderschaft“ bezeichnet (S. 158). Das Apostolat faßt Wolf als „rechtlichen Auftrag (Mandat)“ auf, der durch die Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Jünger begründet worden sei (S. 156, Anm. 8). Der Begriff des Mandats steht bei ihm als genuiner Begriff reformatorischen Kirchenrechts im Gegensatz zur „potestas“ als „Zuständigkeit hierarchischer Art“ (S. 79). Die Übertragung der Christusvollmacht an die Apostel habe rechtliche Bedeutung (S. 56, Anm. 7). Die Jüngergemeinde ist das Fundament aller späteren Gemeindeordnung (S. 152) und daher ökumenisch verpflichtender Ursprung für die Rechtsstruktur der Kirche (S. 151). Nur wenn die Ordnung der Jüngergemeinde historische Tatsache ist, kann es nach Ansicht des Verfassers geistliches

Kirchenrecht geben. Das geht aus dem Satz hervor: „Gab es aber keine Lebensregel im Jüngerkreis zu Jesu Lebzeiten, dann gibt es auch heute keine“ (S. 157, Anm. 4).

Auch noch die apostolische Gemeindeverfassung wird in den ökumenisch verpflichtenden Ursprung einbezogen, obwohl die hier von Wolf angenommenen verschiedenen Verfassungsformen einer petrinischen und paulinischen Gemeindeordnung zu der Frage führen, welche dieser beiden Verfassungstypen Verpflichtungskraft besitze. Wolf glaubt, diese ökumenische Ordnung in einem dritten Typus, der johan-neischen Gemeindeordnung, zu finden, wobei er ausdrücklich offen läßt, ob dieser Typus historisch belegbar sei (S. 164) und die Erscheinung der ökumenischen Ordnung erst am Ende der Zeit erwartet (S. 164). Wenn aber somit nach Wolfs eigener Auffassung die ökumenische Ordnung nicht historisch aufweisbar, sondern heilsgeschichtlich verborgen ist, muß die ökumenische Verpflichtung auf das historische „Ordnungsbild der Urkirche“ (S. 151) problematisch bleiben.

Besonders bedeutsam ist im zweiten Teil die Darstellung der Geschichte des evangelischen Kirchenrechts (§§ 47–64), da bisher eine Gesamtdarstellung dieses Teils der kirchlichen Rechtsgeschichte fehlt. Die verschiedenen rechtstheologischen Ansätze Luthers, Zwinglis und Calvins werden sowohl im grundlegenden Teil (§ 17) als auch nochmals ausführlicher in der Darstellung des evangelischen Kirchenrechts behandelt (§ 49). In der Frage der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre folgt Wolf der Auffassung Johannes Heckels (S. 70, S. 351), derzufolge Luther den Christen nicht als „Bürger zweier Reiche“ verstanden hat. Wolf sieht in der späteren lutherischen Rechts-theologie, der er außerordentlich kritisch gegenübersteht, eine Abweichung von der ursprünglichen Lehre Luthers (S. 72–74). Calvin hat nach Ansicht Wolfs die Verbindung göttlicher und weltlicher Ordnung reformatorisch gültig begründet (S. 357).

Trotz seiner im allgemeinen kritischen Haltung zum Luthertum weist Wolf darauf hin, daß die Entwicklung des Landeskirchentums und die Säkularisierung keine notwendigen Folgen der Theologie Luthers waren (S. 372).

Das Lehrbuch enthält eine ausführliche Darstellung der evangelischen Kirchenrechtslehren des 16. bis 18. Jahrhunderts, die üblicherweise als Episkopalismus, Territorialismus und Kollegialismus bezeichnet werden (§ 53). Im Anschluß an Martin Heckel lehnt Wolf die alte Lehre von einer Stufenfolge dieser Systeme ab (S. 386). Der Einfluß staatsrechtlicher Vorstellungen auf das evangelische Kirchenrecht wird von Wolf nicht nur für die Lehren des 16. bis 18. Jahrhunderts, sondern auch für das 19. Jahrhundert besonders betont (S. 401). Die Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts bis 1918 bewertet er vorwiegend negativ, da eine theologische Begründung der Kirchenverfassung durch säkularistische Kirchenpolitik ersetzt worden sei (S. 402). Auch die Neuorganisation der Kirchenverfassung nach 1918 sei ohne theologische Grundlegung erfolgt und habe die Kirche wiederum politischen Strömungen angepaßt (S. 415 ff.). Ausführlich stellt Wolf den Versuch einer Umformung der Kirche im Sinne des Nationalsozialismus und den gesamten Kirchenkampf von 1933–1945 dar (S. 425 ff.). Dieser Teil enthält besonders umfangreiche Literaturangaben und Hinweise; er stellt einen wichtigen Beitrag zur Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes dar.

Es sei noch auf einige kleinere Ungenauigkeiten in der Darstellung der kirchlichen Rechtsgeschichte hingewiesen, deren Beseitigung in einer Neuauflage erwünscht wäre. S. 181 wird von Widerspruch Novatians gegen das Bußedikt des Callistos gesprochen, gemeint ist wohl Tertullian. Bei Erwähnung des Ketzertaufstreits ist S. 181 von einer Übereinstimmung Stephans mit Cyprian in dieser Frage zu lesen, jedoch wird S. 182 zutreffend festgestellt, daß beide in dieser Frage nicht übereingestimmt haben. Als Begründer des Ostgotenreichs in Italien wird Odowakar anstelle von Theoderich angegeben (S. 188). Die Synode von Reims 991 wird mit der Person Hinkmars zu Unrecht verbunden (S. 226). Nicht Leo IX., wie S. 226 zu lesen, sondern Viktor II. war der letzte kaiserlich bestellte Papst. Für Gregor IX. wird die Regierungszeit Innocenz IV. angegeben (S. 226).

Das „c.“ des Gratianischen Dekrets wird S. 199 als „Canon“ aufgelöst; es muß jedoch „capitulum“ heißen. Auch fehlt S. 199 bei der Angabe der Zitierweise von

Pars III des *Decretum Gratiani* der Zusatz „de cons.“. Die S. 212 erwähnten älteren Dekretalisten von Bernardus Papiensis bis Damasus können nicht als „Bearbeiter der Dekretalen Gregors IX.“ bezeichnet werden, sondern nur als Bearbeiter der *Compilationes antiquae*. Raymund von Peñafort war nicht, wie S. 212 angegeben, Verfasser des *Liber Sextus*.

Die Verschiebung vom Eigenkirchenrecht zum Patronat erfolgte nicht durch das Wormser Konkordat (S. 359), sondern durch die Gesetzgebung Alexanders III. und die Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Die Entstehungszeit des Kapuzinerordens war nicht das 13. Jahrhundert, die Orden der Zisterzienser und Karthäuser waren im 10. Jahrhundert noch nicht tätig (S. 93).

S. 227 wird dem Konzil von Pisa 1409 statt dem Konstanzer Konzil die Beendigung des großen Schismas der abendländischen Kirche zugeschrieben. Thomas Cromwell war nicht Erzbischof von Canterbury (S. 346). Das Schlagwort „*Libera chiesa in libero stato*“ wurde nicht von Mazzini geprägt (S. 136), sondern geht auf Cavour zurück.

Das Werk von Wolf ist das erste große Kirchenrechtslehrbuch aus evangelischer Sicht nach längerer Zeit. Der Wert des Werkes ist vor allem in der ausführlichen Behandlung der theologischen Grundlagen und in der Darstellung der Geschichte und des Systems des evangelischen Kirchenrechts zu sehen.

Bonn/Rh.

Peter Landau

Ulrich Hess (Bearb.): Übersicht über die Bestände des Landesarchivs Altenburg (= Veröffentlichungen des Thüringischen Landesarchivs Weimar, Bd. 5). Weimar (Böhlau) 1961. IX, 186 S., 1 Karte, geb. DM 12.70.

In der vorliegenden Zeitschrift sind im Heft III/IV, 1961 die in gleicher Reihe erschienenen Übersichten über die Bestände der Landesarchive Gotha (Bd. 3) und Meiningen (Bd. 4) besprochen worden (S. 372–374). Der Band 5 der Veröffentlichungen des Thüringischen Landesarchivs Weimar enthält nun die Übersicht über die Altenburger Bestände. Daß er, obschon Altenburg infolge der 1952 in Kraft getretenen Bezirkseinteilung in den sächsischen Bereich geriet, bei den Thüringer Staatsarchiven auftauchen würde, wurde bereits 1955 in der „Übersicht über die Bestände des Sächsischen Landesarchivs und seiner Landesarchive“ (Leipzig: Köhler u. Amelang) S. 275 angekündigt. Es verhält sich also so, daß das Landesarchiv Altenburg heute dem Sächsischen Landesarchiv Dresden verwaltungsmäßig untersteht, die engen Beziehungen zu den thüringischen Archiven jedoch die Veröffentlichung der Übersicht im Rahmen des thüringischen Bereichs ratsam erscheinen ließ. Das ist unbestreitbar richtig. Außerdem lagen die Vorarbeiten von Hans Platze vor, die dieser in Verbindung mit dem seit 1929 im Landesarchiv Altenburg tätigen Walter Grünert geleistet und in einem Schreibmaschinenmanuskript zusammengefaßt hatte.

Bemerkenswert ist, daß der Altenburger Staat, als Fürstentum 1603 entstanden, erst bei seinem Ende zu einem zentralen Archiv kam. Der Wechsel der Verwalter dieses Staatswesens und der Teile desselben – 1672–1826 gehörte Altenburg zu Gotha – ist die Ursache dafür. „Als dann 1826 in Altenburg wieder die Hauptstadt eines selbständigen Staates und hier als oberste Zentralbehörde das Geheime Ministerium eingerichtet wurde, war es für die organische Entwicklung eines Zentralarchivs bereits zu spät“ (S. 1). Es kam im 19. Jahrhundert zu Ansätzen, aber erst 1924 wurde das Thüringische Staatsarchiv Altenburg errichtet. 1926 wurde es dem Direktor der Thüringischen Staatsarchive in Weimar unterstellt, 1951 in Landesarchiv Altenburg umbenannt und dem Landesarchiv Weimar, gleichsam wie bisher, zugeordnet, jedoch 1952 aus den angegebenen Gründen Dresden angegliedert. Seit 1929 wurden die Archivalien altenburgischer Provenienz in dem früheren Residenzschloß in Altenburg zusammengezogen.

Die vorliegende Übersicht ist wie die von Gotha und Meiningen nach den Grundsätzen für die Bearbeitung der Übersichten, die in der „Übersicht über die Bestände

des Thüringischen Landeshauptarchivs Weimar“ (Bd. 2 der oben genannten Veröffentlichungen) festgelegt sind, angefertigt worden. Beim Aufbau des Archivs herrscht das Provenienzprinzip. Es wird (S. 3) vermerkt, daß „eine Reihe von Beständen mit nicht sachgemäßen Bezeichnungen neue, ihrer Provenienz entsprechende Namen“ erhalten haben, „doch sind bei den wichtigeren Beständen die alten Bezeichnungen beigefügt worden“. Hoffentlich ist die Durchsetzung des Provenienzprinzips der all-einige Anlaß für diese Maßnahme.

Eine Einleitung gibt einen Überblick über die Geschichte des Landesarchivs Altenburg und begründet die für die vorliegende Übersicht gewählte Einteilung. Die Abteilung A enthält die Akten, die aus dem Herzogtum und dem Freistaat Sachsen-Altenburg hervorgegangen sind. Für die Zeit von 1025–1920 sind hier 1478 Urkunden genannt, deren größte Zahl (573) aus der Zeit von 1800–1899 stammen. Für den Kirchenhistoriker sind die Urkunden für Klöster und geistliche Stifte von besonderem Interesse: z. B. Altenburg, Augustiner-Chorherrenstift, Franziskanerkloster; Buch bei Leisnig, Zisterzienserklöster; Gosek, Benediktinerinnenkloster; Jena, Dominikanerkloster u. a. Dann folgen die Behördenakten des Fürstentums Altenburg und des Herzogtums Sachsen-Altenburg und zwar die der Zentralverwaltung bzw. seit der Neuordnung der Staatsverwaltung im 19. Jahrhundert die des Ministeriums zu Altenburg. Die Akten der nachgeordneten Behörden sind dann angefügt. Hier sind wieder von Interesse die Akten der Abteilung für Kultusangelegenheiten (S. 64 u. 85 ff.). Der Teil A umfaßt 122 Seiten und gibt den Hauptbestand des Archivs wieder. Die Abteilung B verzeichnet die Akten des Landes Thüringen: Thüringische Unterbehörden im Stadtkreis und Landkreis Altenburg. – Abteilung C enthält ca. 2000 Karten und Pläne, Abteilung D Urkunden und Akten der Städte Kahla und Lucka, Abteilung E Archive von Rittergütern, adligen und bürgerlichen Familien, Abteilung F verzeichnet Aktenbestände, die von Gesellschaften, Stiftungen und Vereinen übernommen wurden. Nachlässe von vorwiegend heimat- und familiengeschichtlicher Bedeutung sind in Abteilung G eingestellt, z. B. Nachlaß des Kirchenrats D. Dr. Julius Löbe und seines Sohnes D. Ernst Löbe. Die Abteilung H enthält Archivalsammlungen.

Der Umfang der Akten ist nach laufenden Metern angegeben; gleichzeitig ist die Zeitspanne, die sie umfassen, vermerkt. Eine spezielle Verzeichnung von Akten ist von der vorliegenden Übersicht nicht zu erwarten. Es soll vielmehr ein „Einblick in das für die Forschung zu erwartende Archivgut“ und ein „Bild von der inneren Bestandsgliederung gegeben werden“ (S. 4). Gebundene Repertorien und Ablieferungsverzeichnisse, die im Archiv vorhanden sind, geben weitere Auskunft. Die der Übersicht beiliegende Karte ist für das Verständnis der komplizierten Gebietsverhältnisse schlechthin unentbehrlich. Auch diese Übersicht ist ein willkommenes Hilfsmittel zur Erschließung der für den Historiker so wertvollen Archivbestände.

Bonn/Rh.

Otto Wenig

Bruno Kleinheyer: Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgie-historische Studie (= Trierer Theologische Studien 12). Trier (Paulinus) 1962. XVII, 268 S., kart. DM 25.80.

Die Studie, die sich im wesentlichen auf den Weiheritus der römischen Liturgie beschränkt, beginnt mit einer skizzenhaften Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der Weiheliturgie im neustamentlichen Zeitalter (I) und einer Untersuchung der Priesterweiheritus nach der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt (II). Als Zeugen der „klassischen“ Zeit der römischen Liturgie werden ausführlich die älteren Sakramentare und Ordines (III), sowie die verschiedenen Mischsakramentare, wie sie im 8. Jh. im Frankenreich heimisch waren, herangezogen (IV). Vom 9. Jh. an stand der Priesterweiheritus in den verschiedenen Pontifikale-Handschriften zur Verfügung, von denen das in der Mitte des 10. Jh. in Mainz entstandene „Pontificale Romano-Germanicum“ (V), das schon früh, nämlich unter Kaiser Otto I., den Weg nach Rom gefunden hat (VI), weiterhin das „Pontificale Guilelmi Durandi“ (VII)

die bedeutendsten sind. Aus letzterem hat sich schließlich zu Beginn der Neuzeit das „Pontificale Romanum“ entwickelt (VIII). Im Anhang der Studie ist der vollständige Text der Priesterweihe nach dem gegenwärtig geltenden Ritus wiedergegeben, wobei jedesmal die älteste Quelle der einzelnen Riten angegeben wird.

Der Vf. hat es verstanden, das weitverstreute Quellenmaterial weitgehend zu erfassen und auszuwerten, wobei eine ausgezeichnete Kenntnis der in Frage kommenden Handschriften sowie der einschlägigen Literatur zu erkennen ist. Bezüglich der typenmäßigen Einordnung der einzelnen liturgischen Bücher werden die z. T. unterschiedlichen Auffassungen der Forscher berücksichtigt, jedoch in der Regel der *Sententia communis* der Vorrang gegeben. Sollte diese sich im Laufe der immer noch nicht abgeschlossenen Forschungen als unrichtig erweisen, würden damit kleine Korrekturen an den Ergebnissen der Studie notwendig werden. Zu denken wäre in erster Linie an die Apostolische Überlieferung des Hippolyt, die vom Vf. als ältestes römisches Liturgiedokument gewertet worden ist, was sie jedoch auch im Fall einer Abfassung der genannten Schrift durch Hippolyt in Rom sehr wahrscheinlich nicht ist. Das letzte Wort ist in dieser Frage noch nicht gesprochen. Problematisch sind weiterhin die Ursprünge des Gelasianums sowie der Gelasiana saec. VIII. Was man bisher an Texten in diesen Liturgiebüchern als typisch gallikanisch bzw. fränkisch angesehen hat, kann sich eines Tages als (süd-)italienisch oder afrikanisch erweisen. Gerade der Einfluß der afrikanischen Liturgie auf die römische ist wegen vollständigen Fehlens liturgischer afrikanischer Handschriften noch lange nicht genügend geklärt. Die Beziehungen sind offensichtlich stärker als man bisher meist angenommen hat. Auf völlig sicherem Boden befindet sich die Forschung erst von der Zeit der Ausbildung der Pontificalien (9. Jh.) an. Nachzutragen ist lediglich die erst jüngst erschienene Edition des Regensburger Baturich-Pontifikale aus der 1. Hälfte des 9. Jh. (erschienen 1962 als Heft 8 des „Spicilegium Friburgense“, herausgegeben von Fr. Unterkircher).

Im ganzen sei gesagt: Man liest nicht oft eine so gediegene Studie über eine Teilfrage der Liturgiegeschichte wie die vorliegende, wofür dem Vf. aufrichtiger Dank gesagt sein soll.

Regensburg

Klaus Gamber

Angelus Walz: Wahrheitskündler. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart. 1206–1960. Essen (Ludgerus) 1960. 188 S., kart. DM 9.60.

Der vor allem durch sein *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum* (Rom 2 1948) rühmlichst bekannte Autor gibt in der vorliegenden Schrift einen für weitere Kreise bestimmten kurzen Abriss der Geschichte des Dominikanerordens, der nichts anderes sein will als ein Leitfaden zur ersten Orientierung und Einführung und eine Anregung zur weiteren Beschäftigung mit dem Gegenstand. In knapper, gedrängter Form wird alles Wesentliche geboten, von Dominikus bis zur Gegenwart: Eine gewaltige Fülle von Namen, Fakten und Zahlen. Aus dem Geist und dem Willen des Ordensstifters entwickelt der Verfasser auf dem Hintergrunde der Zeitgeschichte Gesetz und Ziele der neuen Gründung und führt den Leser über die Epoche der einzigartigen ersten Blüte und der Höhe der geistigen Entfaltung in der Scholastik (1252–1312) und in der Mystik (14. Jh.) zu den Krisen des 15. Jh. und dem Aufkommen der Reformbestrebungen in der Observanz am Ausgange des Mittelalters. Zu allen Zeiten hat der Orden hervorragende Persönlichkeiten gezeugt, die aus der Geschichte der Kirche nicht fortzudenken sind. Daß es auch Schattenseiten gab, ist bei einer so großen Bewegung, die alle Lebensbereiche und alle Schichten der Bevölkerung ergriff, nicht verwunderlich. 1475 wurde durch Entscheid Sixtus' IV. der Armutskarakter so weit gemildert, daß der Orden faktisch nicht mehr zu den Bettelorden gerechnet werden konnte.

Die Reformationszeit betrat der Orden unter der Leitung des Generalmeisters Thomas de Vio, aus Gaeta, bekannt als Kajetan (1508–1518); vor diesem bedeutenden Theologen, seit 1517 Kardinal, hatte sich Luther im Oktober 1518 in Augsburg zu verantworten. Der ganz im Dienste der Kirche stehende Orden wurde tief in die

reformatorischen Auseinandersetzungen hineingezogen. Er mußte in Nordeuropa starke Verluste hinnehmen. Dafür fand er jedoch eben zu dieser Zeit ein weites neues Arbeitsfeld in den überseeischen Ländern. Der geistigen Bedeutung des Ordens entsprechend trugen zahlreiche Dominikaner wesentlich zum Gelingen des Konzils von Trient bei. Der hl. Papst Pius V. (1566–72), der eifrige Verfechter der Trienter Reform nach dem Konzil, war Dominikaner. Dominikanertheologen leiteten im 16./17. Jh. besonders in Spanien eine neue Blüte der scholastischen Theologie ein. Das Hauptgewicht des Ordens verschob sich nach Süden auf die romanischen Länder. Mit einer Fülle von Fakten und Namen aus allen Ländern der Erde streift der Verfasser die bewegte weitere Geschichte des dreifachen Ordens des hl. Dominikus bis zur französischen Revolution.

Nicht weniger reichhaltig ist auch die neueste Geschichte des Ordens im 19. und 20. Jh. Aus dem Zusammenbruch zu Beginn des 19. Jh. erwachsen langsam neue Ansätze, trotz der Absplittierungstendenzen der spanischen Provinzen. In Frankreich weckte Henri Lacordaire neues Leben und gewann dem Orden seit seinem Eintritt (1839 in Rom) Achtung und Ansehen. In Deutschland dauerte es länger; hier konnte der eigentliche Neuaufbau erst nach dem Kulturkampf beginnen. Seit dem Generallat A. Frühwirts (1891–1904, gest. 1933 als Kardinal in Rom) nahm der Gesamtorden einen ununterbrochenen Aufstieg. In einem letzten Abschnitt gibt der Verfasser einen imponierenden Überblick über den Gegenwartstand des Ordens von 1925–1960. Die Statistik weist fast 10 000 Dominikaner, 66 000 Dominikanerinnen und 130 000 Terziaren auf. Wieder steht der Orden in der theologischen Wissenschaft so gut wie in der praktischen Predigt- und Seelsorgetätigkeit in reicher Wirksamkeit da. Er ist im wesentlichen seinem Ziele und dem Willen seines Stifters treu geblieben.

Der Vorzug der Schrift besteht darin, daß auf verhältnismäßig engem Raum eine umfassende Zusammenschau der weltweiten Leistung und Wirkung des Ordens geboten wird. Darum eignet sie sich vorzüglich nicht nur zur Einführung in die Dominikanergeschichte, sondern auch zur ersten Orientierung über Daten und Fakten dieser bewegten Geschichte, wobei schon der Name des Verfassers für die wissenschaftliche Exaktheit dieser Angaben bürgt.

Freiburg/Br.

A. Franzen

Paschalis Kallenberg O⁰Carm: *Fontes Liturgiae Carmelitanae. Investigatio in Decreta, Codices et Proprium Sanctuarium* (= *Textus et Studia historica Carmelitana*, Vol. V). Rom (Institutum Carmelitanum) 1962. 400 S.

Da die von Papst Pius V. durchgeführte Reform des Breviers (Bulle „Quod a nobis“ 1568) und des Missale (Bulle „Quo primum tempore“ 1570) im Falle einer zweihundertjährigen Sondertradition nicht verpflichtete, konnte auch der Karmelitenorden die Vergünstigungen in Anspruch nehmen und seine Eigenprägung der römischen Liturgie beibehalten. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, diese Liturgie auf ihre Quellen hin zu untersuchen. Eine Schwierigkeit liegt zunächst darin, daß die Bibliothekskataloge allein nicht ausreichen; denn diese sind, wie nachgewiesen wird, unzuverlässig, weil manche Breviere fälschlich „in usum Carmelitarum“ angegeben sind und umgekehrt alte Karmeliterbreviere andern Orden als Sondergut zugeschrieben werden. Am besten läßt sich das liturgische Eigengut im *Proprium de Sanctis* nachweisen, da gerade die Eigenfeste typische im Orden gebräuchliche und lokale Heiligenverehrungen widerspiegeln. Darum beschränkt sich die Untersuchung auf die Erforschung des *Proprium Sanctorum* im Karmelitenbrevier und -missale.

Als älteste Quellen dürften gelten das „*Ordinale saeculi 13*“ (Verfasser unbekannt), das zwischen 1263 und 1294 in England oder Spanien erarbeitet und wohl nur in England verwendet wurde, und das um 1312 entstandene *Ordinale* des Karmeliten Sibert von Beka (van Beek, van der Beek, † 29. 12. 1322 zu Köln). Beide Ordinarien, die im wesentlichen übereinstimmen, bilden die Grundlage aller späteren Ausgaben. Von besonderem Interesse sind die Vergleiche mit den liturgischen Eigenheiten anderer Kirchen bzw. Orden, um die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der karmelitischen

Sonderprägung herauszuschälen. Das *Proprium Sanctorum Carmelitanum* enthält 24 von seinen insgesamt 191 Festen, die sich nicht im römischen Kalendarium finden. Die Vermutung, daß es sich hier um eine Übernahme aus dem Dominikanerorden handeln könne, wird als nicht zutreffend erwiesen, da 1. die Dominikaner viele spezielle Feste der Karmeliten nicht haben und 2. die beiden Orden gemeinsamen Feste keinen Einfluß der Dominikanerliturgie auf den Karmelitenorden zu besagen brauchen. Vielmehr wird aufgezeigt, daß das *Proprium Sanctorum* vom Hl. Grab, das in Jerusalem von den Augustiner-Chorherren vom Hl. Grab (Sepulchriner) benutzt wurde, von maßgebendem Einfluß auf Brevier und Missale im Karmeliterorden geworden ist. Allerdings ist bis jetzt ungewiß, ob die Karmeliten nach ihrem Weggang aus dem Hl. Land dieses *Proprium* mitgenommen und bewahrt oder später, nach Europa gezogen, in Erinnerung an das Land der Ordensgründung wieder aufgenommen haben.

In bewundernswerter Kleinarbeit ist alles erreichbare Material zusammengestellt, gesichtet und geordnet. Unzählige Quellenbelege, vergleichende Übersichten und tabellarische Darstellungen überzeugen vom Ergebnis. Da der Verfasser immer wieder Parallelen zieht, wird das gediegene Quellenwerk nicht nur im Karmelitenorden selbst, sondern auch in der Ordensgeschichte überhaupt, speziell im Dominikanerorden und bei den Augustiner-Chorherren, darüber hinaus in der gesamten Liturgiegeschichte Beachtung und Interesse finden.

Walberberg b. Bonn/Rh.

G. Gieraths

dm Demosthenes Savramis: *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*. Leiden-Köln (Brill) 1962. VII, 99 S., kart. hfl 10.—

Daß zwischen „Religion“ und „Gesellschaft“ intensive Wechselbeziehungen bestehen und daß somit die soziologische Betrachtung der Religion ihre Dringlichkeit hat, ist seit E. Troeltsch, M. Weber und J. Wach oft genug betont worden. Aber an sorgsam durchgeführten Einzeluntersuchungen ist immer noch ein spürbarer Mangel. Somit darf die vorliegende Schrift, die sich die soziologische Erforschung des byzantinischen Mönchtums zum Thema nimmt, von vorneherein auf großes Interesse rechnen. Trotz der Vielzahl von Untersuchungen, die in den letzten 50 Jahren sich mit dem christlichen Mönchtum in Ost und West beschäftigen, bleibt hier für den Soziologen noch weites unbebautes Feld. Das gilt vor allem für das byzantinische Mönchtum, das zumal in seinen jüngeren Phasen, d. h. seit dem 8./9. Jahrhundert, hier im Westen weniger bekannt ist. Es ist daher zu begrüßen, daß sich ein griechischer Theologe, der sich in Deutschland mit den Forschungsmethoden der modernen Soziologie vertraut gemacht hat (die Arbeit ist eine Inaugural-Dissertation, welche der Kölner Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät vorgelegt wurde), um diese Fragen annimmt. Denn so können die mancherlei Vorarbeiten, die in griechischer Sprache erschienen sind, mit verarbeitet werden. Begreiflicherweise kann auch Vf. nur erste Umrisse einer soziologischen Darstellung des byzantinischen Mönchtums liefern, da die zu bewältigende Stoffmasse einfach zu groß ist.

Methodisch schließt Vf. sich der verstehenden Soziologie und der Methode der Idealtypen an, wie sie von Max Weber entwickelt worden ist. Was nützt es, wenn noch so genaue statistische und demoskopische Untersuchungen über das Mönchtum im byzantinischen Bereich vorgelegt würden, wenn das deutende Verstehen nicht hinzukäme? Von Wichtigkeit ist dabei die Tatsache, daß Vf. als Theologe der orthodoxen Kirche Griechenlands für die religiöse Komponente des Mönchtums Voraussetzungen mitbringt, wie man sie bei den Nur-Soziologen oftmals vermißt. Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß es ihm doch wohl nicht ganz gelungen ist, die religiösen und soziologischen Aspekte seines Themas zu einer echten Einheit zu verbinden. Man hat bisweilen den Eindruck, daß er sich zu sehr von den soziologischen Kategorien führen läßt und daß ihm darüber die spirituelle Eigenart des Mönchtums zu entschwinden droht.

Nach einleitenden Bemerkungen über das „Mönchtum als Problem der Religionssoziologie“ (1–9), bietet Vf. zunächst eine knappe Schilderung der Wechselwirkung

zwischen dem Mönchtum und den sozialen Verhältnissen in der byzantinischen Geschichte. Daran schließt sich eine Untersuchung der soziologischen Strukturen dieses Mönchtums (10–23). Mit Recht weist Vf. dabei auf die schwierige Quellenlage hin, da unsere Kenntnis von den konkreten Zuständen im byzantinischen Mönchtum sehr lückenhaft ist und die vorhandenen Quellen oft in tendenziöser Weise für die Mönche Partei ergreifen, während die mönchsfeindlichen Schriften, zumal aus der Zeit des Bilderstreites, fast völlig vernichtet worden sind (6–8). Der Schwerpunkt der ganzen Arbeit liegt auf der Darstellung der wirtschaftssoziologischen Aspekte (24–80); demgegenüber wird die kultursoziologische Bedeutung des Mönchtums relativ kurz abgehandelt (81–89). Wir können aus dem reichen Inhalt nur einige Punkte herausgreifen.

An den Anfang seiner Schilderung der beiden Grundformen des östlichen Mönchtums, der Anachoreten und Cönobiten, stellt Vf. eine Besinnung auf die Ursprünge des christlichen Mönchswesens. Gegen die vom Rezensenten seinerzeit vorgetragene These, daß das Mönchtum aus der von der Bibel gespeisten kirchlichen Frömmigkeit entsprungen sei (vgl. Das Konzil von Chalkedon II [Würzburg 1953] S. 193), macht S. die Tatsache geltend, daß es auch im außerchristlichen Raum Mönchtum gibt (10). Das beweise, daß nicht-christliche Elemente eingedrungen sein müssen. Dabei scheint Vf. aber zu übersehen, daß die genannte These sich nur auf die wesentlichen Momente am christlichen Mönchtum bezieht; desgleichen, daß die Ähnlichkeiten zwischen dem christlichen und außerchristlichen Mönchtum, die niemand bestreiten wird, auch ohne genealogische Zusammenhänge erklärbar sind. Weshalb Vf. dem Islam als einer prophetischen Religion das Mönchtum abspricht (3), ist mir unerfindlich. Denn es gibt doch im Mohammedanismus auch mönchische Bewegungen; zudem ist es schwer zu begreifen, warum das Prophetische der Entwicklung eines Mönchtums entgegenstehen soll.

Daß für die Entstehung und vor allem für die rasche Verbreitung des Mönchtums im 4. Jahrhundert (auch) soziale Motive geltend gemacht werden, ist nicht neu (vgl. K. Heussi, Die Entstehung des Mönchtums. Tübingen 1936, 123 f.). Aber Vf. trägt neue, sozialrevolutionäre Akzente ein: Weil die verweltlichte Kirche sich an der Ausbeutung der Armen zu beteiligen begann, gingen die echten Christen aus Protest in die Wüste. Diesem Protest geht nach Vf. ein anderer parallel: Die damalige Gesellschaftsstruktur stand im Zeichen einer unerträglichen Zwangsorganisation. Um frei zu werden vom Zugriff des Staates, flüchtete man sich in den Dienst der Kirche oder man wurde Mönch (11). Und da diese Situation vor allem im damaligen Ägypten gegeben war, darum ist es begreiflich, daß dort das Mönchtum seinen Ausgang nahm und seine stärkste Verbreitung fand. Das Problematische dieser sozial-revolutionären Deutung des mönchischen Aufbruches wird deutlich, wenn Vf. von dorthier nicht nur die Entstehung des Mönchtums im allgemeinen, sondern auch seine konkrete Gestalt verstehen will: Am Anfang steht der Protest gegen die konkrete gesellschaftliche Ordnung; darum bildet sich zunächst die „asoziale Form“ des Mönchtums, die Anachorese (12). „Der Protest der Mönche äußert sich im Cölibat (Protest gegen eine Überbewertung des sexuellen Lebens) und in der Armut (Protest gegen den Reichtum) (12). Leider vermißt der Leser die Belege für diese Konzeption. Jedenfalls ist in der Vita Antonii, auf die verwiesen wird, von diesen Dingen keine Rede. Vielmehr gibt die Tatsache, daß es längst vorher ein christliches Asketentum in Ehelosigkeit und Loslösung vom Reichtum gab, zu erkennen, daß diese sozialen Motive keine derartige Rolle gespielt haben, wie Vf. es hier nahelegt.

Die Gefahr einer einseitig soziologischen Betrachtung wird m. E. auch in der Kennzeichnung des Anachoretentums als „asozialer Form“ des Mönchtums sichtbar. Als Kriterium der „Asozialität“ sieht Vf. das Faktum an, „daß die Anachoreten ohne jegliche Verbindung zu irgendeiner Form gesellschaftlicher Ordnung ihr Leben in völliger Einsamkeit verbrachten“ (13). Selbst wenn man unter „gesellschaftlicher Ordnung“ die rein bürgerlichen Gemeinschaftsbezüge versteht, gilt diese Kennzeichnung nur mit Einschränkungen. Denn die meisten Anachoreten kennen eine spätere Phase ihrer Entwicklung, in der sie wieder Umweltkontakte zulassen oder aufnehmen; dafür ist gerade Antonius ein überzeugendes Beispiel. Vor allem aber übersieht jene

Kennzeichnung die durchaus positive Funktion, welche das anachoretische Mönchtum im Gefüge der Kirche spielte. Durch ihren stellvertretenden Dienst in Gebet, Buße und Dämonenkampf leisteten die Anachoreten einen wesentlichen Beitrag zum kirchlichen Leben. Darauf weist Vf. gelegentlich selber hin (14 f.). Aber er läßt sich dadurch nicht von seiner Einstufung des Anachoretentums als „asozialer Form“ abbringen. Selbst wenn man ihr ein relatives Recht einräumt, sollte man nicht so weit gehen, und dem anachoretischen Mönchtum „anarchistische Züge“ zuschreiben. Denn die Spannungen und Konflikte, in welche zu gewissen Zeiten die Mönche mit Kirche und Staat gerieten, betrafen die Cönobiten nicht weniger als die Anachoreten. Zudem ging es dabei nicht um die grundsätzliche Ablehnung öffentlicher Ordnungsmächte, sondern es waren Zusammenstöße mit ganz bestimmten Repräsentanten von Staat oder Kirche. Es scheint mir deshalb auch sehr problematisch zu sein, wenn Vf. in der Wüste, in welche sich die Anachoreten zurückzogen, ein Symbol ihres sozialen Protestes sieht (13). Das heißt doch die wesentlich spirituelle Symbolik der Wüste verkennen.

Eine unbefriedigende Deutung des eigentlichen Wesens des östlichen Mönchtums scheint mir auch aus den fünf Charakteristika zu sprechen, in denen Vf. die Eigenart beider Formen des byzantinischen Mönchtums zusammenfaßt (14): a) Daß „der vollkommene Mönch in dieser Welt ein Fremdling ist“, ist nichts anderes als die in 1 Petr. 2, 11 für alle Christen aufgestellte Forderung. b) Die Hinordnung des mönchischen Lebensideals auf die *vita contemplativa* braucht nicht zu einer Entwertung aller Aktivität zu führen; Vf. gibt im Kapitel über die Wertung der Arbeit (39–45) und über die Bedeutung der Klöster als Träger der öffentlichen Wohlfahrt (34–39) die besten Belege dafür. c) Daß die Mönche sich selbst als „erwählte“ und „besondere religiöse“ Menschen betrachteten, kann man nur sagen, wenn man all die vielen Texte unbeachtet läßt, in denen von dem urmönchischen Ideal der Demut die Rede ist. d) Von einer „Tendenz zur Aufgabe der Persönlichkeit“ könnte man nur sprechen, wenn man dem östlichen Mönchtum pantheistische Neigungen nachsagen könnte. Dafür fehlen aber die Belege. e) Die Aussage, daß die Mönche „die Welt negativ und pessimistisch beurteilen“, ist zu wenig nüanciert, als daß sie für die Wesensbestimmung ausreichen könnte. Vf. wird sich gegen Ende dieses Abschnittes der Mißverständlichkeit seiner Deskription bewußt; darum beeilt er sich, einige Richtigstellungen beizufügen (14 f.). Doch wäre es wohl besser gewesen, diese Einschränkungen von vornherein einzubauen.

Bei der Schilderung des „sozialen“ Typus von Mönchtum hätte eine ausführlichere Darstellung der mannigfaltigen Aspekte und Funktionen des „gemeinsamen Lebens“ sich nahegelegt (vgl. *Studia Anselmiana* 38, 1956, 66–107). Es ist sicher richtig, daß das Cönobitentum sich stärker durchgesetzt hat. Aber von einer Ablösung und Verdrängung des anachoretischen Ideals kann man im Osten nicht sprechen. Bis in die moderne Zeit hinein wird weithin die Anachorese als, freilich nur ganz Auserwählten zugängliche Idealform des Mönchtums hingestellt. Das geschieht sogar gewissermaßen noch in der Benediktsregel (vgl. *S. Benedicti Regula Monasteriorum*, cap. 1, ed. Butler, Friburgiae 1927, pg. 10). Auch Basilius wollte bei aller Kritik an den konkreten Zuständen die Anachorese nicht einfachhin verwerfen, sondern er wollte nach dem Zeugnis des Gregorius von Nazianz (orat. 43, 62) die beiden Formen monastischen Lebens zu wechselseitigem Schutz miteinander verbinden (vgl. B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952, 17 f.). Im übrigen ist es zu begrüßen, daß Vf. die wichtige Rolle des Basilius bei der Ausbildung des cönobitischen Mönchtums hervorhebt. Freilich wäre hinzuzufügen, daß wesentliche Elemente, wie die Hochschätzung der klugen Mäßigung, der regelmäßigen Arbeit mit Arbeitsteilung und der sozial-karitativen Verpflichtung, sich bereits im koptischen Mönchtum des Pachomius und seiner Jünger finden.

Was Vf. über das Mönchtum im Dienste der Gesellschaft sagt (24–38), können wir kürzer abtun. Er bietet hier ein eindrucksvolles Bild von der karitativen Tätigkeit der Klöster. Praktisch lag ja die ganze Sorge für die Kranken, Alten, Waisen und Pilger bei den Klöstern. Die großen Zuwendungen, die sie von privater wie von

öffentlicher Seite erhielten, wurden sehr oft im Hinblick auf diesen Dienst gegeben. Diese Zuwendungen stellten gewissermaßen die Weise dar, wie damals der Staat seinen Beitrag zur Linderung der sozialen Not leistete. Vf. kann darum sagen: „In Byzanz trug die Kirche die Verantwortung, die heute in einem Staat die drei Ministerien für Erziehung, Wohlfahrt und öffentliche Gesundheit tragen“ (35). Das besagt dann aber auch, daß jeder Eingriff in die wirtschaftliche Integrität der Klöster eine Gefährdung der allgemeinen Sozialfürsorge darstellte. Das müßte bedacht werden, wenn es um die richtige Beurteilung der heftigen Reaktionen der Klöster gegen staatliche Zwangsmaßnahmen geht.

Unter der Überschrift „Das Mönchtum und die Wirtschaft“ handelt Vf. über die hervorragende Bedeutung, welche die byzantinischen Mönche bei der Entwicklung eines eigentlichen Arbeitsethos hatten. Wir haben oben betont, daß Basilius, auf dessen Rolle Vf. nachdrücklich hinweist, bei Pachomius bereits wesentliche Anregungen finden konnte (vgl. K. Heussi a.a.O. 123). Wenn Vf. sagt, daß die Mönche „durch die Arbeit erfuhren, daß Dienen wertvoller ist als bloße Askese“ (45), dann scheint er uns Dinge miteinander in Gegensatz zu bringen, die sich nicht auszuschließen brauchen. Ebenso erweckt die Feststellung, daß „das Arbeitsethos der Mönche in der Wirtschaft keine dynamische Rolle spielen konnte, da die charismatische Bedarfsdeckung von einer rationalen Wirtschaft her gesehen oft ‚Unwirtschaftlichkeit‘ bedeuten kann“ (ebd.), beim Leser den Eindruck, daß hier eine nicht ungefährliche Überdeckung der spirituellen Aspekte durch die soziologischen vorliegt.

So segensreich nach der Darstellung des Buches die byzantinischen Mönche bei der Pflege eines positiven Verhältnisses zur Arbeit gewirkt haben, so verhängnisvoll wirkte sich auf die Dauer die Zusammenballung weiter Anteile am Grundbesitz in der Hand der Klöster aus. Was in diesem Zusammenhang über die Unterdrückung der Kleinbauern durch die rücksichtslose Wirtschaftspolitik der Klöster gesagt wird, ist so unfasslich, daß man sich eine detailliertere und kritischere Behandlung dieser Frage wünschte. Die heftigen Zusammenstöße zwischen den Mönchen und den um das Wirtschaftsgefüge des Reiches wie um das Schicksal der Kleinbauern (der wichtigsten Steuerzahler!) besorgten Kaisern lassen ahnen, daß hier wirklich eine große Gefahr für den byzantinischen Staat bestand. Diese Gefahr wurde um so drängender, als mit wachsendem Wohlstand die Klosterzucht mehr und mehr zerfiel (58–69). Vf. schließt diesen Abschnitt mit der Feststellung: Anfang des 14. Jahrhunderts „war das Mönchtum so erstarrt, daß . . . sein Einfluß nicht zurückgedrängt werden konnte. Es verhinderte eine selbständige Politik des Reiches. Die Klöster überlebten mit ihrem ungeheuren Besitz endlich den Staat“ (80).

Das abschließende Kapitel über die kultursoziologische Bedeutung des Mönchtums hebt wieder positivere Aspekte hervor (81–89). Allerdings kann der Eingangssatz, wonach „das Mönchtum allgemein gesehen eine Erscheinung ist, die die gegebenen sozialen, politischen und wirtschaftlichen und kulturellen Ordnungen negiert“ (81), nicht unwidersprochen bleiben. In solchen Formulierungen, an denen das Buch reich ist, drückt sich eine bei einem Theologen überraschende Verkenntung des mönchischen Ideals aus, die, wie eingangs schon gesagt wurde, durch die zu schroffe Anwendung der soziologischen Kategorien bedingt ist.

Die vorstehenden Darlegungen haben gezeigt, daß die Studie des Vf. mancherlei Fragen und Vorbehalte weckt. Aber wenn wir auch öfters unser abweichendes Urteil formulieren mußten, so soll das nicht vergessen machen, daß die Lektüre des Buches wichtige Einsichten vermittelt. Hinsichtlich der äußeren Anlage wäre bei einer etwaigen Neuauflage auf die Bereinigung mancher sprachlicher Unebenheiten und auf die Tilgung der Druckfehler zu achten. Desgleichen wäre eine Vervollständigung der Bibliographie wünschenswert.

Frankfurt/M.

H. Bacht S.J.

900 Jahre Speyerer Dom. Festschrift zum Jahrestag der Domweihe 1061–1961. Im Auftrage des Domkapitels herausgegeben von Ludwig Stamer. Speyer (Vlg. d. bischöfl. Ordinariats-Komm. Jaegersche Buchdruckerei) 1961. 387 S., Tafeln und Zeichnungen, geb. DM 18.—.

Der stattliche Band, der zahlreiche Abhandlungen und Berichte namhafter Gelehrter und anderer vorzüglicher Kenner der jeweiligen Fachgebiete enthält und nur infolge hoher Zuschüsse zu dem o. a. Preis abgegeben werden kann, ist in drei große Teile gegliedert: erstens Berichte, die die Domrestaurierung betreffen, zweitens Aufsätze zur Geschichte des Domes und drittens Darstellungen zur Geschichte des Bistums Speyer. Hieran schließen sich ein Verzeichnis der Mitarbeiter, ein Orts- und Sachregister, ein Personenverzeichnis sowie die Übersicht und der Nachweis der Abbildungen zur Erleichterung wissenschaftlichen Arbeitens mit diesem Werk.

Die Berichte über die Domrestaurierung geben Auskunft über die Gedanken, welche die verantwortlichen Männer bei diesem Werk leiteten, und lassen erkennen, wie sorgsam und ernst jeder Eingriff und jede Veränderung des vorgefundenen Bau- und Ausstattungszustandes auf ihre Notwendigkeit hin erwogen wurde. Man stellt erfreut fest, welche Ehrfurcht vor dem anvertrauten Kulturgut allseits gewaltet hat. Statische Berechnungen, die Erhaltung kunsthistorischer Werte und die Erfordernisse des Gottesdienstes waren in gleicher Weise zu berücksichtigen und in Einklang zu bringen. Aber auch die Beantwortung offener Fragen der Wissenschaft lag diesen Männern am Herzen. Die Möglichkeit zu Grabungen wurde genutzt. Was sich hierbei und bei den Erneuerungs- und Sicherungsarbeiten an Tatsachen erschließen ließ, wurde gewissenhaft registriert und in diesem Buche nun der Öffentlichkeit unterbreitet. Wertvolle Aufschlüsse konnten gewonnen werden. Die Berichte über den Verlauf der Arbeiten und die Darlegung dieser Berichte sind so eingehend und vielseitig wie möglich erfolgt. Die Titel der einzelnen Beiträge lassen dieses Bemühen deutlich erkennen: Die Restauration des Speyerer Kaiserdomes 1957–1961 – Denkmalpflegerische Probleme der Restaurierung des Kaiserdomes in Speyer – Sicherungsarbeiten bei der Restaurierung des Speyerer Domes 1957–1961 – Bericht über den Verlauf der Erneuerungsarbeiten 1957–1961 – Zur Baugeschichte des Domes – Das Mittelschiff des Domes zu Speyer, das Werk Kaiser Heinrichs IV. und seines Hofkaplans Otto – Zur Wandbehandlung im Speyerer Dom – Zur spätnazarenischen Ausmalung des Speyerer Domes 1846–1854 – Aufgaben und Probleme der Wiederherstellung des Speyerer Domes – Werkleute bei der Erneuerung des Kaiserdomes. So ist dieser erste Teil für den Kunst- und Architekturhistoriker von großer Bedeutung.

Der erste Aufsatz des zweiten Teiles befaßt sich mit der Überlieferung des Kirchweihfestes und erläutert, warum dieser auf den 4. Oktober 1061 anzusetzen sei. Der Verfasser (Emil Gugumus) weist darauf hin, daß der Weihe des Domes bereits die der Krypta 1039 und die des Hochaltars 1046 vorangingen und möglicherweise auch die Altäre der Heiligen Emmeran und Martin vor dem Jahre 1061 geweiht worden sind. Ferner geht er der Frage nach, ob Kaiserin Agnes und Heinrich IV. bei der Domweihe anwesend sein konnten, und macht schließlich auf die Dompatroninnen aufmerksam. Der Speyerer Dom ist zu Ehren der Gottesmutter errichtet worden; als zweiter Patron wurde der Papst und Märtyrer Stephan I. († 257) verehrt. Die folgende – von Karl Lutz beigezeichnete – Arbeit behandelt die Beziehungen Bernhards von Clairvaux zum Speyerer Kaiserdom und seine Wirksamkeit in diesem Gotteshaus. Sie schildert den Einfluß des großen Zisterzienserabtes auf die deutsche Geschichte, insbesondere sein persönliches Eingreifen in die innere und äußere Politik des Reiches, sei es, daß er die Zwietracht in Deutschland überwinden half, sich gegen die Judenverfolgung am Rhein wandte und zur Einigung der Fürsten in der Frage der Thronfolge beitrug, sei es, daß er den Kaiser durch seine Predigt im Speyerer Dom zur Teilnahme am Kreuzzuge bestimmte, auch die Franzosen für ein solches Unternehmen gewann und Vereinbarungen zwischen Deutschland und Frankreich für ein gemeinsames Handeln in die Wege leitete. Die Ausführungen von Karl Lutz stellen einen wertvollen Beitrag zur Forschung über das Leben Bernhards und zur

deutschen Geschichte dar. Ein Artikel über die Tunika König Philipps von Schwaben bietet interessante kulturkundliche Aspekte, und die Ausführungen Ludwig Lenharts über „Bischof Joseph Ludwig Colmar und seine Rolle in der tragischen Schicksalsgemeinschaft des Mainzer und des Speyerer Domes zur Zeit Napoleons“ würdigen die Verdienste des genannten Kirchenfürsten um die Erhaltung der beiden Kaiserdomen in einer Zeit, in der unter den Nachwirkungen französischen Revolutionsklimas und im Verlauf der Durchführung des Reichsdeputationshauptschlusses manches ehrwürdige Baudenkmal – wir denken z. B. an den Dom zu Hamburg – vernichtet wurde.

Die Aufsätze des dritten Teiles wenden sich der Geschichte der Diözese Speyer zu. Man geht hierbei von der Überlegung aus, daß das Jubiläum des Domes auch zugleich ein Jubiläum des Bistums ist. Die Arbeiten behandeln folgende Themen: Die Speyerer Diözesangrenzen rechts des Rheins im Rahmen der Frühgeschichte des Bistums – Die Entstehung und Entwicklung der Pfarreien der Stadt Speyer – Papst Pius II. providiert 1464 die Speyerer Kirche mit Matthias von Rammung – Der Speyerer Bischof Rudolf von Falkenstein als Mainzer Domherr – Zur Statistik des Bistums vom Jahre 1787/88 – Bischof Weis von Speyer und der paritätische Staat des Königs Max II. von Bayern (1848–1864). In ihnen wird die Geschichte des Bistums erhellt und unter anderem das Verhältnis zu anderen Konfessionen, die Behandlung der Mischehen und der Frage der Konfessionsschulen in einzelnen Zeiträumen betrachtet. Diese Aufsätze stellen beachtenswerte Beiträge zur engeren Heimatgeschichte und zur Kirchengeschichte der einstigen bayerischen Pfalz dar und vervollständigen die Festschrift auch in dieser Richtung in willkommener Weise.

Cuxhaven

A. Weckwerth

Alte Kirche

Ernst Haenchen: Die Apostelgeschichte neu übers. u. erklärt (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3. Abt. 13. Aufl.). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961. 16, 694 S., 1 Karte, geb. DM 29.60.

Der in ZKG 68, 1957, 362–371, besprochenen 1. Aufl. der Neubearbeitung sind rasch 3 weitere Aufl. gefolgt, von denen schon die vorletzte (1959) in beachtlichem Ausmaß neu gestaltet war. Die 4. Aufl. bietet eine revidierte Fassung der 3., ist aber vor allem um einen wichtigen Anhang erweitert. Wir gehen im Folgenden zunächst auf die Entwicklung von der 1./2. zur 3./4. Aufl. ein.

Formal hat das Werk dadurch geradezu ein neues Gesicht gewonnen, daß nunmehr – im Rahmen der Meyerschen Reihe eine vorbildliche Neuerung – den einzelnen Abschnitten der Apg jeweils ein Verzeichnis der Spezialliteratur vorangestellt ist. Die Reichhaltigkeit des hier Gebotenen zusammen mit dem ebenfalls neu hinzugekommenen, ausführlichen Sachregister läßt den Kommentar nebenbei zu einem regelrechten Lexikon der Acta-Forschung werden. – Zahlreiche formale Verbesserungen finden sich ferner vor allem in der Einleitung. So haben § 2 (Geschichte der Forschung) durch Aufgliederung in einzelne Epochen, § 3 (Text) durch Differenzierung der Besonderheiten des westlichen Textes, § 4 (Chronologie) durch Straffung auf fast die Hälfte des alten Umfangs, § 5/3 (Stil) durch Aussparung der lukianischen Kompositionstechnik (jetzt in § 7/3) und Konzentration auf reine Stilfragen noch erheblich an Lesbarkeit gewonnen. Völlig neu sind § 6 (Quellen), § 7 (Lukas als Theologe, Historiker und Schriftsteller) und § 8 (Lukas und Paulus), die vor allem den in dem alten § 6 allzu komprimiert dargebotenen Stoff (Das Werk, sein Vf. und seine Zeit) explizieren.

In sachlicher Hinsicht bezeugt eine Fülle von Ergänzungen und Modifikationen die fortgesetzte Weiterarbeit H.s an den Problemen der Apg. Unter den Ergänzungen sind vor allem bemerkenswert eine gründliche Destruktion der These von der Ein-

heit und der antimarcionitischen Tendenz der sog. „antimarc.“ Prologe (8 Anm. 3) sowie die Überprüfung zahlreicher Konstruktionen angeblicher Beziehungen zwischen Acta- und Qumran-Stoffen, die durchweg und überzeugend zugunsten klarer Distanzierung ausfällt.

An welchen Punkten die Modifikationen ansetzen, läßt bereits eine Aufzählung derjenigen auf die jeweiligen Einzelexegesen folgenden Gesamtbesprechungen erkennen, die eine Umarbeitung erfahren haben. Es handelt sich um die Darstellungen zu 1, 1–8; 1, 15–26; 2, 1–13; 4, 32–37; 5, 1–11; zu allen Abschnitten zwischen 5, 17 und 8, 25; ferner zu 16, 11–40; 17, 16–34; 18, 24–19, 7; 27, 1–44 (davon sind einige Fälle abzuziehen, in denen die Umarbeitung lediglich dem Anschluß an den neuesten Diskussionsstand bzw. noch größerer Durchsichtigkeit der Gedankenführung dient). Auch wer – wie der Rez.¹ – der Meinung ist, daß auch noch andere Abschnitte der Apg unter aktuellen Fragestellungen weiterer Diskussion bedürfen (wobei man besonders an die für die Frage nach der luk. Amts- und [der von H. freilich geleugneten: 83 f.] Sukzessionsvorstellung² relevanten Texte denken kann), wird feststellen, daß gerade mit den von der Neubearbeitung erfaßten Partien viele neuralgische Probleme gegenwärtiger Acta-Forschung verbunden sind. – Von ihnen seien folgende zur Diskussion herausgegriffen:

1. In der Frage des Textes wird für diejenigen Eigenarten von D, die H. auf die Bilingualität des Kodex zurückführt (vgl. ZKG 68, 364), ein Problem akut, das in dieser Lösung von vornherein angelegt war: H. scheint nun – trotz der Rede von dem „Schreiber der bilinguen Handschrift“ (51) – entschiedener als früher mit der Möglichkeit „zweier aufeinanderfolgender“ Schreiber (53) zu rechnen. Dann aber verlangt seine Sicht notwendig die durchgehende Priorität von d gegenüber D, und es ist noch schwieriger als unter Voraussetzung der Identität der Schreiber einzusehen, wieso H. noch immer (wie in der 1. Aufl., 49 Anm. 4) gelegentlich mit umgekehrten Prioritätsverhältnissen zu rechnen vermag (vgl. E. Haenchen, Das „Wir“ in der Apg. und das Itinerar, ZThK 58, 1961, 361 Anm. 1).

2. In der Quellenfrage bemüht sich H. um eine Nuancierung der Vorstellung von einem Itinerar der Paulusreisen: Es gebe nicht bloß die Wahl „zwischen einer schwachen Itinerar-Hypothese und der ‚historischen Fähigkeit‘ des Lukas“ (Nachträge S. 15*), „zwischen einem Reisetagebuch und der antiochenischen Chronik“ (77). Vielmehr sei hier wie in andern Teilen der Apg mit vielfältigem Erinnerungsmaterial zu rechnen, das Lukas durch eigene Lokaltermine, briefliche Mitteilungen der Gemeinden oder durch Berichte von Gewährsmännern kennen gelernt haben könne (77 f.). Es ist zuzugeben, daß diese neue Sicht durch die Disparität des Traditionsmaterials begünstigt wird und speziell die Behauptung einer ursprünglichen Verwurzelung des Seefahrtsberichts c. 27 f. in der historischen Umgebung des Paulus auf diese Weise der Belastung durch die Itinerarhypothese endgültig entnommen ist. Aber daß jene tendenzfreien Partien der Apg, deren vollständiger Mangel an Erbaulichkeit sie als Produkte pragmatischer Missionsbedürfnisse aufzufassen nötigte, auf solchen Wegen in das Werk des Lukas gefunden haben könnten, will selbst dann nicht ohne weiteres einleuchten, wenn man mit H. die Vorbereitung der Apg – m. E. allzu früh³ – „um 75“ ansetzt (77; leider fehlt ein Pendant zum alten § 6/9 [Entstehungszeit und -ort]). Rein technische Reisedaten haben sich in christlicher Erinnerung schwerlich auch nur so lange erhalten können, wie denn H. selbst durchaus weiterhin von einem „Itinerar“ zu reden vermag (vgl. Register s. v. „Reisetagebuch“).

In seinem oben erwähnten Aufsatz kommt H. zu dem Ergebnis: „Auch anscheinend wörtlich übernommene Stücke aus einem Itinerar sind in Wirklichkeit vom Verfasser der Apg überarbeitet und durchgeformt“ (366). Aber wo ist z. B. solche Überarbeitung in 20, 13 f. festzustellen? H. selbst urteilt zu V. 13: „Das wird so ähnlich (!)

¹ Vgl. die bei G. Klein, Die zwölf Apostel (FRLANT NF 59), 1961, 144 ff., 162 ff., untersuchten Texte der Apg.

² Zum Sukzessionsgedanken in der Apg vgl. jetzt auch G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des Zweiten Korintherbriefes (SAH), 1961, 28 Anm. 112.

³ Vgl. „Die zwölf Apostel“, 191 Anm. 895.

in der Vorlage gestanden haben“ (a.a.O. 358). Darf man das Interesse des Lukas an diesem belanglosen Detail aus seinem Bemühen ableiten, sich als vollkommen orientiert zu zeigen (vgl. 356), so ist dies doch nicht als Motiv des Vf. der Vorlage denkbar, deren Umfang und formgeschichtliche Struktur gerade wegen der theologischen Unerheblichkeit ihres Inhalts noch als ein offenes Problem gelten müssen.

Was speziell den Seefahrtsbericht angeht, so führt H. als neues Argument für seine These an, daß die Vorlage, da die Erwähnung der Soldaten 27, 32 aus ihr nicht fortzudenken sei, von Anfang an als Bericht eines Gefangenentransports konzipiert gewesen sein müsse (636). Wer in diesem c. ein literarisches Schema verwertet sieht,⁴ wird dagegen einwenden, daß derjenige, der die in V. 31 überlieferte Warnung des Paulus nachträglich in den Bericht einfügte, auch davon erzählen mußte, wie sie sich praktisch auswirkte. Damit fiel natürlich auch V. 30; gerade weil eine Flucht der Besatzung „heller Wahnsinn“ gewesen wäre (635), ist ein entsprechender Verdacht selbst bei „Landratten“ kaum denkbar. Aber selbst wenn V. 32 für die Erzählung konstitutiv sein und es sich bei der Vorlage um einen individuellen Bericht handeln sollte, wäre damit noch nicht die Herkunft von einem Paulusbegleiter erwiesen. Daß Paulus darin so wenig hervortrat, bleibt selbst dann für eine derartige Annahme ein schweres Hindernis, wenn man anerkennt, daß Paulus als Gefangener wenig Gelegenheit zu besonderer Aktivität haben mochte.

3. Im Bereich der historischen Probleme hat H. seine Darstellung des Stephanuskreises insofern präzisiert, als er – in diesem Punkte unserer ZKG 68, 368 vorgebrachten Kritik zustimmend – auf die Stephanusrede für die Rekonstruktion verzichtet und nunmehr die Eigenart der „Hellenisten“ vorwiegend in ihrer Gesetzesfreiheit erblickt (221). Wird damit das Problem des Kultus völlig zu Recht aus der Frage nach den für jüdische Maßstäbe ausschlaggebenden Elementen der „hellenistischen“ Ketzerei ausgeklammert, so bleibt doch der Zweifel, ob H.s Ablehnung der ZKG 68, 368 erwogenen These von der gesetzesfreien Heidenmission der „Hellenisten“ in Jerusalem genügend begründet ist. Wenn H. dagegen anführt, unter solchen Umständen müßten die christlichen „Hebräer“ das Vorgehen ihrer „hellenistischen“ Glaubensbrüder abgelehnt haben, und dann sei schwer zu begreifen, daß sie später Paulus und Barnabas in dieser Frage doch entgegengekommen seien, so ist m. E. nicht berücksichtigt, daß die Beschlüsse des „Apostelkonzils“ nicht einfach allseitige Selbstverständlichkeiten kodifizierten, sondern aus hartem Ringen hervorgingen, wie H. kurz zuvor (219) gerade im Blick auf die Frage der Heidenmission m. R. selbst unterstreicht.

4. Die Bedeutung der von H. so entscheidend geförderten Kompositionsprobleme für die Frage nach der luk. Theologie läßt sich an der Neubearbeitung der Simon Magus-Perikope exemplifizieren. Im Unterschied zur ersten Bearbeitung (und zu der Darstellung in H.s Aufsatz: Gab es eine vorchristliche Gnosis?, ZThK 49, 1952, 347), welche mit einer Frühform der Tradition rechnete, in der Simon als Gegenspieler der christlichen Mission fungierte, und welche die Änderungen an diesem Bild auf Lukas zurückführte, gilt nun die Bekehrung Simons als Bestandteil der vorluk. Überlieferung (258). Ist damit die Schwierigkeit ausgeräumt, daß im Rahmen des früheren Verständnisses kein eigentlich einleuchtendes Motiv für die Einbringung der Bekehrung in den Erzählungszusammenhang durch Lukas auszumachen war, so entsteht doch jetzt die neue Frage, wieso man in der vorluk. Phase der Traditionsgeschichte von einer „Bekehrung“ zu berichten vermochte, die durch den anschließenden Versuch der Simonie aufs schroffste desavouiert wurde. Die Rückverlagerung der „Bekehrung“ scheint sich also zu verbieten, womit die Aufgabe gestellt wäre, für die luk. Herkunft dieses Zuges nach einer neuen Begründung zu suchen. Eine mögliche Lösung kann hier in Anknüpfung an ZKG 68, 370 nur angedeutet werden: In der Apg scheint der zeitgenössische Synkretismus ein wesentliches theologisches Problem, Simon einer seiner

⁴ So auch H. Conzelmann, Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas, ThLZ 85, 1960, 249; E. Grässer, Die Apg in der Forschung der Gegenwart, ThR NF 26, 1960, 104.

Repräsentanten, dessen „Bekehrung“ ein Element lukanischer Phänomenologie des christliche Gehalte usurpierenden Heidentums darzustellen.⁵

Die neueste Aufl. bietet über die im Vorstehenden skizzierten Veränderungen hinaus zunächst wertvolle „Ergänzungen zu den Literaturangaben“ (657–666), die sich keineswegs auf die seit 1959 erschienene Lit. beschränken; ferner als „Erweiterung der Einleitung“ eine „Ergänzung zu § 3“ (667–670), in welcher der neu edierte P 75 als Gegeninstanz der „Western non-interpolations“ im Lk-Ev und als Zeugnis für das hohe Alter der „neutralen“ Textform gewürdigt wird; endlich als „Fortsetzung der Einleitung“ einen neuen § 9: „Die Arbeit geht weiter“ (670–689).

Ein I. Teil (671–675) erhärtet hier in kritischer Auseinandersetzung mit neuester Lit. zum Verfasser- und Quellenproblem (J. Dupont, A. J. Mattill jr., W. Eltester) aufs neue die Unmöglichkeit der traditionellen Auffassung der Verfasserschaft.

In einem II. Teil (675–682) werden jüngst erschienene Arbeiten zum Paulusbild der Apg (C. K. Barrett, G. Klein) referiert.⁶ In Diskussion mit ihnen macht H. gegen die These vom antignostischen Motiv als einem Element des lukanischen Paulusbildes geltend: 1. Die Behandlung der Simon Magus-Perikope durch Lukas zeige kein antignostisches Interesse. Gewiß nicht, – nur ist aber der Simonianismus zur Zeit des Lukas ja auch keineswegs die Spielart von Gnosis, dergegenüber die von Lukas repräsentierte Kirche ihren Anspruch auf Orthodoxie durchzusetzen hat! Daß anderseits in der für das lukanische Paulusbild höchst bedeutsamen (in „Die zwölf Apostel“ ausführlich analysierten) Rede an die ephesinischen Presbyter antignostische Tendenzen greifbar sind, gesteht auch H. zu. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß im Sinne des Lukas die von ihm beschriebene Urzeit der Kirche die Zeit der Spaltungslosigkeit ist (vgl. Apg 20, 29 f.), so daß er gar keine Gelegenheit hatte, in erzählender Form das Problem christlicher Gnosis expressis verbis abzuhandeln. – 2. Die Gnosis habe am Ende des ersten Jahrhunderts „noch keineswegs eine solche Stärke erlangt, daß . . . ihr gegenüber eine neue (?) Kirchengeschichtsschreibung“ erforderlich gewesen sei (678). H. illustriert das mit P 75 (s. o.), der die Existenz von orthodoxen Evangelien für Ägypten um 200 bezeuge. Das mag zwar das von W. Bauer entworfene Bild in Richtung auf eine differenziertere Sicht der kirchlichen Verhältnisse jener Zeit und Gegend verschieben, ändert aber doch nichts an der z. B. von weiten Teilen der neutestamentlichen Briefliteratur bezeugten Tatsache, daß die Kirche seit früher Zeit die heftigsten Auseinandersetzungen mit gnostischem Christentum zu führen hatte, wobei die Notwendigkeit, Paulus gegen gnostische Usurpationsversuche als orthodox zu reklamieren, wahrscheinlich schon 2 Thess 2, 2, mit Sicherheit jedenfalls 2 Petr 3, 16 bemerkbar ist.

Speziell gegen „Die zwölf Apostel“ führt H. weiter an: 3. Dem lukanischen Kirchenbegriff fehlten „die entscheidenden Merkmale des Frühkatholizismus“: Monarchischer Episkopat, Sakramentalismus, apostolische Sukzession. Aber verlangt unsere Erklärung des lukanischen Paulusbildes denn den Nachweis eines komplett entfalteten frühkatholischen Systems? Was insbesondere die von H. bestrittene (aber z. B. auch von E. Käsemann [ZThK 49, 1952, 152], G. Bornkamm [o. Anm. 2] und E. Dinkler [RGG³ VI, 773] festgestellte) *successio apostolica* in der Apg betrifft, so entnimmt H.s Auskunft zu 14, 23, „vermutlich“ sei gemeint, daß Barnabas und Paulus für die von ihnen gewählten Ältesten den Geist erbitten, dem Text weit mehr, als dieser hergibt; vor allem aber hat H. einst (1. Aufl., 531) zu 20, 28 mit Recht selbst bemerkt, daß für Lukas die Einsetzung der Amtsträger durch Menschen diejenige durch den Geist nicht ausschließe, was gewiß für die gesamte frühkatholische Sukzessions-

⁵ Eine ausführliche Behandlung dieses Problemkomplexes bereitet der Rez. vor.

⁶ Gelegentlich begegnet ein Mißverständnis: So haben wir in ZThK 57, 1960, 275 ff. nicht darzulegen versucht, daß Petrus im Kreis der „Säulen“ zunächst die maßgebende, sondern: daß er dort zugleich eine zweitrangige Position einnahm (vgl. a. a. O. 290, jetzt auch: G. Klein, Die Verleugnung des Petrus, ZThK 58, 1961, 316 ff.). Ferner wurde 1 Kor 15, 5–7 in „Die zwölf Apostel“ von uns keineswegs als Zeugnis für die zahlenmäßige Offenheit des Apostelkreises verwertet, wie H.s Kritik (680) den Anschein erwecken muß, – im Gegenteil!

lehre gilt. (Auf unsere weiteren in ausführlichen Einzelexegesen erarbeiteten Argumente zugunsten der *successio apostolica* im lukanischen Entwurf geht H. in seiner Kritik nicht ein).

4. Schon vor und neben Lukas sei die Vorstellung der „zwölf Apostel“ belegt. Soweit zur Begründung dieser Behauptung auf die einschlägigen Stellen des Mk- und MtEv verwiesen wird, wendet sich H.s Kritik an die falsche Adresse: Die Insuffizienz dieser Stellen (oder einzelner von ihnen) haben je in ihrer Weise schon M. Ashcraft, H. v. Campenhausen, H. Mosbech, J. K. S. Reid, W. Schmithals und E. Schweizer aufgedeckt (vgl. das Referat in „Die zwölf Apostel“, 60 ff.).⁷ Übrig bleibt in H.s Kritik dann Apk 21, 14. Unsere Ablehnung dieses Satzes als eines tragfähigen Zeugnisses der Zwölfapostel-Idee stützte sich auf zwei Beobachtungen: a) Wenn im vorderen und hinteren Kontext nach verbreiteter und stringenter Auffassung der Forschung die Zwölfzahl nicht in ihrem Maßwert genommen ist, kann sie auch schwerlich in diesem einen Satz unvermittelt und vorübergehend buchstäblichen Sinn haben. Das heißt keineswegs (wie H. unserer Erklärung unterstellt), daß die Zwölfzahl in diesem Zusammenhang ohne inhaltliche Füllung sei. Die Forschung hat auf die verschiedensten theologischen Motive hingewiesen, die vom Vf. der Apk mittels der Zwölfzahl symbolisiert sein können (vgl. „Die zwölf Apostel“, 77). Eine Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, ist für unser Problem nicht erforderlich. Nur darauf kommt es an, daß man den Unterschied zwischen theologischer und arithmetischer Füllung der Zwölfzahl beachtet und die übliche Inkonzernanz vermeidet, im Kontext von Apk 21, 14 den arithmetischen Zahlwert preiszugeben, um ihn einzig an dieser Stelle umso entschiedener zu behaupten. Damit ist gewiß noch nicht bewiesen, daß die Apk die Zwölfapostelidee nicht kennt, wohl jedoch der Beweiswert für die Gegenthese bestritten. b) Darüberhinaus gibt es aber sogar einen direkten Anhalt dafür, daß die Beschränkung des Apostolats auf zwölf Träger dieses Titels der Apk fremd ist: Da in Apk 2, 2 die Abweisung falscher Apostel in der Gegenwart als ein bemerkenswertes Verdienst herausgestellt wird, kann dem Vf. der Apk der Apostolat nicht eine längst vergangene Größe mit präzisem und allseits anerkanntem *numerus clausus* sein. – Wie H. unter Vernachlässigung dieser unserer doppelten Argumentation uns vorwerfen kann, wir arbeiteten an dieser Stelle mit einfachen Behauptungen (679), ist nicht leicht zu verstehen. Andererseits kann sein sich auf Lk 22, 30 und Mt 19, 28 berufender Einwand, „daß Lukas die Zwölf mit den 12 Stämmen verbunden

⁷ Die Feststellung H.s, daß der Bericht von der Berufung der Zwölf im MkEv marcinische Komposition sei und die Zwölf zu „Begleitern und Augenzeugen des Lebens Jesu“ und zu Trägern der „rechten Lehre“ erkläre (brieflich), kann schwerlich den Schluß tragen, daß damit den Zwölf die gleiche Funktion wie bei Lukas zugelegt sei (ebd.). Denn 1. zeigt schon die Änderung des marcinischen Berufungsberichts durch Lukas ein modifiziertes, nämlich die Verbindung mit dem Leben Jesu nach rückwärts verlängerndes, Verständnis von Zeugenschaft an (vgl. „Die zwölf Apostel“, 203 f.), 2. müßte im Rahmen der Theologie des Markus ein sachlicher Zusammenhang zwischen einer für die *historia* Jesu gutstehenden Augenzeugenschaft der Zwölf und der rechten Lehre erst noch erwiesen werden (was m. E. nicht möglich sein dürfte), 3. werden die Zwölf im Berufungsbericht des Markus eben nicht „Apostel“ genannt, sondern einzig in 6, 30, wo ein unprägnanter Gebrauch der Vokabel nach verbreiteter Meinung der kritischen Forschung zumindest sehr nahe liegt. Aber selbst wenn hier der prägnante Apostelbegriff gegeben sein sollte, so spräche doch nichts für eine exklusive, auf die Zwölf beschränkte Apostelvorstellung bei Markus. Kann man also im Blick auf das MkEv einen die Zwölf einschließenden Apostelbegriff vor Lukas vielleicht nicht mit letzter Sicherheit leugnen, so läßt sich doch keinesfalls der jeden anderen Träger als die Zwölf ausschließende Apostelbegriff vom MkEv her als vorlukanisch erweisen. – Als noch ungeeigneter für ein entsprechendes Verfahren aber muß das MtEv gelten. Empfang gegen 10, 2 einst selbst A. Schlatter schon Mißtrauen, so läßt sich aus 19, 28 für das Problem gar nichts entnehmen. An H.s Satz, der Evangelist lasse hier „seinen“ 12 Aposteln im Gottesreich die höchsten Ehrenplätze zukommen“ (brieflich), ist alles richtig, – abgesehen von dem Apostelbegriff!

bereits in Q vorgefunden hat“, für die Apk natürlich schwerlich etwas beweisen, – abgesehen davon, daß die Prioritätsverhältnisse zwischen Mt 19, 28 und Lk 22, 28–30 in einer Weise schwanken, daß man – was wir an anderer Stelle ausführen zu können hoffen – zu dem Schluß gedrängt wird, Lukas habe die Tradition in einer Fassung vorgefunden, die keine Anspielung auf die „Zwölf“ enthielt.

In einem III. Teil (682–689) wendet sich H. der Arbeit an der lukanischen Geschichtstheologie zu, wie sie sich in U. Wilckens' Buch „Die Missionsreden der Apg“ darstellt. Als besonders bedeutsam werden mit Recht die abschließenden Ausführungen über die theologische Wertung des lukanischen Entwurfs eingehend behandelt. Gegen die von Wilckens behauptete Prävalenz der lukanischen Theologie macht H. geltend: a) Auch Paulus ist Theologe der Heilsgeschichte; b) Die paulinische Wertung der historia Jesu folgt aus jener heilsgeschichtlichen Theologie; c) Die lukanische Verbindung der historia Jesu mit der Geschichte der Kirche ist kein Index positiver Wertung der Geschichte, sondern ergibt sich aus dem Spätansatz der Eschatologie. Kann man freilich fragen, ob Wilckens den strukturellen Unterschied zwischen Paulus und Lukas nicht doch schärfer als H. erfaßt hat, so ist auf jeden Fall H.s Widerstand gegen „die Sehnsucht nach einer massiven Theologie“ der Geschichte (689) von größtem theologischen Gewicht.⁸

Da sich der Rez. in seinen Bemerkungen zu den Ergänzungen der 4. Aufl. überwiegend auf eine so unvollständige wie vorläufige Replik zu Diskussionsfragen eingelassen hat, welche infolge der Differenziertheit der exegetischen Einzelheiten und der immer in die Auslegung hineinspielenden unterschiedlichen Gesamtschau der urchristlichen Geschichte noch weiterer sorgfältiger Überlegungen bedürfen, könnte leicht ein etwas einseitiges Bild vom Charakter des ganzen Werkes entstehen. Es sei deshalb, um die Perspektiven zurechtzurücken, zum Abschluß noch einmal ausdrücklich auf die überragende wissenschaftliche Leistungen hingewiesen, die mit diesem Kommentar für die Acta-Forschung völlig neue Daten gesetzt hat. Jegliche weitere Arbeit an der Apg, welche nicht die methodische Reflexion auf die Theologie des Lukas als hermeneutische Vorgabe in den Untersuchungsgang einbringt, dürfte nach H.s Werk im Ansatz antiquiert sein. Über diese grundsätzliche Bedeutung des Kommentars hinaus ist aber weiterhin der Fortschritt von der 1./2. zur 3./4. Aufl. des Kommentars ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, in welchem Ausmaß H. seine eigene Arbeit in der kritischen Frage hält und damit auch dem Leser zum Fragen verhilft. Umso notwendiger bleibt für jede künftige Beschäftigung mit Acta-Problemen der Rekurs auf beide Fassungen des Werks. Der zwischen ihnen sichtbar werdende Weg H.s ist schon als solcher viel zu wichtig, als daß die aus ihm zu gewinnenden methodischen Belehrungen beiseitegelassen werden dürften.

Bonn

G. Klein

Martin Elze: *Tatian und seine Theologie* (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 9). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1960. 137 S., kart. DM 14.80.

This is an illuminating monograph which, after a slow start, develops an interesting exegesis of a very difficult document. For Tatian's *Ad Graecos* is an obscure work. The text is so unsatisfactory that an editor must frequently resort to conjecture. The argument is idiosyncratic, the temper aggressive and quarrelsome; and there are assertions which are *prima facie* so unreasonable that the reader's benevolence is severely strained. Elze does much to bring both patience and sympathetic

⁸ Zur Kritik des in der von Wilckens exegetisch mitverantworteten neuen theologischen Bewegung leitenden geschichtstheologischen Ansatzes vgl. jetzt auch H. G. Geyer, *Geschichte als theologisches Problem*, *EvTh* 22, 1962, 92–104; G. Klein, *Offenbarung als Geschichte? Marginalien zu einem theologischen Programm*, *MPTh* 51, 1962, 65–88; L. Steiger, *Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft*, *ZThK* 59, 1962, 88–113.

understanding. He argues that when Tatian affirms divine truth to be one, he is declaring a fundamental principle which is carried through consistently in every part of his thought. Hence his strict monotheism and subordination of the Logos; hence also his attacks on differences of opinion among philosophers and diversities of dialect among speakers of Greek. Elze daringly proposes to discern the same monistic principle in the composition of the Diatessaron and the peculiar exegesis of I Cor. 7, 5 (cited by Clem. Alex.).

Tatian's argument (unlike Justin's) cannot admit the existence of diversity of opinion among Christians, and it is hard to see how he can have become a formal heretic as Irenaeus alleges. Elze directly challenges Irenaeus's credibility on the charge that Tatian was tainted with Valentinianism, and applies liberal whitewash to the other accusations – that he denied the salvability of Adam and that he rejected marriage. That Tatian regarded marriage as incompatible with the Christian profession is of course certain; and it is more than probable that this was the issue, rather than a specific doctrinal aberration, which brought him to break with the Church. Nevertheless, Irenaeus's assertion that Tatian had some connection with Valentinianism receives crucial support from Clement of Alexandria, in this respect evidently independent, and for this reason one is bound to approach this part of Elze's thesis with scepticism and misgiving. For the rest the book marks a step forward and deserves a good reception.

Oxford

H. Chadwick

Ernest Honigmann: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien, préparés pour l'impression par Paul Devos* (= *Subsidia Hagiographica* 35). Bruxelles (Société des Bollandistes) 1961. IX, 230 S., kart.

Da der Tod Ernest Honigmann daran gehindert hat, seinen großen Plan der Erneuerung des „*Oriens christianus*“ von Le Quien auszuführen, muß man dem Herausgeber dankbar sein, daß er dem wissenschaftlichen Publikum wenigstens noch zugänglich macht, was an Vorarbeiten mehr oder weniger druckreif sich im Nachlaß des Gelehrten fand. (Auch die „*Patristic-Studies*“, ST 173, 1953, waren Vorarbeiten auf jenes Ziel hin).

Die wichtigste der drei Arbeiten ist ohne Zweifel die erste: „*Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du Syntagma des XIV titres*“, S. 1–83. In meiner Untersuchung der Zitate, die der Diakon und spätere Papst Pelagius (I) in seinem gegen die Verdammung der Drei Kapitel gerichteten Buch „*In defensione trium capitularum*“ (ed. Devreesse, ST 57) benutzt hat (Vig. Christ. X, 1956, S. 160–193), konnte ich mit einem Text gar nichts anfangen. Es ist nach meiner Zählung „Nr. 11, p. 9, 28–10, 33“ (der Ausgabe von Devreesse) „*causa Bagadii et Agapii* auf der Synode der 37 Bischöfe in Konstantinopel. Nicht bei Facundus, sonst unbekannt“ (Vig. Christ. 1956, S. 163). Nun ist das Zitat in dieser Form tatsächlich sonst unbekannt, trotzdem hätte ich unbedingt V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople I* (Kadiköy 1931) und V. Laurent, *Corpus Notitiarum episcopopatuum I: Les listes conciliaires I* (Le patriarcat byzantin, série II) (Kadiköy 1936) heranziehen müssen, die auf die Beziehung des Zitats zu einem Zitat im Syntagma der XIV Titel hinweisen. Da Honigmann glücklicherweise meinen Aufsatz nicht erwähnt, ist mir der verdiente Tadel in Honigmannscher Schärfe erspart geblieben. Für das bei mir Fehlende findet man bei Honigmann jetzt reichhaltigsten Ersatz.

Jenes andere Zitat ist nur in einer Rezension des Syntagma überliefert, der „*trullana*“, vertreten durch die codd. Patm. 172 und 173, deren Varianten die Ausgabe von Benešewič im Apparat aufführt (Honigmann S. 8. 11). Beide Fragmente gehören in das Protokoll der zweiten Sitzung (29. September 394, S. 21) der Synode. Die Fragmente ergänzen sich gegenseitig, überschneiden sich zweimal, sind aber in sich noch unvollständig (vgl. S. 7. 11. 45). Honigmann druckt sie ab mitsamt dem, was Pelagius vor und nach seinem Zitat über die Umstände der Synode zu sagen

weiß (S. 11–16); übrigens zeigen die überschießenden Mitteilungen des Pelagius (ein kurzer Hinweis findet sich auch in einer Note des Syntagmas, S. 17), daß ihm mehr als das jetzt von ihm überlieferte Zitat vorgelegen hat.

Im Hauptteil des 1. Kapitels seiner Untersuchung liefert H. einen Kommentar zu diesen Texten (S. 17–48). Ich notiere, was mir daraus besonders wichtig scheint. So hat schon das Vorhandensein eines Protokolls von 394 seine Konsequenz: „Les extraits qu'on vient de lire montrent qu'en 394 on a dressé avec soin le procès-verbal des séances d'un concil qui était de bien moindre importance que les conciles oecuméniques. Il nous semble d'autant plus risqué d'affirmer qu'il n'aurait jamais existé des actes du concile de 381“ (S. 17) – gegen Schwartz (Anm. 51).

Die Fragmente handeln vom Streit zweier Bischöfe um den Sitz Bostra in Arabien, d. h. um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des einen und der Wahl des andern. H. klärt endlich die Namensform des Abgesetzten: sie lautet „Badagios“ und nicht Bagadius (dahin korrigiert Devreesse in der Pelagius-Ausgabe die richtige Form, die die Handschrift bietet) oder Gabadius. Der Name, sonst unbekannt, läßt sich für die Umgebung von Bostra einmal inschriftlich nachweisen (S. 19, aus Wuthnow, Die semitischen Menschnamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients, Leipzig 1930, S. 31).

Die Synode war in Abwesenheit des Kaisers Theodosius I. vom Praefectus praetorii Rufin anlässlich der Einweihung der Apostelkirche in Rufinians und seiner eigenen Taufe einberufen worden. Wegen des gefürchteten Charakters des allmächtigen Präfecten, dessen Einladung abzusagen niemand wagte, ist es nicht notwendig, in der Zusammensetzung des Konzils die allgemeine Befriedigung der kirchlichen Lage abgebildet zu sehen (S. 22 ff.). Viel bemerkenswerter ist „– peut-être pour la dernière fois – l'étonnante indépendance des métropolitains orientaux vis-à-vis de l'archevêque d'Antioche.“ „Flavian von Antiochien spielt eine ziemlich bescheidene Rolle“ auf der Synode (S. 24). Der Versammlungsplatz der Synode war das Baptisterium der Hagia Sophia, das demnach recht groß gewesen sein muß (außer den Bischöfen nahm noch „der ganze Klerus“ – der H. Sophia? – teil); es ist die einzige Synode, von der man weiß, daß sie in einem Baptisterium stattfand (S. 26).

Honigmanns Kommentar zur Anwesenheitsliste ist außerordentlich ergiebig (S. 26–44). Die Liste ist im griechischen Fragment erhalten (also durch das Syntagma überliefert), aber nicht vollständig, sondern nur soweit, daß man unter den Teilnehmern auch Theodor von Mopsuestia wahrnimmt; nach seinem Namen sind noch drei weitere genannt, damit niemand behaupten konnte, der inkriminierte Name sei ein „nestorianischer“ Zusatz (so die Erklärung Honigmanns S. 42. 44), aber wohl auch, damit er nicht so kläglich als letzter der aufgeführten Bischöfe erschien. Daß der Text in dieser Form im Syntagma steht, ist deutlicher Hinweis darauf, daß er im Drei-Kapitel-Streit ans Tageslicht gezogen wurde. Pelagius erwähnt die Teilnahme Theodors an jener Synode in seiner auf das Zitat folgenden Bemerkung: der Präfect habe ihn eingeladen, obwohl er der Bischof einer ganz unbedeutenden Stadt gewesen sei.

Nektarius von Konstantinopel war natürlich Vorsitzender der Synode. Aber die Person mit der größten und von niemand angefochtenen Autorität war Theophilus von Alexandrien (das geht aus dem Pelagius-Zitat hervor) (S. 27).

Die längste Notiz ist Helladius von Cäsarea in Cappadocien gewidmet (S. 28–35), denn hierbei werden die Probleme der zweiten cappadocischen Teilung besprochen und damit zusammenhängend die vielleicht notwendige Überschreibung der ep. I des Gregor von Nyssa (an Flavian) an Gregor von Nazianz. Alle äußeren Kriterien dafür oder dagegen werden von Honigmann abgewogen. „Il nous semble donc souhaitable qu'un connaisseur du style et de la langue des deux Cappadociens examine de nouveau la lettre pour décider à quel Grégoire elle appartient“ (S. 34).

Ad vocem Ammon von Adrianopel stellt Honigmann nützlichweise alle Fundorte von Zitaten dieses Bischofs zusammen (S. 38 Anm. 148).

Der Teilnehmer Lucius von Hierapolis läßt die Frage entstehen, um welchen Ort dieses Namens es sich handle – um H. in Phrygien oder um H. in Euphratesia. „Il est difficile de trancher“. Ferner gibt es in Phrygien zwei Hierapoleis, eins in Ph.

Pacatiana, eins in Ph. Salutaris. Schon Tillemont hat sie durcheinandergeworfen; „depuis 1740, on n'a rien fait pour rétablir l'ordre en explicant à laquelle des deux villes phrygiennes les différents évêques doivent être attribués“ (S. 39). „Comme nous ne pouvons pas discuter ici tout au long cette question, signalons seulement qu'il est hors de doute que tous les évêques d'une 'Hiérapolis en Phrygie' appartiennent à la ville de la Pacatienne, à l'exception des trois personnalités appelés Abercius et de Michel, mentionné en 787; ces quatre évêques sont les seuls de la ville de Phrygie Salulaire qu'on connaisse“ (S. 40).

Der Wert der *causa Badagii* und *Agapii* für die Verteidiger der Drei Kapitel beruhte nicht nur darauf, daß die Bedeutung Theodors aus seiner Einladung zu dieser Synode erhellt, sondern auch und vor allem darauf, daß hier unter anderm darüber verhandelt wurde, ob bereits Verstorbene – in diesem Fall: wegen unkanonischer Handlungen (den *Badagii* hatten nur zwei Bischöfe, wahrscheinlich die im Protokoll genannten *Palladius* und *Kyrrill* abgesetzt) – noch „abgesetzt“ oder verurteilt werden konnten, und daß es ausgerechnet ein Alexandriner war, der das energisch verneint. (Den *Palladius* hatte man tatsächlich nach seinem Tode „abgesetzt“, *Theophil* erklärt das für richtig). „C'est pour soutenir sa propre thèse analogue que *Pélage* cite les sentences de *Théophile*“ (S. 45). Die Synode formuliert schließlich einen allgemeinen Satz über die rechtmäßige Absetzung eines Bischofs, die nicht nur drei oder gar zwei Bischöfe vornehmen dürfen, sondern eine möglichst große Versammlung der Bischöfe seiner Provinz. Es wird auf die apostolischen Kanones verwiesen, die an dieser Stelle zum erstenmal erwähnt werden. Diese Bestimmung galt später als „Kanon“ der Synode von 394; seinetwegen geriet das Exzerpt in einige der Sammlungen.

Daß ein Kanon des 4. Jahrhunderts erst im 6. Jhdt. in einer Sammlung erscheint, ist so einzigartig, daß *Honigmann* im zweiten Teil der Untersuchung (S. 49–83) zunächst eine Übersicht über die Geschichte der Sammlungen gibt (nach *Schwartz*; der Appendix II S. 82 f. ergänzt die Angaben von *Schwartz* über das von *Severus* benutzte Kanonikon, s. S. 50 Anm. 5), um diese Tatsache ins rechte Licht zu setzen. Dann sucht er nach dem Verfasser des *Syntagmas* der XIV Titel. Das Ergebnis faßt er so zusammen (S. 63): „Nous croyons avoir rendu probable que la composition de cette collection doit être attribuée à deux auteurs: le patriarche *Eutychios* avait, pendant son exil à Amasée (565–577), amassé“ (man bemerke das Wortspiel, es ist natürlich Absicht) „les matériaux, du moins à partie; le 'moine et diacre *Jean*', qui cachait son identité sous le sobriquet de *vidēs υπακοής* et de 'disciple de S. Basile', semble être *Jean Nesteutès*, le futur successeur d'*Eutychios*, qui, sous la direction de ce dernier, aura rédigé et terminé l'ouvrage. Cette rédaction finale n'exigeait d'ailleurs pas une grande ingéniosité de celui qui l'entreprenait. Comme *Jean III*“ (*Scholastikos*) „le Jeûneur n'avait plus qu'à trouver quelques textes qui pouvaient lui fournir des 'canons' supplémentaires pour son recueil, à les arranger et à y renvoyer dans la première partie du *Syntagma*.“

Wer hat nun das Fragment der Akten von 394 in das *Syntagma* eingefügt? Die Provenienz des Textes kann der Kompilator nicht gut übersehen haben (S. 63). Von den beiden Verfassern, die nach *Honigmann* am *Syntagma* beteiligt sind, war *Eutychios* in seinem ersten Patriarchat 552–565 in den Drei-Kapitel-Streit verwickelt, man kann also Kenntnis des Textes bei ihm erwarten. Seine Ernennung zum Patriarchen verdankte er überhaupt der Tatsache, daß er gegen den ständig wiederholten Einwand der Verteidiger der Drei Kapitel, man könne nicht Bischöfe verdammen, die im Frieden der Kirche verstorben seien, eine wirksame Waffe im biblischen Bericht 2. Kön. 23, 16–20 fand, wo König *Josias* gebietet, man solle die Gebeine aus den Gräbern holen und verbrennen. Später aber wendete sich die Gunst *Justinians* gegen *Eutychios*, als er sich nicht auch zum *Aphthartodoketismus* bekehren wollte, und so plötzlich, wie er Bischof wurde, fand er sich abgesetzt. Wenn *Eutychios* in seine Sammlung nun ein Stück dieses Inhalts aufnahm, so war das vielleicht eine späte Rache am Kaiser und vielleicht auch ein Ausdruck des allgemeinen Mißfallens an der unkanonischen Art und Weise, in der *Justinian* Bischöfe ein- und absetzte (S. 64–68). An der Darstellung möchte ich S. 65 ein wenig korrigieren, wo man den Eindruck

haben kann (besonders Anm. 48), als hätten sämtliche Verteidiger der Drei Kapitel von vornherein die *causa Badagii et Agapii* und vor allem Theophils Autorität ausgemindert, um die nachträgliche Verdammung Verstorbener zu verhindern. In der Tat ist das erst durch Pelagius, d. h. nach dem Konzil von 553 geschehen (vgl. Vig. Christ. 1956, S. 189). Allerdings zeigt das Vorhandensein des griechischen Fragments in seiner charakteristisch auf den Streit bezogenen Fassung, daß Pelagius nicht das ganze Protokoll durchzusehen brauchte, sondern daß offenbar nach der 553 ausgesprochenen Verdammung ein Auszug aus dem Protokoll hergestellt worden war, aus dem sowohl Pelagius als die *rec. trullana* des Syntagma schöpften. Das Exzerpt ist größer gewesen als die Summe der Pelagius- und Syntagmafragmente; es enthielt mindestens noch jene Nachrichten, die Pelagius darüber hinaus mitteilt. Es wird Teil einer jener zahlreichen Dokumentensammlungen und Florilegien zum Streit sein, die man vielfach lateinisch noch nachweisen kann und griechisch postulieren muß.

Im Appendix I zur Untersuchung stellt Honigmann die Spuren des Kanonikons von Ephesus zusammen (74–82).

Die zweite Untersuchung des Bandes, „Une 'scala' géographique copte – arabe et l'emplacement de Romanopolis en Arménie“ (S. 87–123), gehört in das Spezialgebiet des Verfassers, die historische Geographie. 1935 hatte er in seinem Buch über die „Ostgrenze des byzantinischen Reiches“ den Ort westlich von Arsamosata in Armenien gesucht, jetzt findet er ihn östlich davon. Eine beigegebene Karte veranschaulicht die Lage. Die Untersuchung aller Angaben über den Ort (bis S. 98) ergibt, daß sie der neuen Lokalisation nicht widersprechen. Eine ausdrückliche Bestätigung findet Honigmann in einem 1944 veröffentlichten Bruchstück eines koptisch-arabischen Vokabulars („scala“) mit außerägyptischen Ortsnamen, in dem der arabische Name von Çapakçur, mit dem Romanopolis identifiziert wird, steht, freilich leicht verstümmelt. Die Scala verrät weiter die Benutzung einer Chronik des 10. Jhdts. Für die Einzelheiten verweise ich auf den Kommentar der Liste (S. 101–123).

Das dritte Stück ist vom Herausgeber aus Honigmanns Material zusammengestellt und verfaßt worden (s. S. VIII): „La valeur historique du 'Thronos Alexandrinus'“ (S. 127–207). Es klärt ein Stück Wissenschaftsgeschichte auf, bringt dabei eine Menge kirchengeschichtlicher Geographie, auch ein hübscher ökumenischer Schnörkel fällt ab (letzterer S. 195–206).

Die Hs. Brit. Mus. add. 5662 enthält eine Karte – Honigmann bildet sie ab –, die Ägypten darstellt (untere Hälfte der Karte) mit einer Wiederholung des Deltas in größerem Maßstab (linkes oberes Viertel). Die Karte trägt den Titel *Περιογραφὴ Αἰγύπτου* (Abdruck der fünf Zeilen des Titels S. 148). Die Orte sind in ihr griechisch und arabisch bezeichnet (in der Deltakarte nur arabisch). Der linke Rand der Karte wird eingenommen von einer Liste von Bischofssitzen, die überschrieben ist *Θρόνος Ἀλεξανδρίνος*. Die Liste wurde zuerst mitgeteilt von Pococke (1704–1765) in seiner orientalischen Reisebeschreibung, nach ihr druckt sie Honigmann ab (S. 128 f.), weil sie in dieser Form später immer benutzt worden ist. Das Problem ist, daß die Liste scheinbar unter dem „Thron“ von Alexandrien auch das doch kirchlich immer selbständige westliche Nordafrika subsumiert. Da man die Liste als alte Quelle genommen hat, hat das zu den verschiedensten Erklärungsversuchen dieser merkwürdigen Tatsache geführt (Referat S. 132–147). Nur H. A. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937, hat erkannt, daß der Verfasser ein Zeitgenosse Pocockes sein muß (Honigmann S. 142). Honigmann hat die Quellen für Liste und Karte entdeckt, sie gehören tatsächlich ins 17. und 18. Jhd. Ich zitiere sein Ergebnis in der Schlußformulierung, die ihm Devos gegeben hat (S. 207): „Sans être encore en position de dire, à coup sûr, qui est l'auteur du *Θρόνος Ἀλεξανδρίνος* et de la *Περιογραφὴ Αἰγύπτου* (ni même si leur auteur est un, comme il y en a toute apparence), voici ce qu'on peut affirmer de façon certaine et prouver à l'évidence: le *Θρόνος* n'a fait que démarquer la liste des évêchés d'Afrique orientale et d'Afrique occidentale, telle que la proposait dans deux chapitres successifs un opuscule paru en 1661, le *Geographiae episcopalis breviarium* du P. Philippe Labbe, S.J.; de son côté, la *Περιογραφὴ*, offerte en avril 1722 au patriarche Chrysanthé de Jerusalem,

a copié, de façon ou d'autre, une carte générale d'Égypte, exécutée peu de temps auparavant, au Caire, par le P. Claude Sicard, S.J., pionnier de l'égyptologie, connu d'ailleurs pour s'être intéressé aux anciens évêchés d'Égypte . . . Plus que des monuments de l'antiquité, le *Θεόνομος* et la *Περγαφή* sont des jalons de la connaissance moderne de l'ancien Orient chrétien."

Man sieht, auch diese hinterlassenen Stücke Honigmanns sind wahre Fundgruben. Sie auszuheben erleichtern zwei Indices der Personen- und geographischen Namen, mit denen der Herausgeber seine selbstlose Arbeit an diesem Bande beschließt.

Bonn/Rh.

L. Abramowski

Neue Homilien des Makarius-Symeon I. Aus Typus III hrsg. v. Erich Klostermann und Heinz Berthold (= Texte und Untersuchungen 72). Berlin (Akademie Vlg.) 1961. XXVIII, 178 S., geb. DM 34.50.

Die nach dem letzten Krieg in bis dahin unbekanntem Umfang einsetzende Erfassung von Handschriftenbeständen, die in jedem Fall nach möglicher Vollständigkeit strebt, sei es für einen bestimmten Schriftsteller, sei es im „Verfilmen“ einer ganzen Bibliothek, hat die paradoxe Folge, daß die Edition von Texten zu einem fast unlösbaren technischen Problem wird, sobald die Überlieferungsfragen komplizierter sind. Kostbares neues Material wird durch dieselben Ansprüche der Wissenschaft, die es ans Licht beförderten, gehindert, den Interessenten im Druck zugänglich zu werden. Dies ist die Situation, der sich auch die Herausgeber der Reden und sonstigen Werke des Makarius-Symeon gegenübersehen. In ihr ist es tatsächlich der beste Ausweg, zunächst Interims- oder Teilausgaben zu veranstalten (die im gegebenen Rahmen selbstverständlich kritischen Ansprüchen genügen müssen) – wie hier „angesichts der Wahrscheinlichkeit, daß bis zum Erscheinen einer abschließenden Ausgabe der Makarius-Symeon-Schriften in den Griechischen Christlichen Schriftstellern noch einige Zeit vergehen dürfte“ (S. IX). Dieser Ausweg könnte sich auch andern patristischen Unternehmen, die mit ähnlichen Schwierigkeiten kämpfen, empfehlen. Wie im vorliegenden Fall „werden die Leser für diese Entscheidung dankbar sein“ (S. IX).

Der Typus III der Makarius-Symeon-Texte, dessen Sondergut im angezeigten Band vorgelegt wird, ist erst nach dem zweiten Weltkrieg bekannt geworden. Bis dahin wußte man nur von den jetzt so bezeichneten Typen I (von H. Dörries in TU 55, 1 „Symeon von Mesopotamien“ 1941 analysiert, inhaltlich vorgeführt und in die nur schwer zu rekonstruierende Geschichte des Messalianismus eingeordnet) und II („Normalsammlung“: 50 Makarius-Homilien in PG 34 und 7 von Marriott edierte Homilien). Die drei Sammlungen überschneiden sich zu einem beträchtlichen Teil (das Sondergut von Typ I wird den II. Band der vorläufigen Edition bilden), bringen aber die ihnen gemeinsamen Stücke in abweichender Textgestalt; hierin liegen die Schwierigkeiten der endgültigen Edition. Man kann „die ursprüngliche Textform oft nicht mit Eindeutigkeit festlegen“, was bedingt ist „durch die geringe Zahl der uns erhaltenen Textzeugen und die ‚freiere‘ Art der Überlieferung dieser Texte. Auch durch Kollationen der Texteinheiten des Typus III, die mit der Normalsammlung oder dem Typus I parallel gehen, kann diese Schwierigkeit prinzipiell nicht behoben werden“ (S. XIX). „Es verbietet sich schon darum, überall einen Einheitstext herzustellen, weil jede Sammlung von Anfang an ihr eigenes Leben geführt hat“ (S. XX). Die verwickelten Verhältnisse der Sammlungen zueinander sind nur mit Hilfe mehrerer Tabellen darzustellen (S. XXIII – XXVII). Indices werden im II. Band folgen, dem I. ist ein Bibelstellenregister beigegeben.

So mühsam die überlieferungsgeschichtliche und textkritische Arbeit an den Homilien ist, so erbaulich ist ihre Lektüre. Der Eindruck der geistlichen Bedeutung ihres Verfassers, den schon die Dörriesschen Analysen vermittelten (und der auch die jahrhundertelange Wirkung der Normalsammlung erklärt), wird durch den Wortlaut des Sondergutes erneut bestätigt. In langen, aber syntaktisch einfach gebauten Sätzen strömt der Redefluß dahin; nicht in abstrakter Trockenheit, sondern in lebendigen Bildern und schöner Anwendung auf das geistliche, innere Leben seiner ohne Zweifel

mönchischen Zuhörer legt der Prediger seine Lehre dar, deren Grundthema der fühlbare, dynamische Besitz des Heiligen Geistes ist (daher die Attraktion, die „Makarius“ auf Methodisten und Pietisten ausübte); Glaube und Werk allein sind noch nicht genug. Für die Topik im einzelnen verweise ich auf Dörries. Die Spiritualität des Predigers erhält ihr Relief einerseits aus dem realistischen Dualismus, in dem sich Licht und Finsternis als zwei *φύσεις* oder *οὐδοὶ* gegenüberstehen und in der Seele des Menschen miteinander kämpfen, andererseits aus dem gut griechischen Festhalten an Willensfreiheit des Menschen, die es dem *voûs* auch unter dem dichtesten Schleier der Sünde noch möglich macht, selbständig zu denken und aus seiner schlimmen Lage heraus wie ein Fieberkranker nach dem Arzt zu schreien. Ob mit oder ohne Sünde (auch die den Geist spüren, sind vor ihr nicht sicher) – der Christ muß ständig sich selbst, d. h. seine Gedanken prüfen, muß fortwährend den Geist zu erlangen suchen. Unaufhörliches Gebet auch während der Zeit, die nicht ausdrücklich dafür bestimmt ist, ist der Weg dazu, dann wird die „fremde“ Natur des Lichts, des Geistes sich mit unserer mischen. Notwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung sind in klugem Gleichgewicht gehalten, der Prediger macht sie durch seine eigentümlichen Anschauungen recht eindringlich klar.

Da von den historischen Umständen des Verfassers so gut wie nichts bekannt ist, ist das baldige Erscheinen des nächsten Sondergut-Bandes sehr erwünscht, damit das geistige Profil Makarius-Symeons umso deutlicher zutage tritt.

Bonn/Rh.

L. Abramowski

☞ Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361–1961 (= *Studia Anselmiana* XLVI). Rom (Herder) 1961. VIII, 261 S. v. 6.

Vers 361, S. Martin vint chercher la solitude à Ligugé près de Poitiers. Pour commémorer cet anniversaire, la direction des *Studia Anselmiana* a invité un groupe d'historiens à retracer les débuts du monachisme en Occident et plus particulièrement en Gaule. L'ouvrage est divisé en deux parties. La première, intitulée *Le monachisme au temps de S. Martin* (p. 1–132), décrit les origines de l'institution monastique en Gaule (É. Griffe), en Afrique (G. Folliet), en Espagne (J. Pérez de Urbel), en Italie (G. Penco). G. D. Gordini a été chargé de rappeler les traits essentiels du „monachismo romano in Palestina nel IV secolo“. Enfin, R. Metz, malgré la pénurie de documents, évoque la prospérité relative des communautés de vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle. Les noms des collaborateurs suffisent à montrer que chaque mémoire a été confié à un spécialiste, qui, dominant parfaitement son sujet, a réussi à donner l'essentiel, tout en insistant sur les points caractéristiques.

La répartition de l'exposé par régions a des avantages et des inconvénients. Des avantages, car elle permet de mieux tenir compte du climat particulier à chaque Église; des inconvénients, car, quelles que soient les latitudes, on se trouve souvent en face des mêmes problèmes. Citons-en quelques-uns: Dans quelle mesure l'Occident se modèle-t-il sur l'Orient et par quelle voie l'ascétisme a-t-il peu à peu rencontré un accueil aussi favorable dans nos provinces que dans son pays d'origine? Que ce soit en Espagne, en Italie ou en Gaule, souvent l'épiscopat manifeste à l'égard des moines une attitude très réservée, pour ne pas dire plus. D'après quelles normes a-t-on réglé les questions de l'apostolat et de la solitude, du travail manuel et de la vie contemplative? Au terme de cette première partie, il eût été souhaitable qu'un historien, s'aidant des mémoires publiés, présente une synthèse, pour montrer comment se posait le problème du monachisme, de l'érémisme et du cénobitisme en Occident. Jadis, dom L. Gougaud avait publié un essai: *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident* (*Revue Mabillon*, t. 24, 1934, p. 145–163), qui dépeignait bien les difficultés auxquelles se heurta le monachisme quand il voulut s'implanter en Gaule, en Italie et en Afrique. Le manque d'organisation et de discipline justifiait souvent ces critiques. Comme le notait Cassien: „Autant de règles que de monastères et même que de cellules“ (*Institutiones*, II, 1).

La seconde partie: *Études sur la "Vita sancti Martini"*, comprend six articles. Grâce à un examen détaillé de quelques vocables: *monasterium, eremus, cellula, anachoreta, eremita*, le P. J. Gribomont précise *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*: "Les relations entre communautés ascétiques, écrit-il, ne semblent pas avoir été assez suivies pour créer une langue spéciale à une date aussi ancienne, et je croirais plus simple d'admettre une influence littéraire immédiate de Jérôme et des traductions du grec" (p. 145).

M. J. Doignon examine comment il faut traduire *procer* dans l'inscription funéraire de *Foedula*, qui avait été baptisée par S. Martin: *Martini quondam proceris sub dextra tincta* ("Procer", titre donné à Saint Martin dans une inscription gallo-romaine de Vienne). Après avoir mis en parallèle de nombreux passages où figure le mot *procer*, l'auteur y voit une locution emphatique qu'il rendrait volontiers par "Sa Grandeur Martin".

Au moment des invasions normandes, les reliques de S. Martin furent transportées en Bourgogne. M. P. Gasnault montre l'intérêt de l'opuscule *De reversione B. Martini a Burgundia anno 887* (cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, n° 5653), dont il signale 9 manuscrits conservés dans les bibliothèques publiques de France. Il passe ensuite en revue les éditions et énumère quelques oeuvres du moyen âge qui se sont inspirées de ce récit, faussement attribué à Eudes de Cluny.

Interrogeant des *Vitae* de saints moines, dom Jean Leclercq fait voir que S. Martin est présent dans la galerie des modèles du monachisme "parce qu'il sut garder, évêque, une âme de moine".

Le mémoire de M. J. Fontaine: *Vérité et fiction dans la chronologie de la "Vita Martini"*, s'attaque à un problème débattu depuis quatre siècles: Comment concilier les données chronologiques apparemment incohérentes de la *Vita*?

Faut-il faire naître Martin vers 316-317 ou seulement vers 334-336? Nous ne pouvons pas suivre en détail le cheminement de l'exposé de M. F.; il y a du reste intérêt pour tout historien à lire ces pages bien pensées, où l'on retrouve toutes les qualités des travaux antérieurs du savant professeur de la Sorbonne.

Sulpice Sévère a tenu compte de la susceptibilité de l'épiscopat et des partisans extrémistes de l'ascétisme; aussi a-t-il essayé de réduire le plus possible la durée de la carrière militaire de S. Martin. Et il y fait apparaître Martin comme une victime: victime de la loi impériale relative à l'incorporation des fils de vétérans, victime d'un père intransigeant qui, supportant mal les aspirations religieuses de son fils, a été heureux de le voir enrôlé dans l'armée, et enfin, lorsqu'il sollicite son congé, victime d'un persécuteur, le jeune César Julien.

"L'un des objectifs essentiels de Sulpice, en composant cet ouvrage qu'il aurait pu appeler *Apologia pro vita Martini*, était de répondre avec adresse aux objections de tous les adversaires de l'ancien soldat" (p. 234). L'hagiographe s'efforça de montrer qu'il n'y avait pas de contradiction entre "l'ancien soldat et l'ascète". Pour prouver cette thèse, Sulpice, obéissant à des intentions complexes, n'a pas hésité à se livrer à des "rectifications chronologiques".

Le dernier article: *An Early "Laudatio sancti Martini"*, par B. Peebles, donne une édition critique du "premier panégyrique" de S. Martin, ainsi que l'avait désigné jadis dom A. Lambert. Ce sermon, prononcé à Tours, serait du VI^e siècle.

Relevons quelques erreurs typographiques: p. 49, *commentaire*, non *dommentaire*; p. 56, *optamus*, non *potamus*; p. 107, *dignationis*, non *dignitiones*; p. 190, *Lazius* et non *Lezius*.

Bruxelles

B. de Gaiffier

Peter Stockmeier: *Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik* (= Münchener Theologische Studien, Abt. I, Bd. 14). München (Hueber) 1959. XIX, 226 S., kart. DM 16.-.

Der Titel dieser von der Theologischen Fakultät der Universität München 1954 mit einem Preis bedachten Arbeit ist unglücklich. Untersucht und dargestellt wird die Kaiseridee Leos d. Gr.; von Politik ist nicht die Rede. In reichem Maße ist Literatur

aufgeführt, wenn auch nicht immer sorgfältig benutzt und zitiert, so daß der Zusammenhang mit der älteren Forschung nicht immer deutlich wird. Das Ergebnis der Arbeit – die Hauptzüge bei Joh. Haller, Papsttum² 1, S. 202 – zeigt das Konventionelle der päpstlichen Äußerungen fast religiösen Respektes vor der Majestät des Kaisers differenzierter als bisher geschehen. Der Kaiser, von Gott erwählt, geleitet von den Tugenden der *fides*, *pietas*, *iustitia*, *moderatio*, *benevolentia*, *clementia*, ist zwar Sohn der Kirche, dient ihr aber als ihr Herrscher. Apostelgleich, kommt ihm eine besondere Inspiration zu, die ihm, so scheint es, Unfehlbarkeit verleiht. Das Glaubensbekenntnis des Herrschers sei, so schreibt St., nahezu (?) ein Korrektiv der kirchlichen Lehre (S. 145), eine Richtschnur der Glaubensverkündung (S. 148). Auf dieser Eigenschaft beruht auch seine Stellung zum Konzil. (Der Rezensent sieht sich durch des Vf.s Polemik nicht zu einer Korrektur seiner in ZRG, Kan. Abt. XXXVIII, S. 38 ff., dargelegten Auffassung genötigt.)

Eingeschlossen in die Arbeit (S. 153–156) findet man einen Exkurs zur Deutung der bereits von K. Wessel, V. Schultze u. a. m. behandelten Tafel einer Epiphanyszene an der Holztür von Santa Sabina auf dem Aventin, der sich an Grisar anschließt, aber ebensowenig wie Grisar ein neues zwingendes Argument bringt; das Rätsel dieser Tafel bleibt ungelöst und kann nichts „beweisen“.

Den Historikern ist eine theologische Untersuchung des Nachlasses Leos hoch erwünscht. Nur darf man Leos Briefe nicht behandeln wie einen theologischen Schreibtschtraktat, sondern es ist unumgänglich, diejenige Quellenkritik walten zu lassen, die die Analyse politischer Korrespondenzen erfordert. Der Vf. hat sich nicht daran gehalten; er ging so vor, als sei etwa E. Caspars sorgfältig den jeweiligen Situationen nachgehende Interpretation der Briefe Leos nie erschienen. Nichts erfährt oder spürt man von der bis zum Zerreißen gespannten Lage Leos in den Tagen von Ephesus II und Chalkedon, nichts von dem Zwang, unter dem der Papst stets den Herrschern in Konstantinopel gegenüber stand – von dem knabenhaft empfindlichen Theodosius II. bis zu Kaiser Leo –; nichts erfährt man von der Sorge, der Kaiser möchte über den Kopf des Papstes hinweg handeln, nichts von der Notwendigkeit, nach solchen kaiserlichen Handlungen die Situation wieder zu fangen, nichts von den Mühen, den Kaiser bei der Stange zu halten. Alles Politische scheint dem Vf. fremd, gar nur üble Manipulation im Sinne eines oberflächlichen Machtbegriffs zu sein. Daß bei ähnlichen Zielen der politische und diplomatische Stil verschieden sein kann – man vergleiche Innocenz I. mit Leo –, entging ihm wohl. Gewiß merkt der Vf. an, der Papst habe den kaiserlichen Entscheidungen in Glaubenssachen keinen bedingungslosen Gehorsam geleistet (S. 172), des Papstes Amt sei es nach Leos Worten zu verkünden, was der Kaiser glaube, aber er geht der Sache nicht auf den Grund. Erst auf S. 205 ff., nachdem das Thema des Buches abgehandelt ist, wird ein kurzer Abriss der Primatidee Leos gegeben – man fragt sich, was er da noch soll –. Wo aber läge die tiefste Problematik des leonischen Pontifikates, wenn nicht in der Spannung zwischen petrinischem Papstprimat leonischer Fassung und kaiserlichem Anspruch in *rebus sacris*? Es bleibt eine kaum restlos beantwortbare Frage, wie Leo dieses Problem zu lösen dachte, jedoch steht fest, daß Leo den Anspruch des Glaubens- und Jurisdiktionsprimates nicht kaiserlichen Forderungen zu opfern bereit war. Stockmeier umging das Problem. Er ließ den ersten Spannungspol – den Primat – einfach aus und verharmloste damit Leos d. Gr. Äußerungen zu solchen eines biedereren, ehrfurchtsvoll sich vor dem Kaiser verneigenden Landbischofs. Solche Verharmlosung verzerrt das Geschichtsbild bis zur Falschheit ebenso sehr wie Hallers Abstempelung Leos zu einem schlaun Fuchs, die immerhin noch den Vorteil hatte, die wirklichen Probleme nicht ausklammern zu müssen.

Stockmeier führt zu Recht die Stellen an, die eine Inspiration des Kaisers ausdrücken, jedoch die Frage, wie sich diese Inspiration zur Identität von Petrus und Papst samt dem päpstlichen Glaubensprimat verhalten solle, hat er sich nicht gestellt. Warum bedarf der Kaiser nach Leos Auffassung der *instructio* in Glaubenssachen durch den Papst? Warum verdunkelt ein Makel die kaiserliche Majestät, wenn sie zu einer Retraktation von Chalkedon neigt? Wie kann der Kaiser mit Sünde belastet

werden, wenn er, der Inspirierte, denjenigen Recht gibt, die Roms Credo nicht folgen? Man wird doch wohl solche Winke verstehen können, auch wenn sie in höfischem Stil die Schuld den Beratern und Petenten zuerst aufbürden. Und diese Darstellungsweise braucht nicht einmal nur ein übler Trick zu sein, sondern sie könnte sehr wohl einer Grundanschauung des Westens entsprechen, die sich im 4. Jahrhundert herausgebildet hatte: Auch der Kaiser ist nur Sohn der Kirche, bedarf der Beratung und Belehrung durch die Inhaber des Lehramtes, die Bischöfe. Der Kaiser kann falsch beraten sein. Auch braucht dieser Gedanke nicht einmal durch den von der Inspiration des Kaisers aufgehoben zu werden. Der Kaiser könnte inspiriert sein, gerade die Lehre eines berufenen Lehrers anzuerkennen. Inspiration des Kaisers heißt nicht Autonomie, setzt nicht notwendig die päpstliche Kontrollinstanz außer Kraft. Daß Leo das nicht *verbis expressis* schreiben konnte, liegt dem, der Einblick in die Machtverhältnisse nehmen will, auf der Hand; daß aber Leo es des öfteren andeutete, kann man nachlesen. Man hätte gern gesehen, daß sich der Vf. mit dem Problem der Inspiration, das doch seine bedeutende Geschichte in den ersten Jahrhunderten des Christentums hatte, unter der Frage befaßt hätte: Was bedeutete Inspiration im 5. Jahrhundert angesichts des monarchischen Episkopates und des päpstlichen Primates noch?

Es ist zu bedauern, daß das vorliegende Buch gerade theologisch blind ist, nicht nur im Hinblick auf die Inspiration. Der Vf. hat sich nicht angestoßen gefühlt von dem Faktum, daß bei Leo I. zum erstenmal die jetzt dogmatisch fest gefügte Primatlehre der dogmatisch bis heute schwächsten und stets fragwürdigen Institution der Kirche, dem Konzil, gegenübertrat. Stockmeier klammert dieses Problem aus. Wie kann er aber dann die Bedeutung des kaiserlichen Einberufungsrechtes samt dem damit verbundenen Recht zur Bestimmung des Verhandlungsgegenstandes von Leos Auffassung aus bewerten? Wie kann er beurteilen, unter welchen Modalitäten Leo nur dem Kaiser das Recht zur Konzilsberufung einzuräumen vermag? – Ein Theologe sollte auch nicht eine auf die Taufgnade bezogene Stelle (*Sermo* 22, 5) als Beleg für eine besondere Begnadung des Kaisers anführen (S. 42), zumal an dieser Stelle gar nicht vom Kaiser die Rede ist. – Ferner scheint die Frage berechtigt, ob denn die Aussagen, die Leo vom Kaiser macht – übrigens immer nur von der Person eines Kaisers, niemals vom Kaiser an sich –, theologisch über das hinausgehen, was den status eines jeden guten Christen des Laienstandes mit hohem Amt ohnehin bezeichnet. Daß jemand von Gott zu einem Amt erwählt sei, daß er mit Gottes Hilfe Erfolg in seinem Amt habe, das läßt sich auch ohne Besonderheit kaiserlicher Stellung sehr gut verstehen von der Lehre aus, Gott lenke die Geschichte in allem. Und nocheinmal: präjudiziert die Inspiration eines Laien dem bischöflichen oder gar päpstlichen Lehramt? In alledem fehlt eine theologische Untersuchung.

Der theologischen Untersuchung weicht St. mehrfach durch philologische Erörterungen aus. Über die ganze Arbeit sind ermüdende, durchweg nichtssagende bedeutungsgeschichtliche Arabesken verteilt (gehäuft S. 26–34). Dazu einige Anmerkungen: Wenn man schon der Bedeutungsgeschichte von *coercere* nachgehen will (S. 117), so sollte man doch die *coercitio* als konstituierendes Element römischer Magistratsgewalt (siehe Mommsen, Staatsrecht) nicht ungenannt lassen, zumal kirchenrechtliche Dinge in Frage stehen. Daß *defendere* abwehren heißt, braucht man wohl nur in einem Lexikon zu drucken. Was bei Leo in Bezug auf den Kaiser *sacerdotalis* und *sacerdos* heißt, kann man nicht durch die Etymologie *sacri-dos* beantworten (S. 130 f.), sondern man muß von den im 5. Jahrhundert festliegenden dogmatischen und juristischen Definitionen des *sacerdos* und vor allem von zeitgenössischen Exegesen von I Petr. 2, 5 und 9 ausgehen; den weiteren Begriff *sacerdos* mit dem engeren Bischof zu übersetzen, was der Vf. mehrfach tut, ist nicht zulässig bei Texten des 5. Jahrhunderts.

Wolfgang v. Pfaundler: Sankt Romedius – Ein Heiliger aus Tirol (= „Heilige aus Österreich“, Bd. I). Wien-München (Herold) 1961. 152 S., 122 Bildtafeln, geb. DM 27.80.

Dieses Buch eröffnet eine vom selben Verlag und vom selben Verfasser geplante Reihe „Heilige aus Österreich“. Es sollen folgen: Florian, Martin von Tours, Hemma von Gurk, Leopold, Notburga, Clemens Maria Hofbauer. Es handelt sich dabei um den heute so beliebten Typ der Bildbiographie, für weitere Kreise bestimmt. So werden hier in einer Fülle hervorragender Fotos die Landschaften gezeigt, in denen Romedius gelebt haben soll, die Stätten seiner Verehrung und die Menschen, in denen sein Kult fort dauert.

Romedius wurde angeblich aus edlem Geschlecht zu Thaur bei Innsbruck geboren. Nach einer Romwallfahrt habe er seine Güter „dem hl. Vigilius“ von Trient geschenkt und sich in dessen Diözese mit zwei Freunden als Einsiedler im Nonstal niedergelassen.

Die ältesten hagiographischen Nachrichten gehen auf den Dominikaner Bartholomäus von Trient in der Mitte des 13. Jahrhunderts zurück. Nachfolgende Zeiten fügten weitere Wunder hinzu, so die Bärenlegende, die das Attribut auch für diesen Heiligen lieferte. (Doch ist Romedius der einzige, der z. T. reitend auf dem Bären dargestellt wird.) S. 133–140 bietet v. Pfaundler eine wichtige Übersicht über die Geschichte der Romediusvita und der einschlägigen Forschung, sowie ein reichhaltiges Literaturverzeichnis. Aus der Mitteilung der Güterschenkung Romeds an Vigilius wurde sehr bald geschlossen, er müsse Zeitgenosse dieses Trienter Bischofs gewesen sein und also im 4. Jahrhundert gelebt haben. Dagegen erhoben sich seit Anfang des 17. Jahrhunderts andere Stimmen, die den Heiligen mit verschiedenen Argumenten späteren Zeiten zuwiesen (zuletzt Ernst Klebel: 6. oder 7. Jahrhundert). Auch die Herkunft aus Thaur wurde in Frage gestellt bzw. verneint. Teilweise wurde seit dem 18. Jahrhundert die Geschichtlichkeit des Einsiedlers überhaupt bezweifelt oder bestritten. Irgendwie spiegelt auch die Romediusforschung die jeweilige Situation der europäischen Geistesgeschichte wider. Ein Blick auf den Sprachgebrauch der alten Traditionsurkunden zwingt jedenfalls nicht dazu, im Einsiedler einen Zeitgenossen von Vigilius zu sehen. v. Pfaundler kommt zu dem Ergebnis, „daß heute an der Existenz des hl. Romedius kaum mehr gezweifelt wird; nur über die Zeit, in der er gelebt hat, ist man verschiedener Meinung“ (S. 136).

Die Verehrung von Romedius (Fest 15. Januar) ist seit dem 11. Jahrhundert nachgewiesen, doch wohl älter. Thaur und das abgelegene Santuario S. Romedio am Nonsberg sind heute noch die Zentren. Von dort breitete sich der Kult aus. Die älteste bildliche Darstellung des Heiligen stammt von etwa 1170. Zahlreiche photographische Reproduktionen in unserem Buch stellen einen wesentlichen Beitrag zur Ikonographie des Heiligen dar.

Das Werk ist auch volkskundlich wertvoll. Der Verfasser bietet hier in Text, Bildern und Anmerkungen mehr als man vom Thema her zunächst erwarten würde. Den Freunden der Tiroler Volkskunde ist der angebliche Geburtsort des Heiligen ein Begriff. Vor allem ist Thaur durch seine Weihnachtskrippen bekannt; das dortige Fastnachtsbrautum mit seinen Masken, Kostümen und Tänzen geht auf vorchristliche Frühlingsfeiern zurück; am Palmsonntag findet in Thaur der einzige noch bestehende Palmeselumzug Tirols statt; an Fronleichnam gehen in der Prozession die lanzentragenden „Partisaner“ mit. – Im Zeitalter des Barocktheaters eroberte der Romediuskult auch die Bühne; es gab Romediusspiele, so bei den Jesuiten in München 1627, in Thaur selbst besonders im 18. Jh. – Aus den Wallfahrtsstätten in Thaur (Romedikirchl) und dem Heiligtum am Nonsberg werden interessante Votivtafeln gezeigt, darunter eine solche aus dem Jahre 1490 (!).

Zu S. 125: Die Vita des hl. Ulrich von Augsburg nach einer alten Übersetzung zu zitieren, ist nicht ganz korrekt; es wäre auf den lateinischen Urtext zurückzugreifen (MG SS IV, 391). – An der Spitze von Dominikanerinnenkonventen steht nicht eine Äbtissin, sondern eine Priorin. – Der Verfasser der Bavaria Sancta heißt M. Rader, nicht Raderer (S. 127 o. ö.).

Mittelalter

Edmund E. Stengel: Abhandlungen und Untersuchungen zur mittelalterlichen Geschichte. Köln-Graz (Böhlau) 1960. XII, 392 S., 1 Textabb., 6 Taf., geb. DM 35.—.

Die Publikationsform der „Gesammelten Abhandlungen“ ist in den letzten Jahren stärker in den Vordergrund getreten. Das Bedürfnis zur Sammlung verstreut publizierter Arbeiten, die nach Thema oder Autor zusammengehören, ist wohl vor allem durch die noch immer nicht wieder geheilten Kriegsschäden unserer Bibliotheken gewachsen, und gerade im Hinblick darauf darf jede Veranstaltung dieser Art begrüßt werden. Für die aus Anlaß seines 80. Geburtstages (24. Dez. 1959) erschienenen Abhandlungen und Untersuchungen Edmund E. Stengels, deren 1. Band hier anzuzeigen ist (zum 2. Bd. vgl. unten S. 376 f.), gilt dies ebenfalls. Die Bedeutung der vorliegenden Bände, dem ein dritter mit den zunächst ausgeschiedenen Studien zur Geschichte des mittelalterlichen Kaisergedankens folgen soll, erschöpft sich jedoch nicht in dieser Art von Nützlichkeit. Zunächst handelt es sich nicht um einen unveränderten Abdruck älterer Arbeiten, sondern sozusagen um deren zweite, auf den neuesten Forschungsstand gebrachte Auflage, und mit Dankbarkeit für die Mühe des Verf. und lebhaftem Interesse verfolgt der Leser auch und gerade dann, wenn er die hier erneut vorgelegten Arbeiten in ihrer Erstfassung schon kennt, die durch eckige Klammern hervorgehobenen Spuren der Überarbeitung. Was jedoch diesen Band und sein landesgeschichtliches Seitenstück zu einem wissenschaftlichen Ereignis werden läßt, ist der besondere Rang, der Stengels Arbeiten in der deutschen Mediävistik nach Ergebnissen und Methode zukommt. Endlich stellt das in diesem ersten Bande aus Arbeiten über scheinbar disparate Gegenstände aus dem Bereich der Rechts-, Kirchen- und Verfassungsgeschichte des Mittelalters und seiner Quellenkunde zusammengefügte Ganze mehr dar als die Summe seiner Teile. Was diesem Ganzen ebenso wie Stengels Lebenswerk, aus dem es einen wesentlichen Ausschnitt bildet, die innere Einheit verleiht, sind die Methode und die durch sie bestimmte Art der Fragestellung. Treffend weist H. Büttner in seinem Vorwort auf den „Dreiklang der Mittelalterforschung“ hin, der sich mit der Zusammenfassung von mittelalterlicher Geschichte, historischen Hilfswissenschaften und geschichtlicher Landeskunde im Marburger Kugelhaus, der Wirkungsstätte Stengels seit mehr als einem halben Jahrhundert, ebenso wie in seinem gelehrten Schaffen ergeben hat. Zu den methodischen Grundlagen der Stengelschen Forschungen gehört vor allem die von ihm mit souveräner Meisterschaft beherrschte Diplomatik, aus der sich die Frage nach der mittelalterlichen Verfassung wie von selbst ergeben hat. Sie ist es denn auch, die neben der Methode den hier vereinigten Studien die innere Einheit gibt. Selbst Titel, denen man dies auf den ersten Blick nicht ansieht, erweisen sich als im Kern von dieser Fragestellung bestimmt oder doch jedenfalls mitbestimmt. So geht es bei dem Ausflug in die Kunstgeschichte „Über Ursprung, Zweck und Bedeutung der karolingischen Westwerke“, 1955 (87 ff.), um deren Bedeutung für das Königtum, also letzten Endes um den Zusammenhang von kirchlicher Architektur und Verfassung. Klärung verfassungsgeschichtlicher Fragen ist auch teils Ziel, teils Anlaß der im zweiten Teil des Bandes enthaltenen diplomatischen und quellenkundlichen Untersuchungen, was für die diplomatischen unter ihnen naheliegt, aber auch für diejenigen gilt, die der historiographischen Überlieferung des Mittelalters gewidmet sind. „Die Entstehungszeit der ‚Res gestae Saxonicae‘ des Widukind von Korvey“, 1941 (328 ff.), so gegenüber dem Inhaltsverzeichnis die richtige Fassung des Titels), ist von Stengel wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte des nichtrömischen Kaisergedankens untersucht worden, so daß jetzt mit diesem Fragenkreise auch der einschlägige Schlußabschnitt dieser Widukind-Studie aus dem vorliegenden Bande ausgeschieden worden ist, da er in der geplanten Neubearbeitung der Schrift „Den Kaiser macht das Heer“ aufgehen soll (328). Der Nachweis, daß „Lampert von Hersfeld der erste Abt von Hasungen“ gewesen ist, wird unter Stengels Händen „zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der Hirsauer Klosterreform“, 1955 (342). Selbst bei der Umdatierung der Kaiserchronik („Die Entstehung der Kaiserchronik und der Aufgang der staufischen Zeit“, 1957, S. 360 ff.) fehlen

verfassungsgeschichtliche Gesichtspunkte nicht: in der Beweiskette spielen der Landfriede von 1152 (365 ff.) und das Herzogtum Würzburg (368 ff.) eine entscheidende Rolle. Die innere Einheit, die dieser Band sichtbar werden läßt, hat ihren Grund in der unverwechselbaren Individualität der Forscherpersönlichkeit, die bis in die scharf geschliffene Diktion der Aussage und die nuancenreiche Präzisierung der Auffassung jeder Zeile das Gepräge gegeben hat. Nach ihrer Entstehungszeit verteilen sich diese Abhandlungen auf ein halbes Jahrhundert; ein halbes Jahrhundert deutscher Mittelalterforschung aus der Feder eines ihrer angesehensten Vertreter wird durch sie repräsentiert.

Erübrigt sich eine erneute Würdigung dieser Untersuchungen und ihrer Ergebnisse, so sind einige Hinweise zum Charakter der Überarbeitung am Platze. An den Anfang sind zwei Artikel aus RGG gestellt, „Die Kirchenverfassung Westeuropas im Mittelalter“ (1 ff.) und „Immunität“ (30 ff.). Jenem liegt das schon in der ersten (1911) und noch mehr in der zweiten Auflage (1928) stark gekürzte Manuskript zugrunde, das jedoch aus der 2. Auflage ergänzt wurde. Jener gibt die ungekürzte Fassung der 1. Auflage mit den Ergänzungen der zweiten wieder. Darauf folgt die zugleich als Besprechung von G. Seeliger, Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft im früheren Mittelalter, 1903, gedachte Abhandlung „Grundherrschaft und Immunität“ von 1904 (35 ff.) mit einem Nachwort (68) über die Polemik, die sich angeschlossen hatte. Die auch nach dem Erscheinen der Stengelschen Abhandlung (1955) nicht abgeebbte Diskussion über die Westwerke ist durch zahlreiche Ergänzungen im Apparat berücksichtigt worden. Dazu kommt eine Erweiterung des Textes (109) auf Grund einer Beobachtung von F. L. Ganshof, aus der sich ergibt, daß Angilberts Sohn Nithard, der bekannte Geschichtsschreiber, 845, nicht schon 842, Laienabt von Centula geworden und am 15. Mai des gleichen Jahres im Kampfe höchstwahrscheinlich gegen die in der fraglichen Zeit das dortige Gebiet heimsuchenden Normannen gefallen ist. „Zum Prozeß Heinrichs des Löwen“, 1942 (116 ff.), hat sich nach Stengel in einer seiner letzten Arbeiten C. Erdmann geäußert (1944), dessen abweichende Ergebnisse S. 125 f. und 131 Anm. 59 zurückgewiesen werden. Stengels klassische Abhandlung über „Die Entwicklung des Kaiserprivilegs für die Römische Kirche 817—962“, 1926 (218 ff.), enthält jetzt als Beilage einen Text des Ottonianums, bei dem durch subtile typographische Unterscheidungen das „Wachstum der Paktumfassung bis zum Ottonianum“ veranschaulicht wird (245 ff.). In einem Nachwort (243 ff.) setzt sich Verf. mit der Kritik J. Hallers auseinander, S. 223 Anm. 31 mit der These W. Ullmanns, das Ottonianum habe ursprünglich nur aus seinem ersten Teil bestanden, der zweite Teil sei 963 vom Kaiser in einer Fälschung unterschoben worden. Die Entstehungszeit der Sachsengeschichte Widukinds (328 ff.) darf nunmehr als allseitig geklärt gelten, nachdem durch ein wenn auch zögerndes Einlenken M. Lintzels (vgl. 339 Anm. 57) ein Consensus der Diskussionspartner zustande gekommen ist. Widukind hat also nicht schon vor 962 ein Heerkaisertum propagiert. Eine Meinungsverschiedenheit verbleibt lediglich hinsichtlich der „Genesis und Schichtung“ des Werkes. Während es Stengel (339 Anm. 57) immer noch für möglich hält, „daß Widukind sein Werk buchweise, jedes Buch schon mit seiner Vorrede, herausgebracht hat“, was auf eine Identifizierung der durch die Hss.-Klasse A vertretenen Widmungsfassung mit der Erstfassung hinausläuft, glaubt Rez. gezeigt zu haben (Widukind von Korvei, 1950, S. 178 ff.), daß Widukind sein bis III 69 reichendes und somit 967/8 in erster Fassung entstandenes Werk wohl unmittelbar nach seiner Vollendung, aber eben erst dann, für den Widmungszweck überarbeitet und mit den über das Werk verstreuten Anreden an die Prinzessin Mathilde, zu denen auch die Vorreden der drei Bücher gehören, versehen hat. Das entscheidende, die auch von St. vertretene Spätdatierung stützende Moment ist die durchgängige entschuldigende und rechtfertigende Tendenz dieser Anreden, mit denen einzelne Abschnitte des fertigen Werkes der Adressatin nachträglich schmackhaft gemacht werden sollen. Die letzte dieser Anreden steht am Schluß von III 69, und eben daraus ergibt sich, daß die Erstfassung bis zu diesem Kapitel gereicht haben muß. Zwischen der Unterscheidung einer solchen von der Widmungsfassung und der Spätdatierung besteht somit ein Junctim. Will

man für diese ohne das aus den Anreden zu gewinnende Argument auskommen, so bedarf es einer erneuten Auseinandersetzung mit den zuletzt von M. Lintzel (Sachsen und Anhalt 17, 1941/43, S. 1 ff.) vorgetragenen Gesichtspunkten. Für eine der Widmungsfassung vorausgegangene Erstfassung sprechen auch die nach den Hss.-Klassen verschiedenen Fassungen der Kapitel I 22 und III 2 (hierin jetzt zustimmend Stengel S. 329 Anm. 4), ferner der Prologcharakter von I 1, der eine Fassung ohne vorangestellten Widmungsbrief voraussetzt. Der Aufsatz über die Entstehung der Kaiserchronik (360 ff.) ist um einen Nachtrag vermehrt worden (381 ff.), der zu F. Urbanek, Zur Datierung der Kaiserchronik: Entstehung, Auftraggeber, Chronologie (Euphonia III. F. 53, 1959, 113–152) Stellung nimmt.

Hinzu kommen zahlreiche, oft mit knappen Stellungnahmen verbundene Hinweise auf inzwischen erschienene Literatur, die sich auf den gesamten Anmerkungsapparat verteilen. So sind die hier vereinigten Abhandlungen¹ künftig in dieser Fassung zu benutzen.

Bonn

H. Beumann

Edmund E. Stengel: Abhandlungen und Untersuchungen zur Hessischen Geschichte (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, Bd. 26). Marburg (N. G. Elwert) 1960. IX, 544 S., 11 Taf. u. 4 Abb., kart. DM 28.–, geb. DM 32.–.

Für diese als Band II der ausgewählten Abhandlungen und Untersuchungen gedachte Aufsatzsammlung gilt das gleiche, was in der Besprechung des I. Bandes (oben S. 374 f.) allgemein über Wert und Bedeutung der Arbeiten Stengels ausgeführt wird. Die insgesamt 17 Beiträge zur Hessischen Geschichte bedürfen der erneuten Würdigung nicht. Sie gliedern sich in zwei Teile: Fuldensia und Hassiaca. Obwohl sie zunächst für die Territorialgeschichte (u. a. für die Topographie) ihre Bedeutung haben, sind sie, besonders die Fuldensia, auch für die Diplomatik, die Kanzlei- und Archivgeschichte von Wichtigkeit. Und da die landesgeschichtlichen und hilfswissenschaftlichen Detailforschungen zugleich im Hinblick auf größere geschichtliche Zusammenhänge vorgenommen und die Ergebnisse in diese eingeordnet oder doch für diese bereitgestellt werden, sind sie auch für die Reichsgeschichte ertragreich. Letzten Endes entstanden die Arbeiten Stengels – wie H. Büttner, der Nachfolger auf dem Marburger Lehrstuhl, im Vorwort betont – aus der von Stengel „miterrungenen Erkenntnis, daß die allgemeine Geschichte zumal des Mittelalters sich weithin im Rahmen der Landesgeschichte (die früher ihr Aschenbrödel war) abgespielt hat und darum nur vermittels ihrer und mit ihren Methoden wirklich erfaßbar ist“.

Die Beiträge verteilen sich ihrer Entstehung nach auf fast ein halbes Jahrhundert (von 1914–1958). Doch sind sie insofern auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht, als der Vf. vielfach neuere und neueste Literatur nachgetragen und z. T. zu ihr zustimmend oder kritisch Stellung genommen hat. Als Beispiel seien die Bemerkungen zu den Darlegungen von Th. Schieffer erwähnt, der in seiner Mainzer Aka-

¹ Außer den genannten enthält der Band noch folgende Aufsätze: Über den Ursprung der Ministerialität, 1926 (69 ff.); Land- und lehnrechtliche Grundlagen des Reichsfürstenstandes, 1948 (133 ff.); Die Quaternionen der deutschen Reichsverfassung, ihr Ursprung und ihre ursprüngliche Bedeutung, 1957 (174 ff.); Baldwin von Luxemburg, ein grenzdeutscher Staatsmann des 14. Jahrhunderts, 1936 (180 ff.); Markwarts von Randeck zweite Rede in Avignon, 1942 (216 f.); Die Immunitätsurkunde Ludwigs d. Fr. für Kloster Inden (Kornelimünster), 1904 (249 ff.); Karls III. verlorenes Privileg für Amorbach und der italienische Ursprung seiner Fassung, 1942 (264 ff.); Zwentibolds von Lothringen und Ottos d. Gr. Urkunden über den ‚Forst‘ südlich der Mosel, 1957 (276 ff.); Das gefälschte Gründungsprivileg Karls d. Gr. für das Spessartkloster Neustadt am Main, 1950 (285 ff.); Karl Widmers Pfäverser Fälschungen, 1931 (318 ff.); Die Heimat des Bischofs Nikolaus von Butrinto, 1922 (384 ff.).

demieabhandlung „Angelsachsen und Franken“ (1950) aus sachlichen Gründen das Concilium Germanicum von 742 auf 743 und dadurch das Konzil von Estinnes von 743 auf 744 umdatiert hat (S. 1463—1471; vgl. auch Ders., Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg 1954, S. 208—222 u. 306 f.). Stengel hält dem seine Festlegung der Schenkung Fuldas an Bonifatius durch Karlmann entgegen (S. 171, A. 47; 124, A. 9; 292, A. 71), die — wie er in seiner Untersuchung „Die Urkundenfälschungen des Rudolf von Fulda“ (1914) ausgeführt hat — wohl zwischen Herbst 742 und Anfang März 743 auf dem Konzil von Estinnes erfolgt sein wird. Nach Stengel ist Schieffers „These“ der Umdatierung „nicht zu halten“; doch führt er keine neuen Argumente gegen sie ins Feld. M. E. sind beide Standpunkte nicht unvereinbar, sofern man nur die Ansicht aufgibt, daß die Schenkung während des Konzils von Estinnes vollzogen sei, was ohne Schwierigkeiten möglich ist, da Stengel dies selbst als Vermutung bezeichnet hat (S. 131) und sein mit plausiblen Gründen wahrscheinlich gemachter zeitlicher Ansatz davon unberührt bleibt.

Zusätze des Vf.s sind ebenso wie Änderungen — gelegentlich wurden auch im Text einzelne Stellen umformuliert, vorsichtiger gefaßt oder vertieft — durch eckige Klammern kenntlich gemacht. Im ganzen konnte Stengel seine Aufsätze ohne wesentliche Änderungen neu vorlegen. Nur in der Abhandlung „Der Stamm der Hessen und das ‚Herzogtum‘ Franken“ (1940) sind eine Reihe von Absätzen umgestaltet worden (S. 364—367, 378—381). Dem Aufsatz „Die fränkische Wurzel der mittelalterlichen Stadt in hessischer Sicht“ (1953) sind ein Nachwort (S. 448 f.) zu Kap. I und ein Nachtrag (S. 456) zu Kap. III hinzugefügt. Ebenso ist in der Untersuchung „Über die karolingischen Cartulare des Klosters Fulda“ (1921) die Bestimmung von Orten des Nidda-, Wetter- und Maingaaues, die in Kap. 42 des von einem Fuldaer Mönch Eberhard um 1160 gemachten Cartularauszug enthalten sind, durch weitere ergänzt worden (S. 192 f.). Andererseits wurden beim Wiederabdruck aus der eben genannten Untersuchung einige Verzeichnisse, aus dem Aufsatz „Über Ludwigs des Frommen angebliche Schenkung von Urspringen an Fulda“ (1936) die deutsche Übersetzung der Urkunde und aus dem Beitrag „Wilhelm Dilichs Landtafeln hessischer Ämter zwischen Rhein und Weser“ (1927) die Beschreibungen der Landtafeln weggelassen. Erstmals veröffentlicht ist in der vorliegenden Gestalt die Skizze „Kurhessen und Rheinfranken als geschichtliche Landschaften“ (S. 337—346).

Kirchengeschichtlich relevant ist neben der überschauenden Zusammenfassung „Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte“ (1944/48) vor allem der Beitrag aus der Bonifatius-Gedenkgabe (1954) „Primat und Archicancellariat der Abtei Fulda. Ein Kapitel bonifatianischer Tradition“. Beachtung verdient auch der Literaturbericht „Zur Frühgeschichte der Reichsabtei Fulda“ (1952), in dem die Frage, ob Fulda von vornherein als ausgesprochenes Missionskloster, ob es als Reichs- oder Eigenkloster gegründet worden ist, ob es dem Bischof von Würzburg unterworfen oder unabhängig war, u. a. behandelt werden. In dem Abschnitt „Das Hersfelder Gründungsjahr“ (ebd.), das nicht nur für Fulda, sondern auch für die Bonifatius-Chronologie bedeutsam ist, hält Stengel in Auseinandersetzung mit den Ausführungen von H. Beumann (in: Hess. Jb. 1 u. 2, 1951 u. 1952), der die Errichtung einer cella ins Jahr 736 datiert, an seinem Ansatz 741/42 fest. Doch sei darauf hingewiesen, daß Beumann zu dieser Frage noch einmal mit gewichtigen Gründen für 736 das Wort genommen hat („Hersfelds Gründungsjahr“, in: Hess. Jb. 6, 1956, S. 1—24). Den von Stengel S. 274, A. 20a zusammengestellten Stimmen für 736 bzw. für 741 oder später ist die Büttners hinzuzufügen, der sich in LThK V, 1960, S. 281, für „736 (eher als 743)“ entscheidet.

Alles in allem: Dieser Sammelband¹ bietet weit mehr an Ergebnissen und Anregungen für die verschiedensten Bereiche der mittelalterlichen Geschichtsforschung als es der Titel erwarten läßt.

Bonn

Roderich Schmidt

¹ Er enthält außer den genannten noch folgende Beiträge: Fragmente der verschollenen Cartulare des Hrabanus Maurus (Fuldensia III), 1956 (S. 194—202); Untersuchungen zur Frühgeschichte des Fuldaer Klosterarchivs (Fuldensia IV), 1958 (S.

Josef Siegwart O. P.: Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrh. bis 1160. Mit einem Überblick über die Kanonikerreform des 10. und 11. Jahrhunderts (= *Studia Friburgensia* NF 30). Freiburg (Schweiz) (Universitätsverlag) 1962. XXXVIII, 364 S., Fr./DM 32.—.

Wer sich in der Literatur über die Chorherren und Chorfrauen auskennt, wird dem Verfasser für diese aufschlußreiche Arbeit besonders dankbar sein. Während die Stiftsgeschichten der deutschsprachigen Schweiz meist nur lokal-, kunst- und vor allem profanhistorische Aspekte berücksichtigen, werden hier mehr die institutionellen (z. B. von Observanzfragen bestimmten) und spirituellen (theologisch-asketischen) Veränderungen bei allen Stiften bestimmter Zeitepochen herausgestellt. Damit ist dem heute auch für die Kirchengeschichte immer mehr geforderten Bemühen um den inneren Werdegang eines historischen Tatsachenkomplexes entsprochen. Auf den bisherigen Forschungsergebnissen aufbauend, sucht diese Studie die allgemeine kirchliche und rechtsgeschichtliche Entwicklung im Innern der Stifte aufzuzeigen, wozu vor allem das Anliegen des Stiftsgründers und der ersten Generation, also Motiv und Zweck der Gründung, z. B. Chordienst, Seelsorge, Klerusreform gehören.

Eine historische und sachliche Klärung der Begriffe „Kanoniker“ und „Chorherren“ sowie eine Untersuchung über die Vorbilder und Vorstufen mittelalterlicher Regularkanoniker im Altertum leitet über zur behandelten Epoche (6. Jh. bis 1160), die in fünf Perioden gegliedert wird: die Zeit der Merowinger 481–714 (enge Bindung der ältesten Kathedralkanonikerstifte an die monastische Liturgie), die Zeit der Einheit des Karolingerreiches 714–843 (Trennung des Mönchsklosters von der Kanonie und der Kollegiat- von den Domstiften), von der Teilung des Karolingerreiches bis zum Beginn des Investiturstreites 843–1074 (die Eigenkirchen-Herrschaft und die große Kanonikerreform des deutschen Reiches), die Zeit des Investiturstreites 1074 bis 1122 (das apostolische Leben und die Einführung der Profeß bei den Regularkanonikern), die Zeit nach dem Wormser Konkordat 1122–60 (Abkehr vieler Stifte vom *ordo novus* und Hinwendung zur Seelsorge). Im deutschen Sprachraum (außer Salzburg) hatte schon die Mehrzahl der Kanoniker das Gelübde abgelehnt, jetzt traten die Regularkanoniker für eine möglichst milde Auffassung des Gelübdes ein. Die Bettelorden führten das eigentliche Anliegen weiter, das die Regularkanoniker bei ihren vielfältigen Aufgaben und beim Sinken der ersten Begeisterung zu vergessen drohten. – Bewußt hat der Verfasser diese chronologische Einteilung zugrunde gelegt, weil das äußere kirchliche und kirchenpolitische Geschehen nicht ohne Einfluß auf die Aus- und Umgestaltung der Chorherren und Chorfrauen geblieben ist, wie auch umgekehrt die sich wandelnde Struktur dieser Gemeinschaften den Zeitbedürfnissen gerecht zu werden suchte. Damit ist wieder einmal gezeigt, wie sich äußere und innere (Kirchen)Geschichte gegenseitig fordern und ergänzen.

Dem Verfasser stand eine Menge Material zur Verfügung. Die großen Linien der Geschichte der Augustiner-Chorherren hatten schon P. Mandonnet OP, J. Wirges und Ch. Dereine gezeichnet. Für die Zeit bis 1160 sind die meisten Quellen über die Stifte der Schweiz gedruckt bis auf wenige, allerdings damals einflußreiche *Consuetudines* der Augustiner-Chorherren. Von einigen Stiften (Amsoldingen, Därstetten, Kt. Bern) liegen keine Quellen vor aus der Zeit vor der vom Verfasser gesetzten sachlich begründeten Grenze, andere (Bischofszell, St. Ursus in Solothurn, Köniz) werden nur sporadisch und mehr zufällig vor 1160 erwähnt. In solchen Fällen waren nur Rückschlüsse aus späterer Zeit und auf unzuverlässige Chronikberichte möglich. Daher ist es verständlich, daß allein jene Stiftsgeschichten ausführlich zur Darstellung kommen,

203–65); Luls Vermächtnis an Fulda, 1940 (S. 300–08); Politische Wellenbewegungen im hessisch-westfälischen Grenzgebiet (Aus der Werkstatt des Geschichtlichen Atlas von Hessen), 1927 (S. 347–54); Udo und Hermann, die Herzoge vom Elsaß. Das Rätsel der ältesten Wetzlarer Geschichte, 1951 (S. 441–79); Über die Schenkung von Breitung an die Reichsabtei Hersfeld, 1935 (S. 480–85); Johann Georg Schleensteins Landesaufnahme der Landgrafschaft Hessen-Kassel, 1933 (S. 538–44).

deren Quellen dies erlauben und bei denen die innere Entwicklung durch Parallelen aus den Nachbarländern weiter aufgehellert werden können.

Eine besondere Schwierigkeit boten die Reformversuche der früheren Zeit. Da das Schweizer Gebiet in der deutschen Kanonikerreform des 10. Jhs. eine größere und bedeutendere Rolle gespielt hat als in der gregorianischen Reform, ist das Hauptgewicht auf das fast gänzlich unerforschte Gebiet der deutschen Stiftererneuerung unter den sächsischen und salischen Kaisern gelegt, vor allem auf die Zeit von 929 bis 1045. Reformansätze innerhalb der kanonikalen Institutionen hatten schon H. Büttner, Ch. Dereine, A. Gerlich, G. Schreiber entdeckt bzw. vermutet, aber als umfassende kanonikale Reformbewegung im deutschsprachigen Raum war sie nie erkannt worden. Als Grund gibt der Verfasser an: „Weil niemand die Quellenbelege gesammelt hat, die dagegen zeugen. Die Kunstgeschichte hat längst die einzigartige Baufreudigkeit der ottonischen Zeit und die Bedeutung der damaligen Stiftskirchen, z. B. der Dome von Magdeburg, Trier und Regensburg, erkannt. Die Erkenntnis vom raschen Aufschwung der Domschulen von Köln, Magdeburg, Würzburg und Hildesheim um die Mitte des 10. Jhs. zu führenden Zentren kirchlicher Bildung hätte die neue Reformbewegung der Stifte schon lange ins rechte Licht rücken können. Die große Zahl heiliger Bischöfe (z. B. Ulrich von Augsburg, Konrad von Konstanz, Bernward und Godehard von Hildesheim) weist auf die innere Veränderung in den Domstiften hin. Die Dekanatseinteilung, die zur sorgfältigen Visitation der Bistümer und zur Erneuerung der Seelsorge diente, vor allem aber ihre enge Verknüpfung mit den Chorherrenpropsteien war geeignet, auf einen tieferen religiösen Strom im bischöflichen Klerus hinzudeuten. Aber niemand hat die Konsequenz einer kanonikalen Erneuerungsbewegung gezogen (S. 97/98).“ An Hand einer umfangreichen Statistik der Stiftsgründungen (S. 99 ff.) wird die tiefgreifende Änderung der Lebensweise der Kanoniker im 10. Jh. anschaulich illustriert. Daß auch die Nachbargebiete der Schweiz (das südliche Elsaß, der Schwarzwald, die mittelalterliche Bischofsstadt Konstanz und Teile des französisch-sprechenden Burgund) zum Vergleich und als Bestätigung einbezogen werden, ermöglicht ein objektives Gesamtbild.

Die Arbeit, die der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz als Promotions-Dissertation vorgelegt wurde, zeichnet sich aus durch eine große, gediegene Quellenkenntnis und vorbildliche Verarbeitung der Literatur. Für die innere Kirchengeschichte, speziell für die Geschichte der Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften sowie die Entwicklung der monastischen Gewohnheiten, bedeutet das Werk S.s eine vertiefende, und zwar wesentlich vertiefende Einsicht. Der Arbeit des jungen Historikers, der hier sein Erstlingswerk vorlegt, gebührt volle Anerkennung, und die „*Studia Friburgensia*“ bleiben auch mit diesem wertvollen Beitrag auf dem bisherigen Niveau.

Walberberg b. Bonn

G. Gieraths

Johannes Gründel: Das „*Speculum Universale*“ des Radulfus Ardens (= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 5). München (Hueber) 1961. 50 S., kart. DM 6.80.

Kapitelübersichten und Quästionenverzeichnisse wollen Hinweise geben. Sie bezeichnen die Themen und den Ort, an dem diese zu finden sind. Wenn die Schrift nicht allgemein zugänglich ist, sondern nur handschriftlich überliefert ist, wie dies beim *Speculum Universale* des Radulfus Ardens der Fall ist, leisten Quästionenverzeichnisse der Forschung unschätzbare Dienste. Dafür gebührt auch dem gelehrten Editor Dank, daß er in angestrengter Textarbeit das Kapitelverzeichnis zugänglich gemacht hat, und so das *Speculum* zur Lektüre aufgeschlagen hat. Darin haben die Erforscher der mittelalterlichen Theologie zwar immer schon gelesen; im Blick auf den ganzen Inhalt der Schrift erscheint diese aber nun in ihrer vollen Bedeutung.

Die ethischen und moraltheologischen Themen beherrschen weithin das Feld. Das *Speculum* zählt „zu den umfangreichsten Ethikdarstellungen des 12. Jahrhunderts“ (S. 3). Im Rahmen der dogmatischen Lehre über Erlösung und Rechtfertigung ver-

sucht Radulfus Ardens eine Systematisierung der kirchlichen Ethik. Konstitutive Elemente des Systems sind die Tugenden und Laster; die Kardinaltugenden und die spezifisch christlichen Tugenden bilden die regulativen Ideen des Systems. Für die Erforschung des moraltheologischen Systemgedankens ist das *Speculum Universale* ein wichtiges Zeugnis. Insbesondere offenbart es den Einfluß der Schule des Gilbert de la Porrée. Die Abhängigkeit von Simon von Tournai, dessen Summe zwischen 1160 und 1165 entstanden ist, bestätigt ebenfalls die Zugehörigkeit zur Schule Gilberts. Die Entstehung des *Speculum Universale* wird einhellig in das letzte Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts verlegt.

Der Herausgeber verzeichnet zu den einzelnen Kapitelangaben die Folien aus den beiden Handschriften, Cod. lat. Paris. Mazarin. 709 und Cod. Vat. lat. 1175. Vom Liber IX an vermerkt er auch die Folioangaben aus Cod. lat. Paris. Mazarin. 710, einer Handschrift, welche nur die letzten Bücher des *Speculum* überliefert. Die übrigen Handschriften vor allem Msc. 218 der Bibliothèque municipale von Besançon bleiben unberücksichtigt. Die im Vorwort aufgezählten allgemein bekannten Codices können durch die Erforschung der Handschriftenbibliotheken und Kataloge noch ergänzt werden. Ich verweise auf die Codices lat. 739 und 740 der Stadtbibliothek in Tours.

Cod. lat. 740 von Tours ist (nach den Angaben des Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, tom. 37, 1) eine Papierhandschrift (des 15. Jhs.), die auf 271 Folien das *Speculum* enthält. Fol. 1 Sachindex, fol. 13 *Incipit liber primus qui tractat de virtute in generali: Ethica est scientia secundum quam in praesenti vita recte vivitur*. Die interessante Wissenschaftseinteilung in cap. 1 wird figürlich vorausgesetzt. Fol. 271 *Explicit: . . . ne sit occasio memoriae abominationis in ea factae*. Die Handschrift stammt aus dem Kloster St. Martin in Tours.

Cod. lat. 739 wurde 1437 auf Veranlassung des Kanonikers und Pönitentiaris Yvo Mesnager in Tours geschrieben, und zwar entweder unmittelbar auf Grund der erst-erwähnten Handschrift bzw. einer gemeinsamen Vorlage. Fol. 1 Schema der Wissenschaftseinteilung (Lib. I c. 1), fol. 2 *Incipit liber primus . . .* (s. o.). Fol. 194 v: *Explicit: . . . ne sit occasio . . .* (s. o.). Fol. 197–205 v Sachindex: *Abrenuntiatio triplex . . .* Die beiden Handschriften, die textgeschichtlich noch untersucht werden müssen, zeigen, daß das *Speculum* des Radulfus auch noch im Spätmittelalter gelesen wurde.

In der Regel gibt der Herausgeber des Kapitelverzeichnisses unter den beiden erwähnten Handschriften der Pariser (Bibl. Mazar. 709 = P₁) den Vorrang und verweist die abweichenden Lesarten des Cod. lat. Vat. 1175 (= V) in den Apparat. Aus nicht klar ersichtlichen Gründen entscheidet er sich aber vielfach auch für eine Variante von V. Diese Unsicherheit bezüglich der Textgrundlage läßt den Mangel eines Stammbaums der verschiedenen Codices deutlich spüren. Selbstredend kann aber ein Stemma nur auf Grund von textvergleichenden Studien, welche alle einschlägigen Handschriften berücksichtigen, erarbeitet werden. Dies ist aber eine eigene Forschungsarbeit, welche nicht mit der Herstellung eines Kapitelverzeichnisses identisch ist und darum auch nicht von diesem erwartet bzw. gefordert werden darf.

Wichtige Anhaltspunkte zur Klärung der literarkritischen Fragen der Textüberlieferung des *Speculum* ergeben sich aus der Untersuchung des Codex 218 der Stadtbibliothek in Besançon (= B). – Dank dem Entgegenkommen der Bibliotheksleitung konnte ich einen Mikrofilm dieser Handschrift lange Zeit in Bonn studieren. Einige Ergebnisse dieser Textstudien darf ich als Beitrag und Ergänzung nicht als Korrektur des vorliegenden Kapitelverzeichnisses anfügen. – Sobald man B in die textkritischen Studien einbezieht, erscheinen die beiden anderen Kronzeugen des *Speculum* P und V als stammverwandt und in hohem Maße verderbt. Ich greife die Belegstellen aus dem 8. Buch heraus, welches die Sakramentenlehre enthält. Solange die Untersuchungen nicht auf alle Bücher ausgedehnt werden, gilt das textkritische Urteil streng genommen nur für das 8. Buch. Da das *Speculum* keineswegs aus einem Guß ist, muß mit einer unterschiedlichen Überlieferung einzelner Teile (z. B. Lib. I–VII und Lib.

VIII–XIV) gerechnet werden. Vor Überraschungen ist man nicht sicher.

1) Lib. VIII c. 55 (P. 133 vb, V 128 va, B 85 va).

Das Kapitel fragt nach der Einsetzung der Eucharistie. Eine Augustinussentenz unterrichtet über die Absicht, die Jesus Christus mit diesem Sakrament verbunden hat, und über die Befugnis der Apostel bezüglich der Feier der Eucharistie.

Die Beiden Codices P und V haben folgenden sinnlosen Text: *Nam (P non) illud ideo fecit Deus (P. Dominus), ut illud altius (P artius?) ordine de cetero sumeretur apostolis reservavit instituendum.* In B lautet der Text vollständig:

... *Nam ideo illud fecit Dominus, ut illud artius infigeret memoriae discipulorum. Quo autem ordine de cetero sumeretur, apostolis reservavit instituendum.*

P und V bzw. deren Vorlage haben eine Textzeile unterdrückt und dadurch einen sinnlosen Textzusammenhang hergestellt.

2) Lib. VIII c. 58 (P 134 rb, V 129 ra-b, B 85 vb–86 ra).

Bei der Analyse der eucharistischen Deuteworte wird aus sprachphilosophischem Interesse nach der Bedeutung des Pronomen *hoc* gefragt. Wenn das Pronomen das reine Brot meint, dann kann von diesem nicht gesagt werden, daß es der Leib Christi ist. Bedeutet es aber das *corpus Domini*, dann ist das folgende überflüssig.

Der Text lautet in P und V: *Nam si purum panem, de eo vere non potest dicere, quod sit corpus Christi.*

B enthält den in P und V durch Homoioteleuton verkürzten Text vollständig: *Nam si purum panem, de eo non potest vere dicere, quod sit corpus Christi. Ergo iam panis est transsubstantiatus in corpus Christi: ergo si nihil plus subiungat illud est corpus Christi.*

3) Lib. VIII c. 59 (P 134 va–b, V 129 vb, B 86 rb–va).

Zur Frage nach der Konsekrationsgewalt eines exkommunizierten oder häretischen Priesters schreibt das Kapitel Augustins Schrift gegen Parmenian aus, um den Sachverhalt einer zwar gültigen aber illegitimen Verwaltung und Spendung des Sakramentes zu eruieren. In P und V lautet der verderbte Text: *Sed sicut non recte habet, qui ab unitate recedit, sed tamen (P tantum) dat quod accipit, et ideo quae ab eo recipit venienti ad unitatem non iteratur.* Durch ein Homoiokarton ist ein wesentliches Stück des Textes ausgefallen. B bringt den vollständigen Text: *Sed sicut non recte habet, qui ab unitate recedit, sed tamen habet, quia redeunti non redditur, sic etiam non recte dat, qui ab unitate recedit, sed tamen dat, quod accipit, et ideo quae ab eo recipit venienti ad unitatem non iteratur.*

Diese Beispiele, die auf so engem Raum anzutreffen sind, beweisen, daß die beiden Codices P und V stammverwandten und verderbten Text enthalten. Sie könnten unmöglich Grundlage einer kritischen Edition sein.

Dieses Urteil läßt sich nicht nur von den oben angeführten Textlücken her begründen, dafür lassen sich auch einzelne sinnwidrige Varianten anführen. VIII c. 56 *corpus alias* (P 133 vb, V 128 ra) statt *post alia* (B 85 va), VIII c. 59 *parvulo* (P 134 vb, V 129 vb) statt *perverso* (B 86 rb), VIII c. 62 *quae si vera* (P 135 rb Z. 18 u. Z. 41, V 130 va u. vb) statt *quae sententia vera* (B 86 va und vb). VIII c. 58 bringen die beiden Handschriften P und V eine ungewöhnliche und unleserliche Abbréviation für *evangelista* (P 134 rb, V 129 rb). Die angeführten sinnwidrigen Varianten gehen auf Lesefehler zurück, die in der gemeinsamen Vorlage standen, bzw. die eine Handschrift von der anderen übernommen hat. Demgegenüber enthält B einen relativ besseren Text, der aus einer anderen Überlieferung stammt. Für die drei Kronzeugen des *Speculum Universale* läßt sich vorläufig dieses Stemma aufstellen.

(selbst., relativ gute Überlieferung) B $\swarrow$ $\searrow$ O (original – nicht bekannt)
P – V (stammverwandt – verderbt)

Anhang: Verzeichnis der einzelnen Bücher in Cod. lat. 218 der Bibliothèque municipale in Besançon. I c. 1–59, fol. 3 ra–10 va; II c. 1–43, fol. 10 va–18 vb; III

c. 1-57, fol. 19 ra-31 ra; IV c. 1-58, fol. 31 rb-42 vb; V c. 1-78, fol. 42 vb-57 va; (Lib. VI fehlt in allen Codices!); VII c. 1-88, fol. 59 ra-76 va; VIII c. 1-118 fol. 77 ra-98 rb; IX c. 1-60, fol. 99 ra-118 vb; X c. 1-104, fol. 119 ra-138 vb; XI c. 1-172, fol. 139 ra-160 vb; XII c. 1-147, fol. 161 ra-179 rb; XIII c. 1-72, fol. 179 va-184 ra; XIV c. 1-82, fol. 184 ra-189 ra.

Bonn

Ludwig Hödl

M. D. Lambert: *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. London (SPCK) 1961. XV, 269 S., geb. sh 50/-.

In der Bulle „Cum inter nonnullos“ vom 12. 11. 1323 erklärte Papst Johannes XXII. die Behauptung, es seien Christus und die Apostel überhaupt ohne Habe gewesen oder sie hätten doch kein Nutzungsrecht (*ius utendi*) an den von ihnen gebrauchten Gütern („Lehen“) besessen, für irrig und häretisch. Mit dieser dogmatischen Entscheidung gelang es dem Papst, die bis in die Anfangszeiten des Franziskanerordens zurückreichende, bittere Kontroverse um die Begründung und das Wesen der vollkommenen christlichen Armut zu einem gewissen Abschluß zu bringen.

Der Vf. des vorliegenden Buches schildert die Geschichte dieser Auseinandersetzungen, sowohl den äußeren Verlauf als die Gedankenentwicklung, und er hat mit seiner gefälligen und doch auf gründlicher Gelehrsamkeit beruhenden Darstellung unsere Kenntnis dieser bedeutungsvollen und erschütternden Vorgänge nicht unwesentlich bereichert. Es sind im wesentlichen vier Fassungen, in denen er den Gedanken der Armut Christi bei den Franziskanern bis 1323 erscheinen sieht. Er findet sich zuerst bei Franz selbst; und zwar ist es, wie der Vf. meint – freilich ohne dem Problem genauer nachzugehen –, dieses Wertlegen auf die Nachahmung des armen Lebens Christi, das das Franziskanertum von der Armutsbewegung des 12. Jh., die sich vielmehr vor allem auf die Gebote des Evangeliums berufen hatte, hauptsächlich unterscheidet. Ist dieser Gedanke bei Franz noch spontan, unreflektiert – „ideas appared to him as images“ – und wirkt auf Grund seiner unmittelbar bezwingenden Bildhaftigkeit, so sieht sich das spätere Franziskanertum veranlaßt, ihn als Gesetz zu fassen, auszubauen und abzusichern, und die Verflachung der ursprünglichen, ersten Unbedingtheit geht damit Hand in Hand. Die Entwicklung des Ordens führt dazu, daß man unter Besitzlosigkeit nicht mehr den Verzicht auf den aktuellen Besitz als solchen, sondern den Verzicht auf das Besitzrecht versteht; nun wird – das geschieht in klassischer Form durch Bonaventura in dem sog. Mendikantenstreit an der Pariser Universität – festgesetzt, es habe Christus zwar den *usus*, nicht aber das *dominium* seiner Güter besessen; die Schwierigkeit, die die Evangelienstelle Joh. 12, 6 – Judas als „Kassenwart“ – für diese ganze Lehre bietet, löst man nicht mehr, wie Franz, durch den in seiner Naivität schlagenden Hinweis, der Beutel erweise Judas eben als den Verräter, sondern Bonaventura müht sich ab mit der Distinktion des unvollkommenen *opus exterioris* und des vollkommenen *opus interioris* Christi. Die Armutsauffassung Bonaventuras wird 1279 in der Bulle Nikolaus' III. „*Exiit qui seminat*“ sanktioniert, und sie wird durch die Spiritualen – deren Widerspruch sich in der von Olivi vertretenen Lehre konkretisiert, es seien die vollkommenen Jünger auch zum „*usus pauper*“ verpflichtet – zwar radikalisiert, aber nicht wirklich durchbrochen.

Folgt der Vf. bis hierher in den Grundlinien seiner Darstellung älteren Arbeiten, vor allem der Monographie des Franziskaners Balthasar von 1911, so erschließt er in den letzten Kapiteln, dem wertvollsten Teil seines Buches, neues Land, indem er die mancherlei in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Quellenstücke über die Katastrophe der Spiritualen und den sog. theoretischen Armutsstreit zwischen 1309 und 1323 erstmals zu einer zusammenhängenden Darstellung verarbeitet. Hier werden die Streitschriften Ubertinos von Casale, die Enzyklika des Generalkapitels von Perugia von 1322 und die verschiedenen Bullen Clemens' V. und Johannes' XXII. zur Sache sorgfältig analysiert und in den geschichtlichen Ablauf eingeordnet, und nicht nur werden dabei Einzelheiten geklärt und man erhält erstmals eine genügende Vorstellung vom Zusammenhang der Ereignisse, sondern es fällt vor allem auf den

Abschluß des Streits als Ganzes neues Licht; am wichtigsten dürfte der Nachweis sein, daß Johannes XXII. es in „Cum inter nonnullos“ eben noch vermieden hat, die Bulle Nikolaus' III. von 1279 förmlich umzustößen, obgleich er 1322 bekanntlich den – im Zusammenhang des Vaticanum 1870 wieder aktuell gewordenen – Anspruch erhoben hatte, es könne ein Papst eigene Entscheidungen oder solche seiner Vorgänger widerrufen; vielmehr wendete sich Johannes in der eingangs genannten Festsetzung zunächst gegen ein radikales Spiritualentum, dann aber gegen eine erst kurz zuvor formulierte, offizielle franziskanische Lehre, es hätten Christus und die Apostel auch kein Nutzungsrecht besessen, sondern nur einen „simplex usus facti“ geübt, bestritt dagegen nicht direkt die seit Bonaventura in dem Orden geläufige und 1279 dogmatisierte Armutslehre.

Es dürfte aus dem Referat deutlich geworden sein: Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt vor allem in der klaren und in dieser Form neuartigen Schilderung der Geschichte des franziskanischen Armutsgedankens im 13. und frühen 14. Jh. So dankbar man für diese Darstellung sein wird – man legt das Buch doch unbefriedigt aus der Hand. Es scheint mir unverkennbar, daß L. die frühe Franziskanergeschichte zu flach, zu harmlos, zu „modern“ auffaßt. Zwar hat er zweifellos recht, wenn er sich gegen die ältere, vom Geist des Liberalismus geprägte Franziskus-Auffassung im Stil Sabatiers wendet; aber es ist mir doch die Frage, ob er – vor allem von Arbeiten franziskanischer Historiker, etwa Kajetan Essers, stark bestimmt – das Pendel nicht zu weit zurückschlagen läßt. Schon daß die Frage eines Zusammenhangs des Franziskanerordens mit den Sekten des 12. Jhs. so gut wie gar nicht untersucht wird, erscheint im Jahr 1961 bei einer so umfassend angelegten Arbeit als ein ernstes Versäumnis. Noch auffallender und bedenklicher ist aber, daß in dem Buch die etwa von E. Benz in „Ecclesia spiritualis“ oder von Baethgen im „Engelpapst“ geschilderten Zusammenhänge und Vorstellungen kaum berührt werden und daß dem Vf. diese Bücher, trotz seiner breiten Kenntnis auch der deutschen Literatur, offenbar unbekannt geblieben sind; damit wird eine grundlegende Dimension des frühen franziskanischen Denkens und Handelns weitgehend unsichtbar, die doch gerade für die Armutsauffassung elementare Bedeutung hat, die eschatologische Hochspannung, die Überzeugung, daß in Franziskus ein heilsgeschichtliches Datum gesetzt, ja daß womöglich Christus selbst in ihm wiedergekehrt sei – Ideen, die bekanntlich über die joachitischen Kreise im Orden weit hinausgehen (vgl. etwa den Aufsatz von Bihl in Antonianum 1927). Die Armutsfrage verblaßt in L.'s Darstellung weitgehend zu einer Frage der Lehre, und daß es den Zeitgenossen hier um Tod und Leben ging, wird zwar gelegentlich bemerkt, aber es erscheint unbegreiflich. Auf derselben Linie liegt es, wenn sich der Vf. vorbehaltlos der Feststellung Essers (Franzisk. Studien 1957; vgl. auch 1960) anschließt, daß die Anhänger des Franziskus von Anfang an als ein (wenn auch mit einigen Besonderheiten ausgestatteter) Mönchsorden aufgetreten seien; die gewiß in mancher Hinsicht anfechtbare Auffassung Karl Müllers wird einfach über Bord geworfen, nicht aber, wie es m. E. angemessen wäre, korrigiert, vertieft und weitergeführt. L. nimmt, so scheint es, nicht in genügendem Maß wahr, wie fremd uns Franz und seine frühen Anhänger, vor allem die Spiritualen, sind, wie deutlich sie aber auch die Kirchlichkeit ihrer Zeit durchbrochen und in Frage gestellt haben, und wie die frühe Geschichte des Ordens durch seine Kollision mit der mittelalterlichen Kirche bestimmt und ihr Ergebnis als ein unter Schmerzen erkämpfter Ausgleich zwischen beiden zu beurteilen ist. Hier gibt es unverlierbare Einsichten jener „liberalen“ Historiker, und von daher gesehen erscheint das Buch, trotz aller seiner Vorzüge, in seiner Gesamtauffassung des frühen Franziskanertums eher als ein Rückschritt.

Heidelberg

B. Moeller

James A. Brundage: The Chronicle of Henry of Livonia. A Translation with Introduction and Notes (= Documents from Medieval Latin). Madison (Univ. of Wisconsin Press) 1961. IX, 262 S., geb. \$ 5.00.

Das Chronicon Livoniae Heinrichs von Lettland, das von der Mission und der

deutschen Siedlung in Livland im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert berichtet, ist als eine Hauptquelle für die Geschichte des baltischen Raumes jener Zeit mehrfach aus dem Lateinischen übersetzt worden. Den Übertragungen ins Deutsche (1747, 1853, 1867, 1959), ins Lettische (1937), ins Russische (1854, 1938) – eine Übersetzung ins Estnische ist geplant¹ – folgt nun eine solche ins Englische. Sie gehört zu der zunehmenden Zahl von Übersetzungen mittelalterlicher Quellschriften in Amerika, die darauf hindeuten, daß hier die Beschäftigung mit der Welt des europäischen Mittelalters an Boden gewinnt, und ist nach Angabe des Verlages speziell für Studenten der russischen und der osteuropäischen Geschichte gedacht. Daß derartige Übersetzungen im Hinblick auf ein breiteres Lesepublikum ihren Wert neben den kritischen Ausgaben besitzen, betont H. Grundmann² in seiner Besprechung der jüngsten deutschen Übersetzung,³ die auf der neuesten kritischen Ausgabe des Textes⁴ (der gleichzeitig wieder abgedruckt ist) fußt. Für die englische Übersetzung ist die kritische Ausgabe von 1955 allerdings nicht mehr herangezogen worden. Sie folgt statt dessen der älteren Monumenta-Ausgabe von 1874.⁵ Dabei geht es dem Herausgeber – Associate Professor für Geschichte an der University of Wisconsin in Milwaukee (USA) – bei seiner Übersetzung, für die er auf Überlegungen zurückgreift (S. 18 f.), die Moses Maimonides⁶ für die Übersetzung vom Arabischen ins Hebräische angestellt hat, weniger darum, den Stil Heinrichs von Lettland ins Englische zu übertragen, als vielmehr darum, dessen Berichte und Ansichten englisch zutreffend wiederzugeben (S. 19). Dem gleichen Zweck, der Unterrichtung des genannten Leserkreises, dienen auch die Einleitung (S. 3–21) und die Sachanmerkungen, die der Herausgeber seiner Ausgabe, ebenso wie einen Index (S. 247–262), beigegeben hat.

Die Einleitung beruht auf den in der bisherigen Literatur bis hin zu der grundlegenden Untersuchung von Paul Johansen⁷ gewonnenen Erkenntnissen. Die Sach-erläuterungen sind auf das Wichtigste beschränkt und im allgemeinen zutreffend.⁸ Doch handelt es sich bei dem in I, 12 erwähnten Papst um Coelestin III., nicht II. (S. 29, A. 18); und der in XXIII, 2 genannte Slawenfürst wäre – um Mißverständnisse auszuschließen – statt als Wenceslaus (S. 173) richtiger mit der geläufigen Namensform Wizlaw (gemeint ist Wizlaw I. von Rügen)⁹ zu bezeichnen.¹⁰ Beach-

¹ Sie wird nach dem Esti Paevaleht (Stockholm) von Prof. J. Mägiste (Lund) vorbereitet (vgl. Mitteilungen aus baltischem Leben, 6. Jg., Nr. 2, 1961, S. 13).

² DA 16, 1960, S. 255 f.

³ Heinrich von Lettland, Livländische Chronik. Neu übersetzt von Albert Bauer (Ausgew. Quellen z. Deutschen Gesch. d. MA. s. Frhr. vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 24), Darmstadt und Würzburg 1959.

⁴ Heinrichs Livländische Chronik. MG SS rer. Germ., 2. Aufl., bearb. v. Leonid Arbusow (†) und Albert Bauer, Hannover 1955.

⁵ Henrici Chronicon Lyvoniae. Hrsg. v. Wilh. Arndt. MG SS 23 und gleichzeitig MG SS rer. Germ., 1874.

⁶ Brief an Samuel ibn Tibbon, der (um 1202) das Hauptwerk des Maimonides „Moreh Nebüchîm“ ins Hebräische übersetzte. Brundage bezieht sich auf die Zeitschrift Commentary, XV, 1953, S. 394.

⁷ Die Chronik als Biographie. Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung, in: Jb. f. Gesch. Osteuropas, NF 1, 1953, S. 1–24.

⁸ Bei den Ortsbestimmungen sind allerdings oft auch andere Deutungen möglich. So wird z. B. die Angabe „apud Sunde“ in XIV, 1, die Brundage als Meerenge zw. Kurland u. Ösel erklärt (S. 94, A. 91), in der MG-Ausg. von Arbusow-Bauer unter Berufung auf P. Johansen als Fahrweg zw. der Nordspitze von Gotland u. der Insel Färö gedeutet.

⁹ Vgl. C. Hamann, Die Beziehungen Rügens zu Dänemark von 1168 bis 1325 (Greifswalder Abh. z. Gesch. d. MA.s, Bd. 4), Greifswald 1933, S. 35 f.

¹⁰ Die Hss. bieten allerdings neben der Namensform Wizzlaus bzw. Witzlaus auch die Formen Wenceslaus bzw. Wenzeslaus. In den Urkunden kommen diese überhaupt nicht vor; vgl. U. Scheil, Zur Genealogie der einheimischen Fürsten von Rügen

tung verdienen die Hinweise Brundages auf eine Bulle Papst Innozenz' II. zu XI, 3 (S. 69, A. 69),¹¹ auf Dekretalen Papst Gregors IX. zu I, 12 (S. 29 f., A. 18); V, 1 (S. 38, A. 30); XXIX, 8 (S. 236, A. 310) und auf das Decretum Gratiani zu XV, 12 (S. 120, A. 124).

Bekanntlich hat Heinrich von Lettland in außerordentlich starkem Maße Zitate aus der Bibel und aus liturgischen u. ä. Büchern in seine Chronik einfließen lassen. Leonid Arbusow, der diese Zusammenhänge näher untersucht hat, zählte im Anschluß an W. Bilkins¹² etwa 775 Entlehnungen aus der Bibel, rund 100 aus Brevier, Missale und Rituale,¹³ sein Mitarbeiter A. Bauer rechnet sogar mit etwa 1100 derartigen Entlehnungen¹⁴ und vermerkte sie in seinen Ausgaben der Chronik. Nach Ansicht von Brundage (S. 19, A. 59) sind jedoch viele der von Arbusow genannten Stellen nur mehr oder weniger gewaltsam mit der Livländischen Chronik in Beziehung zu setzen, weshalb er von ihnen nur einen Teil berücksichtigt. Dafür zieht er eine Fülle anderer Zitate heran:

Und zwar aus der Bibel: zu IV, 5 (S. 37, A. 28) Ps. 103, 13; zu X, 8 (S. 59, A. 55) Prov. 3, 5; zu XII, 2 (S. 79, A. 75) Jer. 14, 19; zu XVIII, 5 (S. 137, A. 148) Ps. 101, 14; zu XX, 6 (S. 158, A. 181) Num. 11, 33; zu XXI, 7 (S. 165, A. 187) Mt. 10, 16 u. Joan. 10, 12; zu XXIII, 6 (S. 177, A. 206) u. zu XXIII, 8 (S. 183, A. 215) Num. 11, 33; zu XXV, 2 (S. 200, A. 257) Joan. 20, 31; zu XXVIII, 5 (S. 224, A. 288) Job 3, 17; zu XXIX, 1 (S. 229, A. 297) Joan. 7, 53; zu XXIX, 3 (S. 230, A. 301) Mt. 7, 17 u. 12, 33; zu XXIX, 9 (S. 237, A. 314) Act. 9, 15; zu XXIX, 9 (S. 237, A. 316 f.) Ps. 72, 28 u. 118, 45; zu XXX, 4 (S. 243, A. 333) Jer. 31, 15; zu XXX, 6 (S. 246, A. 342) Exod. 14, 23–29.

Aus dem Breviarium Romanum:¹⁵ zu XIX, 6 (S. 151, A. 172); XXV, 2 (S. 200, A. 253.255); XXIX, 4 (S. 233, A. 305).

Aus dem Rituale Romanum:¹⁶ zu VII, 2 (Zählung der Ausg. v. Arbusow-Bauer), bei Brundage VII, 1 (S. 41, A. 37); IX, 14 (S. 53, A. 48); X, 14 (S. 66, A. 64); XVI, 4 (S. 130, A. 140); XXIII, 7 (S. 179, A. 211); XXIII, 9 (S. 186, A. 219); XXIV, 5 (S. 193, A. 234); XXX, 5 (S. 245, A. 338).

Aus dem Missale (Messe der Vigilia Epiphaniae): zu XXX, 6 (S. 245, A. 340).

Aus dem Martyrologium des Ado von Vienne:¹⁷ zu I, 2 (S. 25, A. 5); I, 10 (S. 28, A. 14); XVIII, 8 (S. 141, A. 156); XIX, 3 (S. 145, A. 162).

Aus dem Martyrologium des Usuardus von St. Germain:¹⁸ zu X, 3 (S. 56, A. 53).

Zu XIX, 1 (S. 142, A. 161) verweist Brundage auch auf Vergil, Aen. X, 569 und Georg. I, 511.

Alle diese Stellen werden künftig neben denen, die von Arbusow und Bauer angeführt worden sind, zu beachten sein. Hierin liegt der Wert der englischen Ausgabe von Brundage auch für die Benutzer der Livländischen Chronik, die sonst die gut kommentierte kritische Monumenta-Ausgabe von 1955 benutzen werden.

Bonn

Roderich Schmidt

(Veröffentl. d. Hist. Komm. f. Pommern V₁), 1962, S. 23 f.

¹¹ Die zu den Stellen der Livländischen Chronik in Klammern hinzugesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf die engl. Übersetzung von Brundage.

¹² „Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae“, Riga 1928.

¹³ „Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs ‚Chronicon Livoniae‘“, in: DA 8, 1950, S. 100–153, bes. S. 109 u. 125.

¹⁴ Einl. zur MG-Ausg. S. XXXV und Einl. zur Frhr. v. Stein-Ausg. S. XXIX.

¹⁵ Zitiert nach der Editio V, Turin 1923.

¹⁶ Zitiert nach The Roman Ritual in Latin and English, ed. and tr. by Ph. T. Weller, 3 vols., Milwaukee 1946–1952.

¹⁷ Zitiert nach Migne, PL 123.

¹⁸ Zitiert nach Migne, PL 124.

Gordon Leff: *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester (University Press) 1961. X, 245 S., geb. sh. 32/6.

Leff hat sich schon durch seine gründliche Untersuchung über Bradwardine als hervorragender Kenner der Theologie des 14. Jahrhunderts ausgewiesen.¹ In seinem neuen Buch widmet er sich wiederum einem Theologen des 14. Jahrhunderts, nämlich Gregor von Rimini und dessen Sentenzenkommentar. In der bisherigen Forschung hat man Gregor nicht selten unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob Luther durch ihn und seinen angeblichen Augustinismus beeinflusst worden ist oder nicht. Dabei ist J. Würsdörfer² zu dem Ergebnis gelangt, Gregor sei in seiner Erkenntnistheorie wie auch in seiner Lehre von der Seele vom Nominalismus abhängig. M. Schüler³ hingegen hat die Ansicht vertreten, Gregor sei vor allem Vertreter des Augustinismus gewesen; die Philosophie habe für sein Denken keine weitere Bedeutung gehabt. Zwar hat Schüler den Versuch gemacht, Gregor aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Aber er ist, obwohl Leff seine Arbeit für die bis dahin wichtigste hält (S. 2), noch nicht weit genug gegangen. Die Frage nach einem möglichen Einfluß Gregors auf Luther darf nach Leff nicht vorschnell gestellt werden (S. 2 f.); ja sie ist nach seiner Meinung überhaupt unfruchtbar, wenn man sich den besonderen Charakter der Theologie Gregors klarmacht (S. 235).

Leffs Buch gliedert sich in sieben Teile. Nach einer ausführlichen Einleitung (S. 1–28), in welcher vor allem Probleme der handschriftlichen Überlieferung des Sentenzenkommentars erörtert werden, werden nacheinander eingehend behandelt: die Erkenntnistheorie (S. 29–74); Gott und seine Eigenschaften (S. 75–119); die neue Kosmologie (S. 120–154); Freier Wille, Gnade, Prädestination und Sünde (S. 155 bis 216); der Status der Theologie (S. 217–234); ein Schlußabschnitt (S. 235–242) umreißt Gregors Verhältnis zur Tradition. Aus der Fülle der tiefeschürfenden, stets gründlich belegten Untersuchungen können im Folgenden nur einige wichtige Grundgedanken skizziert werden.

Bei der Schilderung der Erkenntnistheorie zeigt sich gleich, was Leff auch später immer wieder herausarbeitet, daß Gregor auf der einen Seite vieles mit Occam gemeinsam hat, daß er aber auf der anderen Seite Occam niemals bis zum Ende folgt, sondern an wesentlichen Gedanken Augustins festhält. Nach Gregor ist das Universale nur ein geistiges Phänomen. Insofern spricht er nur dem Individuum Realität zu (S. 46). Aber das gilt nach Gregor doch nur für die Sinneswelt. Die intelligible Welt wird von dieser Feststellung nicht betroffen (S. 46). Auf diese Weise hat Gregor Occams strenge Scheidung von Natur und Übernatur in den Bereich der Erkenntnis selbst übertragen und damit die intelligible Ordnung gesichert (S. 47). Oder, nach Gregor gibt es keine selbstevidente Kenntnis von Gott. Folgt er hier Occam, so läßt sich doch auch an dieser Stelle augustinisch-neuplatonisches Erbe bei Gregor beobachten: der Mensch kann zwar Gott nicht wie andere Objekte erkennen; aber er kann ewige Wahrheiten ursächlich im Lichte Gottes erkennen (S. 66 ff.). Gregors Erkenntnistheorie ist daher keineswegs einfach als occamistisch zu bezeichnen. Vielmehr nimmt er das augustinische Erbe in Auseinandersetzung mit den Strömungen seiner Zeit auf.

Ähnliches gilt auch von der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften: diese sind zugleich wirklich und doch untrennbar von Gottes Wesen. Dementsprechend versteht Gregor die *potentia absoluta* und die *potentia ordinata* nicht als zwei getrennte Arten der göttlichen Macht, sondern als zwei verschiedene Aspekte seiner Allmacht (S. 95). Von daher hat das Gottesbild Gregors nicht die Züge der Willkür, die demjenigen Occams eigen sind. Für Gregor ist Gottes *potentia absoluta* nicht unabhängig von der geoffenbarten Wahrheit.

Auch in der Sünden- und Gnadenlehre zeigt sich einerseits das Erbe Augustins, andererseits der Einfluß der Fragen und manchmal auch der Lösungen Occams. Am

¹ G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A study of his 'De causa Dei' and its Opponents*, 1957.

² J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen bei Gregor von Rimini*, 1917.

³ M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, 1937.

deutlichsten läßt sich augustinischer Einfluß in Gregors Lehre von der Sünde nachweisen. Gregor gesteht keine Freiheit des Willens zum Guten zu (S. 173 f.), wie sie vom Occamismus behauptet wurde; andererseits unterscheidet Gregor sich aber auch an wesentlichen Punkten von Bradwardine, indem er viel stärker als dieser den Unterschied zwischen dem Menschen des Urstandes und dem gefallen Menschen betont (S. 196). Eigentliche Verdienste lehnt Gregor ab. In der Gnadenlehre steht Gregor freilich Occam näher, als Schüler annahm. Gregor behauptet nicht die Notwendigkeit der habitualen caritas dafür, daß Gott eine Handlung des Menschen akzeptiert. Aber der Grund besteht darin, daß Gott in seiner absoluten Macht das tun oder akzeptieren kann, was nach seiner potestas ordinata nicht möglich wäre; aber eben nicht aus Willkür; Gregor stellt niemals derartige Paradoxe auf, wie sie bei Occam begegnen. Daher ist der Ton, aber auch die Intention der Argumentation bei Gregor stets anders als bei Occam.

In diesem wie in den anderen Problemen, die Leff erörtert, zeigt sich, daß Gregor seiner eigenen Zeit und ihren Fragen stärker verhaftet war, als Schüler urteilte. Die neuen Vorstellungen in der Kosmologie, der Begriff der Kontingenz und die neue Erkenntnistheorie sind auch auf Gregor von nachhaltigem Einfluß gewesen. Aber zugleich hat er stärker als andere das augustinische Erbe mit dem Geist des 14. Jahrhunderts zu verbinden gewußt. Ihm ging es um eine neue Versöhnung von Vernunft und Glauben, die weder die thomistische Synthese noch die occamistische Scheidung übernahm, sondern beide, Vernunft wie Glauben, als autonome Sphären gelten ließ und den Übergreif der einen auf die andere verhinderte.

Die Ergebnisse Leffs sind im ganzen überzeugend. Freilich ist das Bild von Occam etwas einseitig geraten. Occam dürfte nicht so radikal gewesen sein, wie Leff meint. B. Häggblunds wichtige Untersuchung⁴ ist Leff entgangen. Occam dürfte in der Erkenntnistheorie doch noch näher bei Gregor stehen, als Leff annimmt. Aber das ändert nichts daran, daß Gregor Anhänger Augustins war, daß aber sein Augustinismus eine eigentümliche Größe ist, die an wesentlichen Punkten durch den Occamismus mit bestimmt ist. Ob die Frage nach einer Beeinflussung Luthers durch Gregor wirklich, wie Leff meint, nutzlos ist, mag gewiß bezweifelt werden. Aber so viel ist richtig, daß diese Frage nach Leffs Arbeit noch schwerer beantwortet werden kann als vorher: der Augustinismus selbst ist nicht eindeutig. Der junge Luther hat an wesentlichen Punkten von Anfang an ganz anders gedacht als Gregor, nicht zuletzt bei dem Problem von Vernunft und Offenbarung.

Hamburg

Bernhard Lohse

Rudolf Haubst (Hrsg.): Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 1. Mainz (Grünwald Verlag) 1961. 126 S., 6 Abb., 2 Kten, kart. DM 12.—

Mit den vorliegenden Mitteilungen tritt die 1960 in Bernkastel-Cues gegründete Gesellschaft hervor, über deren Entstehung und Ziele Landrat H. Krämer berichtet. Sie will die Voraussetzungen für wissenschaftliche Forschungen im St.-Nikolaus-Hospital schaffen und trägt ein Cusanus-Institut an der Universität Mainz (Leitung R. Haubst), sucht aber darüber hinaus in breiteren Kreisen des Mosellandes Interesse für Nikolaus zu wecken, — das kommt u. a. darin zum Ausdruck, daß in den Mitteilungen lateinischen Zitaten regelmäßig deutsche Übersetzungen beigelegt werden. Hauptaufgabe des Mainzer Instituts soll die Edition aller Predigten sein; daß dabei nicht an Konkurrenz, sondern an Zusammenarbeit mit der Heidelberger Akademie gedacht ist, dürfte sich aus der Zusammensetzung des wissenschaftlichen Beirats ergeben, dem neben führenden Vertretern der Cusanus-Forschung aus aller Welt auch W. Andreas und H. G. Gadamer von der Heidelberger Akademie angehören.

Im ersten Heft ediert, kommentiert und übersetzt R. Haubst die Proclus- und Thomas-Exzerpte, die Vansteenberghe auf Anfangs- und Schlußblättern des kleinen

⁴ B. Häggblund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, 1955.

Straßburger Codex 84 fand und auf Nikolaus zurückführte. Auf den ersten Blick muten die Schriftzüge auf den beigegebenen Tafeln (des Straßburger Codex einer Cueser Handschrift und eines Brixener Archivblattes, beim Aufsatz von Hallauer) so verschieden an, daß man zögert, alles dies auf einen Schreiber, eben Nikolaus, zurückzuführen. Haubst versucht, die Unterschiede auf die Entwicklung der Hand in verschiedenen Altersstufen zurückzuführen und damit zugleich ein Hilfsmittel für die chronologische Einordnung der Exzerpte zu gewinnen. Das methodisch sehr interessante Problem, wie sich die Hand eines Gelehrten aus Deutschland, der von einer Bastarda ausgeht und humanistische Einwirkungen erfährt, entwickelt habe, verdiente weitere Prüfung auf breiter Quellengrundlage. – Die Übersetzung der Proclus-Exzerpte möchte H. auf Ambrogio Traversari zurückführen; ihre Wirkung weist er in „*de coniecturis*“ nach.

J. Stallmach gibt einen knappen und klaren, sorgfältig aus den Quellen belegten Aufriß der Lehre von der *coincidentia oppositorum*; er zeigt die negative Abgrenzung gegen J. Wencks pantheistisches Mißverständnis, das ontologische Motiv des Vor-enthaltens des Vielen in dem Einem (*complicatio*), das erkenntnistheoretische Motiv der die Grenzen des distinguierenden Verstandes überschreitenden und zur Einheit führenden Vernunft und weist (gegen P. Wilpert) darauf hin, daß das mystisch-theologische Motiv Gott noch über den Vernunftbereich und die Koinzidenz der Gegensätze hinaus erhebt.

H. Hallauer publiziert und erklärt aus dem Brixener Autograph eine Denkschrift des Nikolaus von 1456 über den Wiedererwerb der Ämter Taufers und Uttenheim durch das Bistum; doch muß man schärfer, als es H. tut (bes. S. 81), zwischen bischöflichem Forst- und Grafschaftsbesitz im 11./12. Jhdt. und Landesherrschaft im 15. Jhdt. scheiden, – der Vergleich der Lage Brixens mit derjenigen der von Salzburg im 11. und 12. Jhdt. gegründeten Bistümer Gurk, Chiemsee usw. ist historisch schief. Auf die historische und rechtliche Denkweise des Nikolaus als Territorialherren fällt durch die Denkschrift neues Licht.

H. Kleinen und R. Danzer fügen eine Cusanus-Bibliographie hinzu, die die Publikationen von 1920–1961 umfaßt und, obwohl sie „auf adäquate Vollständigkeit keinerlei Anspruch erhebt“, mit ihren 411 Nummern eine wertvolle Arbeitshilfe sein wird. In Spezialarbeiten geht sie z. T. bis zu Jubiläumsartikeln in Tageszeitungen; leider vermißt man einige größere Werke von Außenseitern, die so anregend sind wie W. E. Peuckert, Die große Wende (1948) und G. Toffanin, Geschichte des Humanismus (deutsch 1941).

Die Gesellschaft mußte schon kurz nach der Gründung den Tod eines Mitgliedes ihres Beirates, Bruno Deckers, beklagen, dem J. Koch einen warm empfundenen Nachruf widmet. Man kann nur wünschen, daß das weitgespannte Programm der Gesellschaft, das, wie dies Heft zeigt, Handschriftenforschung, historisch-biographische Untersuchung und philosophisch-systematische Interpretation einbezieht, einen guten und raschen Fortgang nimmt und vor allem die geplanten Editionen in einer allen modernen Ansprüchen gerechten Weise zustandekommen.

Mainz

Peter Classen

Reformation

Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh (Mohn) 1962. 392 S., geb. DM 34.—.

A. legt uns den Ertrag seiner 40-jährigen Beschäftigung mit Luthers Theologie vor, indem er bereits Veröffentlichtes mit bisher Unveröffentlichtem zusammenfaßt. Sein Buch fußt bei der Gesamtdarstellung, die es bietet, auf A.s früheren Arbeiten über Luther und wird dem, der diese kennt, zwar nicht viel Neues sagen, aber eine sehr erwünschte Zusammenstellung und Überschau bieten, wobei auf manches auch neues Licht fällt. „Das Ziel des Buches ist . . . : ein Gesamtbild der theologischen Arbeit

Martin Luthers in den Grundzügen zu geben. Es will dabei nicht etwa den Ertrag der sogenannten Lutherforschung zusammenfassen noch dieser durch eigene Spezialforschung dienen.“ „Das Buch ist nicht für den Forscher geschrieben, sondern wendet sich an die Theologen- und Pfarrerschaft im Ganzen, darüber hinaus an alle, die ‚Dienst am Worte‘ zu tun haben und dafür von Luther lernen wollen“ (7). Eine historisch-genetische Darstellung ist nicht beabsichtigt, sondern eine „systematische“, nämlich „Luthers Verständnis des Evangeliums . . . als eine lebendige Größe sehen zu lassen, die für unsere gegenwärtige theologische Arbeit und dadurch für die Zukunft der Kirche, ja der ganzen Christenheit von hoher Bedeutung ist“ (8). Von Luthers Ethik wird nur die Grundlage und der Ansatz geboten, dagegen nicht z. B. Luthers Verständnis der Bergpredigt und die Lehre von den beiden Reichen. A. „möchte die Ethik Luthers noch einmal durcharbeiten und sie dann dem vorliegenden Buche als Ergänzung folgen lassen“. In der Darstellung der Gedanken Luthers weist A. ständig auf ihre biblische Begründung hin. „Nur damit wird man der Eigenart seiner Theologie gerecht. Denn er entwickelt sie durchgehend so, daß er Schriftstellen auslegt oder sich doch auf sie bezieht.“ Die Darstellung wird „hie und da auch zur kritischen Frage an den Theologen Luther. Das gehört mit zu dem ‚systematischen‘ Sinn des Buches“ (9).

Den Stoff verteilt A. auf zwei Themenkreise: 1) Die Erkenntnis Gottes. Das Wort Gottes und der Glaube. 2) Gottes Werk. Unter der ersten Überschrift behandelt er (S. 27–96) die allgemeine und die eigentliche Gotteserkenntnis, Gottes An-sich und Gott in seiner Offenbarung, die *theologia crucis*, Wort und Geist Gottes, den Glauben, die Vernunft, die Heilige Schrift; unter der zweiten (S. 99–354) Gottes Gottheit, den Willen Gottes an den Menschen, den Menschen in der Sünde, – zwischen Gott und Satan, – unter dem Zorn Gottes, Gott in Jesus Christus, die Trinität, Jesus Christus als Versöhner und Erlöser, die Gerechtigkeit im Glauben, Gesetz und Evangelium, die Freiheit der Gnade Gottes, das Volk Gottes, die Kirche als *communio sanctorum*, das kirchliche Amt, die wahre und die empirische Kirche, das Sakrament, die Taufe, das Abendmahl, die letzten Dinge. Vorangestellt ist eine kurze Besinnung auf die Autorität der Schrift und der Symbole und auf das Thema der Theologie bei Luther (17–23); zwei Aufsätze, nämlich der aus der Gedenkschrift für Werner Elert über 1. Kor. 13, 2 und der aus der Lortz-Festschrift über 1. Joh. 4, 17a, bilden den Anhang.

Bei der Fülle des Gebotenen ist es nicht leicht zu einzelner Stellung zu nehmen. Die wichtigsten Grundzüge von Luthers Theologie sind sehr eindrucksvoll herausgearbeitet. Daß dabei die eigene Theologie des Verf.s manchmal Pate gestanden hat, liegt in der Natur der Sache. Im Ganzen hat sich A. bewußt und mit Erfolg gehütet, seine Gedanken in Luther einzutragen, und hat dort, wo er ihm nicht folgt, den Dissensus deutlich ausgesprochen. Entsprechend der Zielsetzung tritt die Auseinandersetzung mit der Forschung sehr zurück. Beiläufig weist A. die Bemerkung Barths zurück, Feuerbach habe sich „nicht ganz ohne Grund“ auf Luther berufen, wenn dieser sage: „der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit“, und verweist für seine Auffassung mit Recht auf die Fortsetzung des Satzes bei Luther: „nicht in der Person (Gottes), sondern in uns“ (50). Wichtig ist, was A. über den Unterschied zwischen der Theologie Luthers und A. Ritschls ausführt: „Man darf Luthers Ausgehen von dem Menschen Jesus und sein ‚Aufsteigen‘ von ihm zu Gott nicht verwechseln mit dem, was wir in der neueren Theologie als ‚Christologie von unten nach oben‘ bezeichnen, geschweige denn mit A. Ritschls Unternehmen, die Zwei-Naturen-Lehre durch den Ansatz bei dem Menschen Jesus zu überwinden, an dessen irdisch-geschichtlichem Leben die Züge der Gottheit zu erkennen seien“ (164). Einmal steht das Daß der Gottheit Christi für Luther im Unterschied zu Ritschl von vorneherein fest; zweitens versteht Luther unter dem Anschauen des Menschen Jesus die Betrachtung der ganzen Christusgeschichte, wie sie im Himmel mit der Menschwerdung beginnt und im Himmel zur Rechten Gottes endet, nicht aber nur des historischen Jesus der historisch-kritischen Forschung. Luther sagt: Weil Christus Gott ist, können wir in ihm Gottes

Vaterliebe zu uns Sündern anschauen; Ritschl: Weil der Mensch Jesus Christus außerordentlich ist, legt ihm der Glaube das Prädikat der Gottheit bei.

Im Verständnis des Werkes Christi bei Luther grenzt sich A. ebenfalls gegen Ritschl und neuere Vertreter seiner Anschauung, besonders Gustaf Aulén und andere Theologen der Lunder Schule, ab. Nach ihnen soll das Entscheidende am Werk Christi „nicht die Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit und Zorn, sondern die auf die den Menschen bedrohenden Mächte sein“ (191). Bereits Theodosius Harnack war dieser Auffassung auf Grund der Quellen entgegengetreten. Gewiß hat Luther „Christi Werk oft und gern als Ringen mit den Mächten beschrieben . . . Indessen . . . die Mächte, mit denen Christus gerungen hat, haben Recht und Macht nur durch Gottes Zorn. Sie sind dessen Werkzeuge wider den Sünder“ (192). Darum nimmt unter den Mächten eine besondere Stellung das Gesetz ein, durch das die Mächte Recht und Macht über uns bekommen. „Daher hat für Luther denn auch bei Christi Werk die Beziehung auf den Zorn Gottes, also auf unsere Schuld, die entscheidende Stelle vor und über der Beziehung auf die Mächte. Die von Gottes Gerechtigkeit erforderte Genugtuung ist der primäre und entscheidende Sinn des Werkes Christi, insonderheit seines Sterbens. Daran hängt alles andere, die Entretung und Entmächtigung der Mächte“ (193). An einer Stelle stellt A. m.E. zu wenig die Drastik der Sprache Luthers in Rechnung, nämlich bei den bekannten Äußerungen über die Wirkung des leiblichen Essens des Leibes Christi im Abendmahl. Während nach einigen Stellen dieses Essen ein Pfand für die Seele zu bedeuten scheine, daß der Leib erweckt werde, habe Luther nach anderen Stellen „an eine leibliche Wirkung zur Auferstehung, nicht nur an eine Vergewisserung gedacht“ (338). Daß Luther trotz seiner drastischen Wendungen im Grunde über die Vergewisserung der Auferstehungshoffnung nicht hinausgeht, wird m.E. durch die von A. selbst in Anm. 91 angeführte Stelle aus dem Gr. Kat. erhärtet, wo Luther der Taufe dieselbe leibliche Wirkung zur Auferstehung zuschreibt wie dem Abendmahl, aber eben weil der Leib „mit der Seele vereinigt ist“, und „die Seele durchs Wort daran sie gläubt ewig lebt“. Entscheidend ist also doch der Glaube an das Wort, für den das leibliche Handeln in den Sakramenten eine Vergewisserung bedeutet.

S. 353, Z. 8 lies „Endgeschichte“ statt „Erdgeschichte“.

Halle/Saale

Erdmann Schott

Hermann Schuster, Martin Luther heute. Zeitbedingtes und Bleibendes. Theologie und Glaube. Stuttgart (E. Klotz) 1958. 129 S., kart. DM 7.80.

Es handelt sich hier nicht eigentlich um einen Beitrag zur Lutherforschung, sondern um die in den Untertiteln angedeuteten Fragen nach dem Verhältnis von Zeitbedingtem und Bleibendem oder von Theologie und Glauben, die am Beispiel Luthers erörtert werden. Dabei wird die Beschränkung auf Luther immer wieder durchbrochen durch Exkurse zum Neuen Testament und zur Dogmengeschichte, in denen die Ergebnisse der kritischen Arbeit zusammengefaßt werden. Der junge Luther wird gegen den alten ausgespielt, der die Ansätze seiner Jugend unter dem Eindruck der Schwärmer preisgegeben habe. Die These ist, daß die neuen Ansätze „folgerichtig durchgedacht, in die neuprotestantische Glaubensform“ hinein führen (S. 14).

Bejaht wird Luthers Kampf gegen das Macht- und Rechtsdenken im mittelalterlichen Katholizismus. Zeitbedingt aber ist seine Stellung zum Krieg, die durch die Entwicklung der Kriegstechnik überholt scheint (S. 26), zur Obrigkeit, die „damals schon altmodisch erschien“ (S. 27), und zur Judenfrage, die „tief unter der Höhe seiner reformatorischen Gedanken“ steht (S. 28). In der Stellung zu den Täufern liegt Luthers Tragik darin, daß er durch die Übertreibungen Müntzers gezwungen seinen eigenen ursprünglichen Spiritualismus preisgegeben hat und zu katholischem Denken zurückgekehrt ist. In der Exegese Luthers wird die Überwindung der Allegorese und die Freiheit vom Buchstaben gerühmt (S. 42); diese wurzelt in dem Verständnis des Evangeliums als einer mündlichen Botschaft (S. 45). In dem „Unterricht, wie die Christen sich in Mose schicken sollen“, sieht der Verf. „die historisch-kritische, um

nicht zu sagen die religionsgeschichtliche Bibelbetrachtung“ eröffnet (S. 49); in Luthers Berufung auf das natürliche Gesetz steckt eine natürliche, freilich nur auf das Gesetz bezogene Theologie (S. 50). Die lutherische Sakramentslehre bedeutet einfach einen Bruch mit dem ursprünglichen Ansatz, wie Luther auch in seiner Bibelbetrachtung wieder in die „altgewohnte katholische“ (S. 64) Anschauung zurückgefallen ist, was freilich angesichts der Schwärmer „damals eine tragische Notwendigkeit“ (64) war, aber doch auch das verhängnisvolle Versagen Luthers in der Frage der Doppelhele Landgraf Philipps zur Folge hatte, weil die Gebundenheit an die Bibel ihm die Möglichkeit einer Scheidung verdeckte (S. 67). Ein besonderes Anliegen des Verfassers ist schließlich der Nachweis, daß das altkirchliche Dogma, Trinitätslehre und Zweinaturenlehre, griechischem Denken entsprungen ist und mit Luthers Rechtfertigungslehre nichts zu tun hat (S. 79). Hier wurde der neue Most in alte Schläuche gefaßt (S. 81). Kronzeugen sind Harnack, Loofs, Troeltsch, von Loewenich, für Luthers ursprünglichen Spiritualismus auch K. G. Steck. Harnack wird ausführlich als Theologe des undogmatischen Christentums gewürdigt und gegen den Vorwurf, er sei kein Theologe gewesen, in Schutz genommen (S. 104 ff.).

Mit all dem will der Verf. weder dem Skeptizismus noch dem Relativismus das Wort reden (S. 114), sondern eine „klare Lehre“ an Stelle des Dogmas setzen, „die das kennzeichnet, was uns als gefährlicher Irrtum erscheint“, also zunächst nur negativ abgrenzt. Insbesondere soll aber die evangelische Rechtfertigungslehre festgehalten werden (S. 115). Der Aufgabe, sie zu erklären, widmet er ein eigenes Kapitel (S. 116 ff.), das freilich eine Enttäuschung ist; er bemüht sich nur darum, den Gedanken der Verlorenheit zu verdeutlichen, um dann den Gedanken der Erbsünde als Erbschuld abzulehnen und die Teufelsvorstellung zu bekämpfen. Zuletzt aber erfährt man, daß das Christentum überhaupt nicht Lehre, sondern Leben sei, wobei Franz von Assisi „der gesegnetste und geliebteste aller Heiligen der Christenheit“ genannt wird (S. 127). Lehre und Verkündigung sind wohl nötig (S. 128), aber „diese Lehre muß unvermeidlich lauten: Verlaßt euch nicht auf die Lehre! ‚Nur wer sein Leben hingibt, wird es gewinnen‘“ (S. 128). „Das größte Beispiel einer neuzeitlichen ‚Nachfolge Jesu Christi‘“ ist schließlich Albert Schweitzer. In diesem Sinne schließt das Buch mit der Losung: „Laßt uns endlich anfangen, rechte Christen zu werden!“

Das Ganze ist sorgfältig gearbeitet und verrät eine beachtliche Kenntnis Luthers wie auch moderner Literatur. Als Anfrage des Liberalismus an die gegenwärtige Lutherforschung ist es zweifellos eindrucksvoll und für eine Generation, die die Entwicklung nicht mehr mitgemacht hat, ein sehr lesenswertes und nützliches Buch. Seine Schwäche ist freilich da offenkundig, wo der Verf. zur positiven Darlegung kommen muß. Bei der Behandlung der Rechtfertigungslehre stellt er nicht die lutherischen Fragen etwa danach, wo sie geschieht und was sie impliziert. Die Forderung Luthers nach guten Werken wird als „Hochziel“ bezeichnet, das uns mutlos machen müßte, wenn nicht Luther selbst bekannt hätte, daß er immer noch an seinem Katechismus zu lernen habe. Es ist offenbar bei allem Nachdruck, den man der Forderung zu verleihen versucht, doch nicht weiter aufregend, wenn der Christ dahinter zurückbleibt; es genügt die Aufforderung, doch wenigstens damit anzufangen, und die Feststellung, ein Christenmensch sei „immer im Werden und nicht im Gewordensein“ (128). Wie kann man aber über Luther schreiben und seine eigenste Problematik so völlig beiseite lassen? Wenn der Verf. versucht hätte, die Rechtfertigung in Luthers Sinn zu verstehen, so wäre er nicht instande gewesen, Luthers Festhalten am Bibelwort, seine Sakramentslehre und seine Rezeption des altkirchlichen Dogmas so leichtthin abzutun und uns mit der doch auch nicht mehr ganz neuen Losung: Nicht Lehre, sondern Leben! zu entlassen. Wenn das nicht einfach „Gesetz“ sein soll (der Verf. würde natürlich antworten, es sei „nicht gesetzlich“ gemeint, aber wie ist es dann gemeint?), so müßte man sich ernsthafter mühen um den Inhalt des Evangeliums und um den Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium. Weil der Liberalismus mit seiner Fragestellung nicht tief genug ansetzte, sind auch seine historischen Ergebnisse fragwürdig geworden. Wie, wenn es sich dabei doch nicht um Stücke einer Weltanschauung handelte, sondern um Voraussetzungen und Folgerungen der Rechtfertigungslehre?! Deshalb scheint uns die dringende Aufgabe nicht die Entmythologisierung

Luthers aufgrund eines modernen Weltbildes zu sein, sondern das Nachdenken seiner Gedanken von ihrem Zentrum aus, nicht die Abschaffung des Dogmas, sondern die Wiedergewinnung seines echten Sinnes. Auch das ist eine sehr kritische Aufgabe. Aber dafür gibt dieses Buch keine Hilfe. Darum erscheint es uns bei all seinem Anspruch auf Modernität so veraltet.

Bonn

Ernst Bizer

Martin Schloemann: *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther*. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern (= Theol. Bibliothek Töpelmann 4). Berlin (Töpelmann) 1961. IX, 137 S., kart. DM 16.-.

1. Durch klaren, knappen Stil und durch zügige Voranführung der Gedanken kommt der Vf. zu einer erfreulichen Kürze (131 Textseiten). Noch wesentlicher ist es, daß Schl. die deutsche und skandinavische – auch die nicht deutsch geschriebene – Literatur zum Thema nahezu vollzählig und nicht ohne Umsicht mit einbezieht in sein Gespräch; damit ermöglicht er dem Leser eine gute Orientierung zu jeder Frage und nach allen Seiten hin. Endlich fragt Schl. nach der Einheit von Luthers Gesetzesauffassung „unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus“; indem er auf diesem Wege die wesentlichen Fragestellungen aus Luthers Tagen – sachlich, nicht historisierend – festhält, gibt er seiner Arbeit eine spürbare systematische Kraft und Geschlossenheit.

2. Die Frage, ob und wie die *lex naturae* und die *lex praedicata* zusammengehören, ist in Luthers Theologie unstreitig ein „Grundproblem“ (6), obwohl sie bei Luther und in der Forschung mehr am Rande erscheint (4 f.). Schl. betont – in Abgrenzung zu J. Heckel u. a. – von der Prämisse aus, daß die *lex* für Luther primär immer mit der Heilsfrage des Einzelnen zusammengehört, die von allen Differenzierungen (zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz z. B.) unberührt „Einheit des Gesetzes“ (22), das im Gegenüber zum Evangelium die „eine“ Forderung (31) nach Glaube und Liebe in Vollkommenheit erhebt.

a) Gegenüber der antinomistischen These vom Ende des Gesetzes im Jahre 1 gilt Luthers Sicht von der „Allgemeinheit und Unentrinnbarkeit“ der „adamitischen *lex naturae*“ (52) im Herzen aller Menschen (56); dies Gesetz wird in der einzelnen ethischen Situation erfahren (68) und zwar auch vom natürlichen Menschen (83 ff.). Um dem „Zornesurteil“ der *lex naturae* (87) zu entgehen, flüchtet der Mensch in desperatio (Selbstmord) oder *iustitia civilis* (Werkgerechtigkeit).

b) Mit dieser *lex naturae* ist die seit Mose ergehende *lex praedicata* „inhaltlich identisch“ (99) und daher im Grunde nur ein „Rekurs“ (102) auf dieselbe. Allein deswegen und allenfalls noch wegen seiner „Prägnanz“ (100), keinesfalls jedoch etwa deshalb, weil er offenbart ist, kommt dem Dekalog unter den verschiedenen Formen von Gesetz eine besondere Stellung zu. „Ganz analog“ (105) und soz. logischerweise rekuriert auch die christliche Gesetzes-Predigt auf eben diese natürliche Gesetzeserfahrung. Freilich, die Notwendigkeit einer besonderen Gesetzes-Predigt durch die Kirche bleibt bestehen und zwar wegen der fortschreitenden „Perversion“ der Menschheit und wegen der Verdunkelung der natürlichen Gotteserkenntnis (104, 108, 129). Neu ist in der christlichen Gesetzespredigt lediglich das in „Begleitung“ (111, 128) des Gesetzes auftretende Evangelium; doch auch in dieser Begleitung behält die *lex praedicata* ihr ursprüngliches Zornesamt, Sünde zu strafen.

c) Zusammenfassend ist also zu sagen: Jeder *sensus legis* – ganz gleich, ob durch *lex naturae* oder durch *lex praedicata* gewirkt – ist „von Gott gewirkt“, unumgänglicher „Bezugspunkt der Gnadenbotschaft“ (125 ff.); oder umgekehrt: die Gnadenbotschaft bezieht sich auf „alle Gesetzeserfahrung“ (129).

3. Besonders hingewiesen sei noch auf Schl.'s deutliche Abweisung eines *tertius usus legis* bei Luther (21 f., 25 f., Anm. 385) sowie auf seine interessante Frage nach dem Subjekt im *usus legis* (114): ist es Gott, der Prediger, der hörende Mensch? Hier spricht er sich (gegen Ebeling) für den Menschen als „das verantwortliche Subjekt

des usus“ aus. Bemerkenswert und leider zu kurz sind verschiedene gute methodische Äußerungen zum Problem der Predigt des Gesetzes heute (113, 115 ff., 125; 36 ff. Abgrenzung zu Heintze u. a.).

4. Schließlich möchte der Rezensent noch zwei Fragen stellen. Kann man so wie Schl. die in der Sinai-Offenbarung begründete Sonderstellung der *lex Mosi* preisgeben zugunsten der *adamitischen lex naturae*? Wird der offenbarungs- und heilsgeschichtlich dergestalt geräumte Platz nicht alsbald wieder von einem je neuen ‚Volks-Nomos‘ (Gogarten) oder andern existentialen Faktoren besetzt werden? Anders gefragt: Hat Luther das Sinai-Gesetz nicht doch stärker als es bei Schl. sichtbar wird, an seinem Platz in der Offenbarungs-Geschichte gesehen und es, weil offenbart, über die *lex naturae* gestellt?

Endlich: Hätte nicht wenigstens kurz darauf hingewiesen werden müssen, daß für Luther auch die *ipsissima verba evangelii*, ja Christus selber zur *lex damnans* werden können? Vielleicht endet Schl.'s Arbeit hier etwas zu früh; denn so bleibt der Eindruck, als könnte hier doch wieder Melanchthons ‚necessitas‘ (als Konsequenz wenigstens) ins Spiel kommen: erst Predigt der *lex damnans*, danach Predigt des Evangeliums – im Sinne einer methodisch-methodistischen regula.

Freilich, den Kern dieser Arbeit berühren diese Fragen nur mittelbar.

Bottendorf üB. FrankenberG/Eder

G. Hammann

Joachim Rogge: Johann Agricolas Lutherverständnis. Unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus (= Theol. Arbeiten, hrsg. v. Hans Urner, XIV). Berlin (Evang. Verlagsanstalt) 1960. 306 S., geb. DM 14.50.

Johann Agricola aus Eisleben entwarf den reformatorischen Antinomismus als sein theol. Programm, das er zeit seines Lebens verfochten hat. In unsern Tagen hat sich seiner nur G. Kawerau mit der Biographie von 1881 umfassend angenommen. Das ist insofern erstaunlich, weil manche antinomistische These auch von Theologen unserer Tage vertreten wird. Erstaunlich ist das erst recht angesichts der intensiven Diskussion um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium heute; denn Agricola bot in dieser Frage eine Alternativ-These Melanchthon und Luther gegenüber an; von ihrer Darstellung her müßte darum ein klärendes Licht auf Luthers und Melanchthons Thesen fallen.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich die Verdienstlichkeit der Roggeschen Unternehmung. Der Vf., ein Schüler von W. Elliger und R. Hermann, hat sich schon mit einer Arbeit über Jakob Strauß ausgewiesen. Für seine neue Untersuchung hat er (als erster) alle bekannten Schriften Agricolas (45) herangezogen; schon das ist angesichts der enormen Schwierigkeiten heute eine Leistung (die Sekundär-Literatur hätte R. freilich stärker einbeziehen müssen). R. nennt die Frage nach dem Lutherverständnis „ein“ (5) wesentliches Problem in Agricolas Lebenswerk; in Wirklichkeit ist es das Problem, denn Agricola war, was er war, durch Luther: der Mond seiner Theologie kreiste – näher oder ferner – nur um die eine Sonne der lutherschen Theologie. Daher entwirft R. auch (über seinen Titel hinaus) im Grunde eine ‚theol. Biographie‘. In intensiver Befragung der Texte zeichnet er Agricolas theol. Weg vom Schüler und Freund Luthers zum Prediger und Schulmann in Eisleben; vom 1. antinomistischen Streit 1527 mit Melanchthon über die Debatte mit Witzel zum 2. antinom. Streit mit Luther 1537–40 und bis zu den Verlautbarungen des Berliner Hofpredigers und Generalsuperintendenten. Weil Agricola ein Theologe der Predigt und des Gesprächs, nicht so sehr der systematischen Lehre war, tut R. gut daran, Agricolas Äußerungen an ihrem ‚Sitz im Leben‘, in ihrem Bezug zum theol. Gegenüber zu erfassen (S. 78–84 hat er diese gute Ordnung freilich verlassen).

Agricolas 1. Publikation (1518) zeigt schon die Keime des Antinomismus (ein mystisches Element, die Betonung des Blutes und der Wunden Christi für die Buße, die Gott- und Christusförmigkeit des Christen). Mit dem Lukas-Kommentar von 1525 werden die antinom. Züge deutlicher: die *lex* (AT) war ein Fehlschlag für Gott, Christus ist seit dem Jahre 1 der alleinige Weg zum Heil; wer ihn ‚anzieht‘, ‚braucht‘ und die *unio* mit ihm erlebt, ist ‚transformatus‘, ist ein neuer Mensch. Diese Wende

(Buße) wird durch die Predigt der ‚beneficia Christi‘, nicht etwa die der lex, herbeigeführt; und diese Buße, nicht die lex, führt den Christen weiter zur Ethik. Agricola konzentriert sich auf wenige Kardinal-Fragen; das führt zugleich zu einer Umarbeitung des von Luther Übernommenen. Die lex wird nur noch im *usus politicus* anerkannt.

1527 „brach“ dann der Antinomismus (aus Anlaß der Visitationsartikel Melanchthons) „durch“ (62): Gottes Zorn wird entschärft, das Evangelium wird zur nova lex; der Antinomismus wird zum antirömischen und zum antimelanchthonischen Programm. Der 1. antinom. Streit entsteht dadurch, daß Agricola und Melanchthon je eine andere „Seite“ an Luthers Theologie betonen (106 f.; sie vertreten zwei „grundlegend verschiedene Typen reformatorischer Theologie“, 98). Rezensent vermißt hier den Nachweis, daß Agricola Luthers Paradoxien und Antinomien (durch Historisierung, Psychologisierung und Ethisierung) in ‚verständliche‘ Kategorien auflöste; ob es daran liegt, daß R. Agricola an einem leicht ‚melanchthonischen‘ Luther mißt?

Mit großer Erwartung eilt der Leser zur Darstellung des zweiten, eigentlichen antinomistischen Streites, zu dem mit Luther (1537–1540). Hier ist R.'s erstes Verdienst die sorgfältige Analyse der antinomistischen Thesen, die damals anonym in Wittenberg zirkulierten (WA 39 I 342–45); er spricht sie zumeist Agricola ab und dessen Schülern zu (145–156). Das 2. Verdienst liegt darin, daß R. die Formel ‚Christus sacramentum et exemplum‘ als den ‚Kern‘ von Luthers Ausführungen in der 2. Disputation bezeichnet (180); denn hier betreten wir eine begehbare Brücke zur Theologie des jungen Luther. Das 3. Verdienst sieht Rezensent darin, daß R. die (verboten) Differenzen zwischen jungem und altem Luther als durch die verschiedenen ‚Fronten‘ verursacht ansieht, in denen der Reformator stand (109, 173, 188, 196). Im ganzen aber ist Rogges Darstellung des großen Antinomierstreites eine –s.v.v.– Enttäuschung: hier begegnet keine kraftvoll-systematische Gegenüberstellung zweier wesentlicher Positionen reformatorischer Theologie; hier quälen wir uns durch die immer neuen Windungen einer via mala, auf der sich zwei alte Freunde länger als drei Jahre verdächtigten und befehdeten, versöhnten und wieder mieden, bis Agricola 1540 nach Berlin floh. Freilich – das räumt der Rezensent gegen sich selber ein –, eine wirkliche Konfrontierung von Luther und Agricola ist dadurch überaus schwierig, daß letzterer sich (mehr noch als 1527) einem echten theol. Gespräch entzog.

Das spätere Geschehen handelt R. in ziemlicher Breite ab, ohne dabei Agricolas theol. Ort in den nachlutherischen Wirren zu präzisieren; vor allem stellt er jeden Zusammenhang zwischen Agricolas Beteiligung am Interim und seiner theol. Anschauung bzw. seinem Charakter in Abrede. Leider; denn an dem Nein, das die evang. Welt damals Agricola entgegenschrie, sollten wir nichts mehr deuteln, an Agricola nichts mehr entschuldigen wollen.

Aufs Ganze gesehen hat uns Rogge mit seiner Arbeit zwar keine Theologie und auch keine Biographie, wohl aber eine saubere und zuverlässige ‚theol. Biographie‘ des großen Antinomisten geschenkt. Für alles weitere Arbeiten sind von ihm die Fundamente gesichert worden.

Bottendorf üb. Frankenberg/Eder

G. Hammann

Hubert Kirchner: Johannes Sylvius Egranus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus (= Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 21). Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1961. 60 S., kart. DM 2.70.

Johannes Sylvius Egranus (eigentlich Wildenauer aus Eger; 1515–1521 Prädikant in Zwickau, dann Geistlicher in einer Reihe anderer mitteldeutscher Städte; gest. in Joachimsthal 1535) ist dem Reformationshistoriker aus verschiedenen Humanistenkorrespondenzen bekannt, auch aus dem Briefwechsel Luthers, vor allem aber als der wichtigste Kontrahent Thomas Müntzers während dessen Zwickauer Tätigkeit 1520/21. Die vorliegende Arbeit, der Teildruck einer theologischen Dissertation der Humboldt-Universität Berlin, beschäftigt sich hauptsächlich mit der geistigen Welt und

der Theologie dieses Mannes und liefert, über die ältere Arbeit von O. Clemen (1899/1902) weit hinausgehend, einen lehrreichen Beitrag zur Frühgeschichte der Reformation.

Egranus war ein Humanist reinsten Wassers und ganz ein Mann der zweiten Garnitur, hingerissen von dem fernen, unerreichbaren Vorbild des Erasmus (malim cum Erasmo – cuius scripta quoties lego toties sacram illam mineruam exosculor et veneror – honeste etiam mori, quam cum crabronibus istis turpiter vivere) und auch in seiner Gedankenwelt ganz von dessen Einfluß beherrscht. Der Verf. zeigt, wie er sich in seinen theologischen Äußerungen überall bis in den Worlaut hinein an Erasmus anschließt, sowohl in Einzelheiten (Abendmahlslehre, „doppelte“ Rechtfertigung usw.) wie in der Grundeinstellung, in der Überzeugung von der Leistungsfähigkeit des Menschen vor Gott, in der Verachtung der „Zeremonien“, in der Bemühung um die allmähliche, ruhige Reform und Erneuerung der Sitten durch die Zurückführung der Menschen zum einfachen Sinn der Bibel. So stand er Luther im Grunde fern und hatte für dessen eigentliche Intentionen durchaus kein Verständnis – mit Recht weist Vf. daher die in der Müntzer-Literatur, z. B. bei Smirin, immer wieder begegnende Behauptung zurück, Müntzer habe in Egranus 1521 den „Lutheraner“ bekämpft, und bemerkt, eher noch könne man die Frontlinien umgekehrt kennzeichnen –, und er hat denn auch, gegenüber der Reformation, das Schicksal des Humanisten geradezu exemplarisch durchlitten: Er sprach sich, nach ersten Annäherungen, schon 1520 einmal gegen das „sola fide“ aus und wurde dann von den Gewaltsamkeiten und Umbrüchen immer mehr abgestoßen (ego tandem musis et mihi vivam, so heißt es, bezeichnend genug für den Geistlichen, 1521); es spricht für die Tiefe seiner Überzeugung und für die prägende Kraft der erasmischen Ideale, daß er in der immer stärker von der Reformation bestimmten Umwelt am Ende ganz gedrückte Lebensbedingungen auf sich genommen hat und daß er zuletzt 1533 in seinem „Christlichen Unterricht“ sogar noch zur literarischen Polemik gegen Luther übergegangen ist.

Man verdankt der abgewogenen, umsichtigen Arbeit des Vf.s nicht nur die Aufhellung dieses Einzelschicksals und der lokalen Zusammenhänge, sondern auch wertvolle allgemeine Einsichten, und man bedauert allenfalls gewisse Unebenheiten und Vereinfachungen in der Darstellung – etwa S. 13 in dem Vergleich von italienischer und deutscher Renaissance –, die aber vielleicht dadurch veranlaßt sind, daß der Verf. seine Dissertation für den Druck stark kürzen mußte.

Heidelberg

B. Moeller

Jasper Ridley: Thomas Cranmer. Oxford (Clarendon Press) 1962. 450 S., 1 Taf., geb. sh. 35.—.

Wenige Gestalten der Geschichte haben eine so verschiedene Beurteilung erfahren wie der erste Erzbischof der Church of England, Thomas Cranmer. Von Katholiken als verantwortlich für den Bruch Heinrichs VIII. mit Rom, als eidbrüchig und heuchlerisch hingestellt, haben Protestanten ihn in Schutz genommen und seine umstrittenen Taten sogar als aufrichtig bezeichnet. Der Streit zwischen den Konfessionen über C.s Person und Charakter hat in den modernen Biographien seine Fortsetzung erfahren. Der Protestant A. F. Pollard hat C. doch nicht wirklich unparteiisch geschildert (1905), sondern manches verschwiegen, was gegen ihn spricht. Nach der Darstellung des Katholiken H. Belloc (1931) hat C. unter Heinrich VIII. eine Politik betrieben, die er selbst nicht billigte, nur um sich an der Macht zu halten und nach Heinrichs Tode den Protestantismus einzuführen.

Nach R.s Meinung sind beide Standpunkte einseitig. Was das katholische Bild betrifft, so läßt es sich, wenn man C. mit seinen Zeitgenossen vergleicht, nicht halten; denn bei Anwendung gleicher Maßstäbe wären gegen die meisten Führer des damaligen kirchlichen und politischen Lebens in England noch schwerere Vorwürfe zu erheben als gegen C. Andererseits ist die traditionelle protestantische Ansicht, daß C. ursprünglich ein aufrichtiger Anhänger Roms gewesen sei und sich erst im Laufe der Zeit Schritt für Schritt der Reformation angenähert habe, auch nicht vertretbar,

obwohl sie der Wahrheit näherkommt; denn sie vermag nicht C.s Verhalten in der Zeit, die auf die Verkündung der sechs Artikel (1539) folgte, zu erklären, in welcher C. seinen eigenen früheren Grundsätzen untreu wurde. Wie so oft, liegen auch hier die Dinge komplizierter. R. bemüht sich, seinen Weg zwischen den beiden Extremen zu gehen und C. aus seiner Zeit heraus zu deuten. Dabei hat er sämtliches zur Verfügung stehende Material, auch ungedruckte Staatsakten oder Familienakten, die z. T. normalerweise der Öffentlichkeit nicht zugänglich sind, herangezogen. Allein schon durch das neu vorgelegte Material und die zahlreichen Korrekturen älterer Anschauungen an einzelnen Punkten ist R.s Arbeit von großem Wert. Vor allem aber hat er eine neue Gesamtdeutung C.s gegeben, die, ohne die Ergebnisse der bisherigen Forschung außer Acht zu lassen, doch wesentlich tiefer stößt und sehr viel mehr zu erklären vermag als die früheren Deutungen. Mit Recht sagt er: „If the known facts of Cranmer's life are impartially examined, nearly all the apparent contradictions disappear and a consistent personality emerges“ (S. 12).

Nach einem kurzen Überblick über die bisherige Forschung (S. 1–12) schildert R. in 25 Kapiteln C.s Leben und Wirken, wobei in der Regel die chronologische Folge der Ereignisse beibehalten ist, gelegentlich aber aus Gründen der Zusammenfassung Früheres oder Späteres an anderer Stelle geschildert wird, wie etwa in dem Kapitel „The Daily Life and the Secret Marriage“ (S. 131–153). Recht knapp ist der Überblick über C.s Jugend und geistigen Werdegang (S. 13–24). Gerade von der unten zu erwähnenden Gesamtdeutung C.s her hätte man sich hier größere Ausführlichkeit gewünscht. Das gilt vor allem für C.s Beziehungen zu Erasmus und seiner Gedankenwelt, die wohl kurz gestreift (S. 14, 16, 19), aber gar nicht in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Auch bei dem späteren C. werden die geistigen Einflüsse nicht immer in der wünschenswerten Ausführlichkeit geschildert, so z. B. nicht der umstrittene Einfluß der Kölner Reformation auf das Book of Common Prayer, obwohl R. durchaus auf Änderungen in C.s Anschauungen eingeht und dabei nicht selten das bisherige Bild korrigiert. Aber im ganzen hat R.s Buch doch mehr den Charakter einer Biographie als denjenigen einer theologischen Würdigung. Dabei erfährt der Leser viel Neues über C.s Anteil an der Kirchenpolitik, seine Verantwortung für bestimmte Maßnahmen und seine innere Haltung. – Am Schluß des Bandes findet sich ein ausführliches Verzeichnis der benutzten ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Sekundärliteratur und schließlich ein detaillierter Index.

Aus der großen Fülle dessen, was R. auf Grund eindringender Untersuchungen schildert, sei einiges festgehalten. S. 12: R. betont, daß C. stark durch seine Furcht vor Aufruhr bestimmt gewesen sei. Sein Aufenthalt in Deutschland 1532 hat gerade in diesem Punkte Eindruck auf ihn gemacht. C.s Reserve gegenüber Luther richtet sich weithin gegen die Bauern, die die reformatorische Botschaft als Kampfruf benutzt hatten. S. 26: C.s frühe Stellungnahme (1529) zur Frage von Heinrichs Ehescheidung zeigt, daß er nicht als Kirchenrechtler, sondern als Theologe denkt. S. 43: Eine Zeit lang hat C., nämlich während seines Aufenthalts in Deutschland (1532), beinahe Katharina unterstützt, nicht Heinrich, was bisher übersehen wurde. S. 46 f.: C.s Ehe mit Osiaanders Nichte – es ist nicht über jeden Zweifel erhaben, daß sie getraut wurden – ist ein Zeichen dafür, daß er „committed himself to Lutheranism“. S. 50 ff.: C.s Zögern, das Erzbistum Canterbury zu übernehmen, beruht weder auf Bescheidenheit noch auf Angst wegen seiner illegalen Heirat, sondern seiner Sorge, „that by accepting the archbishopric he might be placed in a position where he would be forced to violate his conscience in order to serve his King“ (S. 51). S. 56 f.: R. vermutet mit guten Gründen, daß die Protestation bei C.s Konsekration auf Heinrich VIII. selbst zurückgeht. S. 59 f.: C.s Devotion bei der Scheidung Heinrichs von Katharina gründet weniger in dem persönlichen Stolz des Königs als in der politischen Problematik, die darin besteht, daß C. über Heinrich zu Gericht sitzt und doch sein Untertan ist. Gerade bei dem Bruch mit Rom konnte Heinrichs Autorität keine Erschütterung dulden. S. 76 f.: R. betont den Mut, mit dem C. als einziger es wagte, bei Heinrich für dessen und Katharinas Tochter Maria zu intervenieren, die ihn später hinrichten lassen sollte. Auch für Morus und Fisher hatte sich C. eingesetzt

(S. 74 f.). S. 101 ff.: Es war bei Anna Boleyns Fall und der problematischen Rolle, die C. hier übernahm, sein Ziel, wenn nicht die Königin, so doch wenigstens die Reformation zu retten. An seine eigene gefährdete Sicherheit dachte er für keinen Augenblick. S. 114: Das Ziel der zehn Artikel (1536) war „unity by ambiguity and silence“. S. 128 f.: Wahrscheinlich wußte nicht nur C., sondern auch Heinrich, daß die unter dem Namen von Thomas Mathew publizierte Bibelübersetzung weithin diejenige von Tyndale war. S. 131 ff.: R. rückt die oft falsch beurteilten finanziellen Schwierigkeiten C.s in ein ganz neues Licht. S. 169: Seit 1538 vertrat C. nicht mehr die Transsubstantiationslehre. S. 187: C.s Zustimmung zu den sechs Artikeln (1539) „involved a betrayal of fundamental principles of his faith“. S. 201 ff.: R. betont stark, daß C. für den in Ungnade gefallenen Thomas Cromwell eintrat, obgleich C. nicht wagte, Cromwell öffentlich zu stützen; das hätte sonst auch C.s Sturz zur Folge gehabt. S. 212: C.s Verhalten nach Cromwells Fall war weder servil noch tugendhaft. S. 252 (vgl. S. 280 ff.): Wahrscheinlich seit 1546 vertrat C. eine zwinglianische Abendmahlslehre, aber (S. 254 ff.) auch Heinrich näherte sich kurz vor seinem Tode einer solchen Ansicht. S. 383 u. ö.: Wenn C. von Maria der Katholischen hingerichtet wurde, so nicht so sehr deswegen, weil er Schlimmeres getan hätte als andere, sondern vor allem, weil man einen Sündenbock nötig hatte, den man opfern konnte, um das Ansehen Heinrichs VIII. und der Krone zu verteidigen. Dabei fand sich kein Geeigneter als C. S. 386: Die Degradation C.s fand wahrscheinlich schon Anfang Dezember 1555 statt, nicht, wie sonst behauptet, Mitte Februar 1556. S. 380 ff.: Besonders wichtig sind R.s Ausführungen über die verschiedenen Widerrufe, die C. kurz vor seinem Tode geleistet hat. R. weist überzeugend nach, daß Todesfurcht sowie der Versuch, womöglich sein Leben zu retten, nicht das entscheidende Motiv gewesen sein können. C. ist, als er das grauenhafte Martyrium seiner Freunde Ridley und Latimer mit ansehen mußte, in seiner Überzeugung nicht wankend geworden. Wahrscheinlich war es die äußere und innere Einsamkeit in der langen Zeit der schweren Haft, die C. müde machte. Hinzu kam eine letzte Unsicherheit hinsichtlich der rechten Lehre. Bis zum Tage seiner Hinrichtung hat C., der sich über sein Martyrium keinen Illusionen hingab, geschwankt, ob er bei dem Widerruf bleiben oder seinen protestantischen Glauben bekennen sollte. Er ist wahrscheinlich erst während der Predigt von Cole unmittelbar vor der Exekution, in der C. in ganz ungerechter Weise angegriffen wurde, zu seiner Entscheidung gekommen, den Widerruf öffentlich zurückzunehmen, was er dann noch kurz tun konnte.

Aber wie sieht nun bei alledem das neue Gesamtbild aus, das R. von C. zeichnet? R. beschönigt nichts von C.s Fehlern und Fehltritten. Aber er weist mit Recht darauf hin, daß C. bei aller Willfähigkeit gegenüber Heinrich doch seinen Mitmenschen mit bemerkenswerter Unparteilichkeit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe begegnet ist. Was sein Verhalten als Mensch und als Christ betrifft, so läßt sich ihm Feigheit nicht vorwerfen. Wenn er die wechselvolle Politik Heinrichs stets mitmachte, so liegt das daran, daß Gehorsam gegenüber dem Fürsten für ihn oberstes Gesetz war. C. hat niemals Freimut gegenüber dem gefürchteten König vermissen lassen. Darin unterscheidet er sich grundlegend von seinen Zeitgenossen. Aber wenn der König eine Entscheidung gefällt hatte, hielt er es für seine Pflicht, sie zu befolgen. „Belief in royal supremacy became for Cranmer as fundamental a principle as his belief in the supremacy of Scripture“ (S 66). So war C. im Grunde schon ein Erastianer (S. 210). Bei seiner Mitarbeit in den Eehändeln Heinrichs verstand er sich als Diener seines Königs (S. 62). Wohl wußte C., daß man einem Befehl zum Sündigen nicht Folge leisten darf. Aber über die Umstände, wann ein solcher Fall wirklich vorliegt, war er sich nicht genügend im klaren. Zugleich hat C. stets das Werk der Reformation vor Augen gehabt, das er mit Milde gegenüber den Katholiken, aber mit unerbittlicher Schärfe gegenüber den protestantischen Extremisten (S. 156, 171, 321) zu fördern suchte. Vor allem aber wollte C. die Reformation einführen „not by disobedience or surreptitious trickery, but by convincing his Prince in a private theological discussion that this was the course which God required him to pursue“ (S. 248). R. faßt das Ergebnis seiner meisterhaften Untersuchung so zusammen: „If Cranmer had

been a man of greater integrity and principle, he would never have become Henry's Archbishop, and would not then have been able to perform the work which he accomplished between 1533 and 1540. A man of principle would certainly not have collaborated with Henry after 1539 and 1540; but if Cranmer had not done so, there would have been no Archbishop of Canterbury in 1547 who favoured the Reformation and who could provide, not indeed the driving force, but the theological guidance and direction, of the Reformation under Edward VI. These facts are undeniable, whether we choose to see in them the hand of Providence, the laws of history, or pure chance" (S. 410).

Wie jede weiterführende Arbeit, so gibt auch das Buch von C. manche neuen Fragen auf. Abgesehen von dem schon erwähnten Problem der Beziehungen C.s zu Erasmus ist es vor allem einmal die Frage nach der Bedeutung des Renaissance-Fürstentums, das bei Cromwell ja zweifellos von großem Einfluß war, aber vielleicht auch für manche Anschauungen C.s den Weg wies; sodann die Frage nach dem Weiterwirken von C.s staatskirchlichen Ideen. Die These H. Krefßners von den „Schweizer Ursprüngen des anglikanischen Staatskirchentums“ (1953) bedarf nach den Ergebnissen von R. mancher Korrektur.

Hamburg

B. Lohse

Nicolaus Heutger: Evangelische Konvente in den welfischen Landen und der Grafschaft Schaumburg. Studien über ein Nachleben klösterlicher und stiftischer Formen seit Einführung der Reformation. Hildesheim (A. Lax) 1961. VIII, 190 S., 1 Karte, kart. DM 9.60.

In den konservativen niedersächsischen Landen hat etwa ein Viertel der Klöster und Stifte die Reformation überlebt. Noch heute gibt es zwei Dutzend evangelische Frauenkonvente. Die vorliegende Arbeit, die 1959 von der Ev. Theol. Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen worden ist, fragt nach den spezifisch klösterlichen Lebensformen, die diese Anstalten nach der Reformation bewahrt haben.

Dabei sind von vornherein Männer- und Frauenklöster zu unterscheiden. Haben doch die weiblichen Konvente ein von jenen grundverschiedenes Motiv der Erhaltung, nämlich das der standesgemäßen Versorgung der Töchter und Witwen. Manche Konvente wurden sogar nach ihrer Aufhebung in der napoleonischen Zeit in der Restaurationsepoche wiedererrichtet. So kann der Vf. hinsichtlich der Frauenkonvente systematisch ein reiches Material für das Nachleben klösterlicher Formen ausbreiten. Diese blieben erhalten, soweit sie nicht eindeutig katholisch waren und dem Geist der christlichen Freiheit nicht widersprachen, wie es Luther in seinem Brief an den Abt Heino Gottschalk von Oldenstadt als Voraussetzung einer Erhaltung des Klosters ausgedrückt hatte.

Anders bei den Mannsklöstern. „Die Geschichte der evangelischen Männerkonvente ist die Geschichte ihres Verfalls“ stellt der Vf. lakonisch fest (S. 185). Sie wurden reine Versorgungsanstalten, indem man immer mehr dazu überging, verdienten Personen als Bezahlung eine Klosterpfürnde zu gewähren, bzw. die Klosterinsassen aus dem beschaulichen Klosterleben zu einer aktiven Tätigkeit im öffentlichen Dienst herausdrängten. Ohne stabilitas loci erwies sich aber ein klösterliches Leben als unmöglich.

Für die Männerkonvente hat sich der Vf. noch mehr Mühe gegeben, Material heranzuziehen. Er hat sich weitgehend auf Archivalien gestützt, da die Literatur versagt. So lobenswert das ist, so hat er doch dabei zu schnell gearbeitet, wie an der folgenden kleinen Ergänzung als Beispiel gezeigt werden soll.

Vf. zitiert S. 49 aus dem Tagebuch des Mönches Everd Grote von St. Michael in Lüneburg, einer hochinteressanten Quelle für seine Frage, nur den Ausspruch, die Mönche seien „regulares und an die regula Benedicti excepto religione catholica Romana gebunden“. Den Zusammenhang dieser Äußerung berücksichtigt er nicht. Nicht Grote, sondern der Abt sagt diese Worte in einer Kapitelsitzung im Jahre 1627. Er wendet sich damit gegen den Ausreiter von Hasselhorst, der das Hofmarschallamt in Harburg übernehmen will. Dieser hält ihm entgegen, die Mönche

seien „irregulares“. Nichtsdestoweniger wird eben dieser Mann nach zwei Jahren zum Abt gewählt! Er war dann auch der vorletzte in der langen Reihe der Äbte dieses vornehmsten Klosters im Lüneburger Land, das 1655 in eine Ritterschule umgewandelt wurde.

Jedes der vom Vf. behandelten Klöster und Stifte verdiente eine Monographie über seine nachreformatorische Zeit. Hoffen wir, daß diese jetzt von dem vorliegenden Band angeregt werden (für Möllenbeck hat der Vf. 1962 eine solche Monographie vorgelegt), damit der in ihn investierte Fleiß nicht umsonst gewesen ist.

Hannover

W. Deeters

Neuzeit

Cathaldus Giblin, OFM: Catalogue of material of Irish interest in the collection Nunziatura di Fiandra, Vatican Archives: Part 3, vols. 81–101 (= Collectanea Hibernica, Sources for Irish history, no. 4). Dublin (Clonmore & Reynolds) 1961. 130 + 7 S., 12/6 s.

Dieser dritte Teil (s. ZKG LXXII, 1961, 416) behandelt die Jahre 1691–1709, also die Zeit, in die die Verträge von Limerick (3. 10. 1691) und die Akte For the abrogation of the Oath of Supremacy (1691/2) und To prevent the growth of Popery (1704) fallen. Am bedeutsamsten sind die Mitteilungen über die Einstellung der katholischen Verbündeten Englands zu den Unterdrückungsmaßnahmen in Irland, die Versuche, wenigstens in der Ausübung der Gesetze Milde zu erreichen, die Hoffnung, König und Oberhaus werden auf Vizekönig und Unterhaus mäßigend einwirken, und die Unfähigkeit, auch nur in untergeordneten Angelegenheiten, wie der an ihren Gesandtschaften in London durch Iren ausgeübten Seelsorge, Wirksames zu tun.

Es bedurfte immer neuer Anstrengungen der Iren, das elementarste Interesse für ihre Sache zu wecken. Die Verbündeten waren sich untereinander uneins, wie weit man England durch Vorstellung in dieser Frage reizen dürfe. Widersprüche, die sich bei der schwierigen Nachrichtenbeschaffung in der irischen Berichterstattung ergeben mußten, wurden gern zum Anlaß genommen, tatkräftige Unterstützung hintanzuhalten. Bei erster Gelegenheit beklagte sich Auersperg, der Vertreter des Kaisers in London, über die Undankbarkeit der Iren (76). Für die irischen Flüchtlinge, bes. ihre Frauen und Kinder, mußte beim Papst und in verschiedenen Ländern gebettelt werden (28, 82). Die unzureichende Versorgung der in festländische Armeen übernommenen irischen Kontingente führte zwangsläufig zu Unzuträglichkeiten.

Z. T. schon von Bellesheim bekannt gemachte Dokumente über die steigenden Leiden von Klerus und Laien in Irland werden ergänzt. Die Leiden wurden erhöht durch Differenzen zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit (letztere mußten einen großen Teil der Seelsorge übernehmen, da sie leichter untertauchen konnten) sowie – infolge der eingetretenen Unklarheiten in den Kompetenzen – bei Besetzungen in der Hierarchie.

Auch über die Tätigkeit irischer Geistlicher im akademischen Leben der Niederlande wird eingehend berichtet.

Von Interesse für deutsche Leser sind Mitteilungen über deutsche Truppen und Heerführer in Irland und später über irische Truppen auf Reichsboden (Hamburg, Berncastel, Breisach, Rheinfelden, bis nach Ungarn).

Basel

John Hennig

Heinz Schneppen: Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben. Von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert (= Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd. 6). Münster (Aschendorff) 1960. VIII, 164 S., geb. DM 18.—.

Von einigen literargeschichtlichen, historisch-politischen und landesgeschichtlichen Arbeiten abgesehen, schreibt der Vf. in seiner Einleitung, fehle noch eine Geschichte

der deutsch-niederländischen Kulturbeziehungen im 17. und 18. Jahrhundert. Es sei Ziel dieser Arbeit, hierzu einige Vorarbeit zu leisten.

Die Untersuchung bewegt sich auf dem Gebiete der niederländischen Universitäten und ist um so mehr zu schätzen, als dem Vf. keine vollständige moderne Geschichte dieser Universitäten zu Gebote stand, wie es bei den deutschen Universitäten der Fall ist. Zwar gibt es solche, gedruckte *alba studiosorum* und Quellenausgaben zur Geschichte der Leidener und Utrechter Universität; was es sonst noch gibt, ist nicht gerade wenig, aber fragmentarisch und im Vergleich mit dergleichen ausländischen Veröffentlichungen nur teilweise auf der Höhe unserer Zeit. Es ist vielleicht leider niederländische Art, auf solchem Gebiete allzu nüchtern zu sein. Man kennt hier auch nur wenige Gelehrtenengeschichten. Während mehrere englische Werke über die *Grand Tour* vorliegen, fehlt, wie der Vf. S. 66 Anm. 275 bemerkt, auch in Deutschland eine entsprechende Darstellung. Ein französischer, in den Niederlanden arbeitender Gelehrter, P. Dibon, hat neuerdings über den philosophischen Unterricht an den niederländischen Universitäten sehr gut geschrieben (1954). Der Vf. hatte zunächst als Vorbilder nur G. Cohen und E. Wrangel, die über die Beziehungen der niederländischen Universitäten mit Deutschland, bzw. mit Frankreich und mit Schweden im 17. Jahrhundert geschrieben haben; sonst hatte er seine eigenen Wege zu suchen. Er hat diese sehr gut gefunden. Auf ein kleines Kapitel über die Universität Leiden 1575–1750 folgt im 2. Kapitel eine große Übersicht über „Die deutschen Studenten auf den niederländischen Universitäten. Die Ziffern, die geographische sowie die konfessionelle Verteilung sind sorgfältig berechnet und dargestellt und geben sehr viele biographische Einzelheiten, die oft von grundlegender Bedeutung für die Entwicklung nicht nur einzelner Personen, sondern auch von ganzen Wissenschaftsgebieten sind. Diese Gesichtspunkte werden näher im 3. Kapitel ausgearbeitet, das nun speziell den niederländischen Universitäten und dem deutschen Geistesleben im 17. und 18. Jahrhundert gewidmet ist. Besonders interessant sind darin: 1. „Die Berufungen deutscher Gelehrter nach den Niederlanden“, 2a. „Der Leidener Kartesianismus“; ein Exkurs „Coccejus und der deutsche Pietismus (über F. A. Lampe hätte die Utrechter Dissertation von G. Snijders (1954) erwähnt werden können, und unter den Darstellungen der kurze, einschlägige Artikel J. Huizinga's im 8. Band der „Verzamelde Werken“)“; 2c. „Die holländische Orientalistik“. In der Zusammenfassung erklärt der Vf., daß, aufs Ganze gesehen, die kulturelle Bilanz auf seiten Deutschlands im wesentlichen passiv und Holland als der bei weitem stärker gebende Teil erscheint. Enger als bisher angenommen, stärker und differenzierter auch als bisher vermutet erscheinen die kulturellen Beziehungen zwischen den Niederlanden und Deutschland; es hat nicht weniger als 19 000 deutsche Studenten in den Niederlanden gegeben und nicht nur, wie Herbert Schöffler (Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung, 1956) annahm, vornehmlich Schlesien, sondern auch weite andere Teile des Reiches wurden von dem geistigen Zug zu den Niederlanden erfaßt. Mehr Deutsche als an irgendeiner andern Universität des Auslands – mehr als in Bologna, Padua oder Paris – waren während des 17. Jahrhunderts in Leiden eingeschrieben. Die Untersuchung des Verf. ist als wirklich fördernd anzusehen auf dem ebenso wichtigen wie anziehenden Gebiete der internationalen kulturellen Beziehungen. Sie ist gründlich gearbeitet und dürfte auch in den Niederlanden selbst die verdiente Beachtung finden. Fünf Briefe aus dem Leidener Senatsarchiv und der Universitätsbibliothek sind als Beilagen beigelegt, während ein gutes Quellen- und Literaturverzeichnis und zwei Register das Buch brauchbarer machen. Es fehlt unter den gedruckten Quellen das „Album scholasticum“ der Leidener Universität (1940). Unter den österreichischen katholischen Adligen, die im 18. Jahrhundert in Leiden studiert haben, wird S. 55 auch Kinsky genannt. Ich muß hierzu bemerken, daß der Böhmer Baron Radislav Kinsky, der auch öfter bei Molhuysen (Bronnen III) erwähnt wird, ein protestantischer Flüchtling war. Er ist 1620 in Leiden angekommen, war unverheiratet und hatte drei *Famulos*. Mit verschiedenen Leidener Professoren hatte er, da er kein gewöhnlicher Student war, enge wissenschaftliche und freundschaftliche Beziehungen, unter ihnen Golius und Hornius, aber auch mit Comenius. Sein noch

undurchforschtes Archiv – in böhmischer Sprache – ruht im Leidener Senatsarchiv, ist aber vom Vf. übersehen. Über das Studium des Heinrich Isseburg in Leiden (S. 82) ist jetzt mehr bekannt aus archivalischen Funden, die die Studienstiftung des Frankfurter Fremdenpastors Théophile de Banos, des Freundes und Herausgebers des Petrus Ramus, betreffen. Isseburg hatte vorher in Genf studiert; aber er verlangte schon 1599, nach Leiden gehen zu dürfen. Von hier schrieb er mehrere Briefe an Antoine l'Empereur, einen Verwalter der Stiftung, die aber noch nicht publiziert worden sind. Übrigens dürfte die Untersuchung Schneppens als ein guter Beitrag betrachtet werden für eine Herausgabe von niederländischen Matrikeln wie sie jetzt von den Universitäten Basel und Genf teilweise schon in m.E. vollendeter Form vorliegen.

Leiden (Niederlande)

J. N. Bakhuizen van den Brink

Alphonse Vermeulen: *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle (1600–1660)* (= Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, IV. Serie, Band 15). Louvain (Bibliothèque de l'Université) 1958. XI, 298 S., kart. FB 280.—.

Seit Henri Bremond die Beschäftigung mit der religiösen Literatur des Grand Siècle in Fluß gebracht hat, reißt der Strom der Arbeiten und Studien zu einzelnen Persönlichkeiten und Problemkreisen dieses Zeitraumes nicht ab. Je tiefer die Forschung dabei in den Geist des Jahrhunderts eindringt, desto klarer erkennt sie, wie vielschichtig dieser ist. Was Bremond noch schlicht und einfach als autochton-französisches Erbgut des 16. Jhs. bezeichnet hat, stellt sich im neuen Licht größtenteils als Anleihe von auswärts dar. Ja, J. Huyben (*Aux sources de la spiritualité française du XVII^e siècle*, in: *Vie spirituelle*, Jg. 15 und 16, Dez. 1930–Mai 1931) konnte anhand einer Liste von 450 geistlichen Schriften, die von 1550 bis 1610 in Frankreich gedruckt worden sind, zeigen, daß nur etwa 60 von ihnen französischen Ursprungs waren, alle übrigen waren Übersetzungen aus dem Auslande; der weitaus größte Teil stammte aus dem germanischen Sprachraum und war rheinisch-flämischen Ursprungs; bedeutend weniger (36) kam aus Italien und 72 aus dem spanischen Gebiete. Ähnliche Feststellungen machte auch J. Dagens (*Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501–1610)*, Paris 1952), der ebenso das Vorherrschen der Übersetzungen konstatierte, und zwar speziell der geistlichen Schriftsteller germanischer Zunge.

Wenig erforscht war bisher das nähere Verhältnis Frankreichs zur religiösen Literatur und Geisteswelt Spaniens im 16. und 17. Jh. Zwar liegen literaturgeschichtliche Untersuchungen vor von G. Lanson (*Études sur les rapports de la littérature française et de la littérature espagnole au XVII^e siècle*, in: *Rev. d'Hist. litt. de la France* 3 (1896), 45–70 u. 321–331) und M. Bardon (*Don Quichotte en France au XVII^e et au XVIII^e siècle (1605–1815)*, 2 Bde. Paris 1931). Aber sie berühren die geistliche Literatur wenig. So stößt Vermeulen mit seiner Arbeit in ein wirkliches Neuland vor, wenn er sich die Untersuchung der Stellung Theresias von Avila in der religiösen Literatur Frankreichs im 17. Jh. zum Ziele gesetzt hat. Er will dabei nicht in erster Linie eine hagiographische Studie über die Heilige von Avila und ihr posthumes Fortwirken in ihren Werken liefern; ihm geht es vor allem um die Erhellung eines Stücks französischer Geistesgeschichte. Daß dabei auch die Kenntnis Theresias, der sich das Interesse unserer Zeit bekanntlich in besonderem Maße wieder zuwendet, in vielfacher Hinsicht ergänzt und vertieft wird, sei nur am Rande vermerkt.

Im ersten Teile seiner Arbeit untersucht der Vf., wie das Werk der spanischen Heiligen allmählich in Frankreich Eingang gefunden hat. Die politischen Spannungen zwischen Frankreich und Spanien im 16. Jh. brachten es mit sich, daß die geistigen Beziehungen zwischen beiden Ländern äußerst dürftig waren. Frankreich sperrte sich gegen spanische Einflüsse aller Art, bis allmählich unter Ludwig XIII., der 1615 die spanische Prinzessin Anna Maria von Österreich heiratete, bessere Beziehungen ein-

traten. Nun drangen mehr und mehr spanische Werke in Übersetzungen in Frankreich ein. Spanien, die katholische Vormacht im Zeitalter der Gegenreformation, erschien als das auserwählte Land christlichen Lebens und katholischer Geistigkeit. Die spanischen Theologen fanden auch in Frankreich Bewunderung, und die großen Lehrmeister der Mystik und der christlichen Ascese machten Schule. Vor allem galt nun die große Reformerin Theresia von Avila als Exponent der katholischen Erneuerung schlechthin. Die kompromißlose Strenge ihrer religiösen Forderungen und die mystische Tiefe ihrer Schriften wirkten gleichermaßen anregend und belebend auf den französischen Katholizismus und trugen dazu bei, das Große Jahrhundert der französischen Kirche, das „Jahrhundert der Heiligen“, herzuführen. Bald wurde Theresia zum lebendigen Symbol dieser religiösen Erneuerung in Frankreich.

Pierre de Bérulle, der Begründer der sog. „École française“, dessen Bedeutung für die katholische Restauration in Frankreich neuerdings immer stärker in den Vordergrund tritt (vgl. J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique* [1575–1611], Paris 1952), führte die ersten Karmelitinnen der thesesischen Reform in Frankreich ein, und von 1605–1668 entstanden 62 Klöster dieses Zweiges. Mit jedem neuen Karmel wuchs der geistige Einfluß der hl. Theresia von Avila († 1582). Eine Bibliographie der Übersetzungen ihrer Werke ins Französische und des französischen Schrifttums über sie im 17. Jh., die der Verfasser mit großem Fleiß erarbeitet hat (S. 41 ff.), läßt etwas von der weiten Wirkung dieses Einflusses erahnen.

Der Nachdruck der Studie liegt auf dem zweiten und dritten Teil. In diesen Abschnitten untersucht der Verfasser anhand von konkreten Beispielen den Einfluß Theresias auf das geistige Frankreich. Er kann freilich nur eine kleine Auswahl aus der großen Zahl derer treffen, die das spirituelle Leben des Landes bestimmt haben. Da bietet sich vor allem einer an: den ganzen zweiten Teil des Werkes widmet der Verfasser der Persönlichkeit und dem Werke des Mannes, der wie kein anderer die französische Geistigkeit bestimmt hat, Franz von Sales. Er kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß Franz v. Sales der Heiligen von Avila zutiefst verpflichtet war. Er hat ihre Werke nicht nur gekannt und studiert, sondern sich auch vom Geiste Theresias formen lassen. Der Verfasser nennt Franz geradezu „le premier écrivain thérésien de son pays et de son siècle“. Aber trotz aller Verwandtschaft kann doch keine Rede sein von einer sklavischen Abhängigkeit. In einer vergleichenden Analyse stellt der Verfasser die Unterschiede heraus, die deutlich machen, daß der Bischof von Genf seine Eigenständigkeit als Lehrer des religiös-asketischen und mystischen Lebens gewahrt hat, so daß man eher von einer „connaturalité“ beider Persönlichkeiten als von einer unmittelbaren Abhängigkeit sprechen muß.

Im dritten Teil läßt er eine Reihe einzelner Stimmen zu Worte kommen, die ihm stellvertretend für bestimmte Gruppen sind. Er beginnt mit Jean-Pierre Camus (1584–1652), dem Freunde des Franz von Sales und einflußreichen asketischen Schriftsteller. Er repräsentiert den Freundeskreis des hl. Franz. Ein viel gelebter asketisch-mystischer Schriftsteller war ferner Cyprien de la Nativité, selbst Karmeliter, der ganz in der Gefolgschaft der Theresia stand. Ihm ist das zweite Kapitel gewidmet. Den so einflußreichen religiösen Kreis um Port-Royal stellen Arnauld und Blaise Pascal dar. Die Jesuiten, die Gegenspieler der letzteren, sind durch L. Richeome, A. Sirmont und J. J. Surin vertreten. Die Académie française findet ihren Repräsentanten in ihrem Gründer selbst, Kardinal Richelieu, Verfasser eines „Traité de la Perfection du Chretien“, der 1646 posthum erschien, und in dessen Freund Desmarests de Saint Sorlin, ebenfalls Mitbegründer der Académie française. Es sei nur erwähnt, daß die neuere Forschung ihm und Père Joseph mit großer Wahrscheinlichkeit die Abfassung des Werkes von Richelieu, nach den Aufzeichnungen des letzteren, zuschreibt; dadurch erscheint die geistige Verwandtschaft beider noch enger. Das Schlußkapitel ist schließlich Bérulle gewidmet, dem großen Gönner des Karmelitenordens, der die ersten Karmelitinnen in Frankreich eingeführt hat. Es ist interessant, daß der Verfasser bei allen genannten Schriftstellern starke Vertrautheit mit den mystisch-asketischen Werken Theresias von Avila feststellen kann, die auf die Beliebtheit der Heiligen im Frankreich des Grand siècle schließen läßt. Nur bei Bérulle fehlen diese Anhalts-

punkte. Wenn er auch zweifellos die Schriften Theresias gekannt hat, so lassen sich doch keine Spuren einer Entlehnung oder Beeinflussung durch ihre Gedanken bei ihm finden. Seine von dem abstrakt-metaphysischen Denken der deutschen und flämischen Mystiker geprägte Spiritualität steht in einem gewissen Kontrast zu der konkreten und psychologischen Herzensmystik der hl. Theresia. Es ist aber bezeichnend, daß die theresische Mystik und Frömmigkeitshaltung sich in Frankreich durchgesetzt hat und daß die spanische Heilige bald die anerkannte Autorität, die Lehrerin des geistlichen Lebens daselbst geworden ist.

Die aufschlußreiche Arbeit verlangt nach einer Erweiterung und Fortsetzung über die Zeit von 1660 hinaus; erst dann lassen sich allgemeingültige Schlüsse ziehen. Auch wäre eine noch stärkere Eingliederung in die allgemeine Geistesgeschichte Frankreichs im 17. Jh. wünschenswert. Der Verfasser läßt hoffen, daß er selbst Fortsetzung und Vervollständigung in Angriff nehmen wird.

Freiburg/Br.

A. Franzen

Ernst Schering: *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik.* München/Basel (Ernst Reinhardt) 1959. 356 S., geb. DM 19.—.

Die spanische Mystik hat nicht nur die Gegenreformation mitgeprägt und ihr unerschöpfliche Frömmigkeitskräfte zur Verfügung gestellt, sie ist nicht allein tief bestimmend für die katholische Weltkirche geworden, sondern hat in der Zeit des Pietismus wie der Romantik auch stark auf den Protestantismus gewirkt.

Auch die katholische Theologie der Gegenwart wendet ihr besonderes Interesse dieser spanischen Mystik zu. In der abendländischen Geschichte treten Mystik und mystische Tendenzen fast immer in jenen Übergangszeiten auf, in denen das Denk- und Moralsystem einer Epoche problematisch wird, wie Schering eingangs richtig bemerkt. Die mystischen Tendenzen stellen den Versuch dar, eine einsetzende rationale Kritik, so weit sie negativ wirkt, durch andere Erlebnis- und Erfahrungstiefen zu paralisieren.

Die vorliegende Arbeit bemüht sich nicht darum, die Theologie der berühmten Nonne, einer der genialen Frauen der Weltgeschichte bzw. die des großen Mönches, herauszuarbeiten. Sie will von neuen Fragestellungen aus unter Heranziehung psychologischer und medizinischer Grenzbeobachtungen wie auch moderner Aussagen einer Seinsphilosophie den Zusammenhang zwischen Mystik und Tat herausarbeiten.

Die beiden welthistorischen Heiligen der katholischen Kirche, zwei Leitfiguren katholisch-gläubiger Existenz, Therese von Avila als visionärer Typ und Johannes vom Kreuz, spekulativ veranlagt, dem Geistig-Abstrakten zugewandt, von scharfer Ratio und logischer Unerbittlichkeit, werden einer umfassenden Analyse unterzogen. Den größten Raum in der Untersuchung nimmt Therese von Avila ein, deren hervorstechender Zug ein großer Charme bleibt, eine im Grunde dabei kalte Natur, im Alter vereinsamt, schließlich wie alle bedeutsamen Menschen voll innerer Widersprüche. Bei allem elementaren Drang nach mystischer Verinnerlichung und Versenkung bleibt ihr nüchterner Verstand rastlos tätig, der alle Möglichkeiten durchdenkt und das Notwendige mit einem stahlharten Willen durchsetzt. Sie will gänzlich im Willen Gottes aufgehen und kann nur in rastlosen Reisen und einer unermüdlichen Tätigkeit in der Welt ihre Aufgabe erfüllen. Ein Leben ohne beständigen gezielten Aktivismus bedeutet für sie kein Leben. Therese und Johannes vom Kreuz opfern sich restlos für ihr Reformwerk, die von ihnen gegründeten Klöster der Unbeschuhten Karmeliter, auf. Nur das von Therese veranlaßte Eingreifen Philipp II. rettet das Programm einer verschärften Askese. So geschieht die Selbstbehauptung bei Therese in jener Einheit von Mystik und Tat, während Johannes vom Kreuz, ein durch und durch musischer Mensch, eine meditative, beschauliche Natur, ein kontemplativer Mönch, nicht im aktiven Handeln, sondern durch eine grenzenlose Leidensfähigkeit, die aus der Bergpredigt lebt, durch seine Liebeskraft und Demut diese Selbstbehauptung ihrer Mystik leistet.

Sehr eindrücklich stellt der Vf. dar, wie die beiden großen Wendepunkte im Leben der Therese, der Entschluß, wirklich ein klösterliches Leben zu führen und der plötzliche Durchbruch zu einem unermüdlich aktiven Leben nicht auf Visionen beruhen. Ihre Entscheidungen beruhen auf ihren Glaubenserkenntnissen und leisten den Gehorsam einem neu entdeckten asketischen Lebensideal. Ein unbeugsamer Wille, ein klarer Verstand und weiblicher Charme kennzeichnen ihre Persönlichkeit.

Die mystischen Erfahrungen, die Ekstase, die Visionen und Auditionen brechen dann erst auf. Therese steht ihnen zuerst skeptisch gegenüber und ist durch Jahre hindurch voller Zweifel über ihre Echtheit. Schließlich findet sie die entscheidenden Maßstäbe. Die Visionen, die sie förmlich überfallen und schneller als ein Blitz zünden und vergehen, hinterlassen in ihr eine Wochen und Monate nachwirkende bisher ungekannte Ruhe und Kraft in ihrem Herzen. Sie ist förmlich ein neuer Mensch. Sie erlebt die entscheidenden Visionen als Begnadigungen, die sie spontan erfährt und die sie durch keine mystische Technik herbeizuzwingen sucht. Obwohl sie die Lehre vom Seelengrund und dem Seelenfunken, die in der deutschen Mystik eine entscheidende Funktion bildet, kennt, weiß sie sich von ihr geschieden. Denn sie erfährt in ihren Visionen und Auditionen eine Begegnung, ein Gegenüber. Das tritt von außen an sie heran. Der Begegnungscharakter ist für sie das entscheidende Kriterium. Nicht die *unio mystica*, nicht der wonnenvolle Schmerz stehen im Mittelpunkt. Visionen und Auditionen werden als eine Grenzsituation des Menschen aufgewiesen, als äußerster Gipfelpunkt einer persönlichen Begegnung des Menschen mit dem persönlichen Gott beschrieben.

Das Gefühl grenzenlosen Abstandes von dem heiligen Gott und die eigne sündhafte Existenz werden unter Schmerzen erfahren.

Der mystische Hauptsatz, der der katholischen Anthropologie entspricht, wird festgehalten: Die Losschälung von den Dingen durch die Askese ist Aufgabe und bleibt Aufgabe, aber Gott kommt und eilt dem Asketiker entgegen in seiner unbeschreiblichen Liebesgüte.

So bleibt auch bei Therese die erotische Sprache in der Mystik voll erhalten. Sie gehört zur traditionellen Terminologie. Mit Recht ist auf die Paradoxie der mystischen Sprache hingewiesen worden, welche den Liebesverkehr zwischen Gott und der Seele in aller Süßigkeit erlebt und beschreibt und doch als Braut Christi, als demütige Dienerin, den Abstandscharakter der Begegnung nicht verwischt. Die Glut spanischer Nächte voller elementarer Liebessehnsucht klingt auf. Das Symbol Amors mit dem Pfeil wird auf eine andere, eine religiöse Ebene transponiert. Therese wird vom Verfasser in eine Reihe größter Persönlichkeiten gestellt, die entweder zeitlebens krank waren wie Margareta Ebner, Ignatius von Loyola, Prinz Eugen und Blaise Pascal oder an epileptischen, kataleptischen oder sonstigen Anfällen litten wie der Apostel Paulus, Julius Caesar, Mohammed, Franz von Assisi oder F. Dostojewskij oder deren Leben von beginnender oder vollendeter Schizophrenie überschattet wurde, wie dies bei Hamann und Hölderlin, Kierkegaard, van Gogh und Nietzsche zu rekonstruieren ist. Die Visionen und Auditionen der Therese sind von epileptischen Anfällen begleitet.

Es liegt aber dem Verfasser der Untersuchung daran, das entscheidende Kriterium darin herauszustellen, daß nicht das biologische Faktum der Krankheit, sondern die innere Auseinandersetzung innerhalb der betroffenen Persönlichkeit entscheidend ist. Therese wird durch die Visionen und Auditionen, in denen ihr Christus Aufträge erteilt, mit unwiderstehlicher Gewalt zur Aktivität, zum Eingreifen in die Welt getrieben. So korrespondiert die Verinnerlichung und Verpersönlichung des religiösen und des seelischen Lebens mit jener bekannten Ausweitung seelischer Bereiche, welche der modernen Zeit entscheidend geholfen haben, sich selbst zu entdecken und zu sehen, mit jener alle Widerstände überwindenden Kraft zur Lebensführung und Lebensgestaltung.

Das vorliegende Werk hat damit einen wichtigen Beitrag zur schärferen Erhellung der Eigenart der spanischen Mystik geleistet. Es wird auch deutlich, wie wenig man die Welt der Mystik im Katholizismus vorschnell als Vergottungsmystik ansehen

kann. Dem Verfasser ist es auch gelungen, neue Gesichtspunkte zur Problematik der Mystik herbeizubringen und die Aktualität seiner Fragestellungen aufzuzeigen.

Vielleicht liegt der Ton zu stark auf der Verbindung von Visionen und Auditionen mit der Aktivität. Wenn der Vf. richtig feststellt, daß sie in den vorekstatischen und besonders in den nachekstatischen Zuständen auftreten, so sind Entzückungen und Ekstase, bei denen das Schauen der göttlichen Gegenwart in Genuß übergeht, genau so konstitutiv. In dem komplexen alogischen Ineinander von *fruitio Dei* und *activitas* liegt die unverlöschliche Kraft dieser Mystik, ihr Welterfolg.

München

E. Beyreuther

Walter Lehnert: Die oberösterreichischen Exulanten im ehemaligen Brandenburg-Ansbachischen Oberamt Stauff-Landeck. Versuch einer volkswundlich-historischen Eingliederungsforschung. – Georg Barth: Verzeichnis der oberösterreichischen Exulanten im Bezirk des ev.-luth. Dekanats Thalmässing (= Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken, Bd. 14). Neustadt/Aisch (Degener Komm.) 1962. VI, 224 S., kart. DM 7.20.

Auf Grund des vor ungefähr 20 Jahren vorhandenen Schrifttums über Exulanten hat G. Franz in seinem Buche „Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk“, 2. Aufl. 1943, einen Überblick über die Herkunft der Neusiedler gegeben, die nach dem großen Kriege nach Süddeutschland kamen. Auch die stark verwüstete fränkische Landschaft wird in Betracht gezogen und das Dekanat Thalmässing auf S. 79 erwähnt, um das es sich in der vorliegenden Arbeit ebenfalls handelt. Diese stellt eine weitere wichtige Teiluntersuchung zur Besiedlung der entvölkerten Landschaften Bayerns und Württembergs durch österreichische Exulanten im 17. Jahrhundert dar; die Lösung dieses Problems ist systematisch bis jetzt nicht in Angriff genommen worden. Die Exulantenforschung befindet sich, wie Lehnert S. 3 richtig sagt, immer noch in ihrem Anfangsstadium.

Der Verfasser geht systematisch und gründlich zu Werke. Er beschreibt 1. das Gebiet, um das es sich handelt, das Oberamt Stauff-Landeck im Fürstentum Brandenburg-Ansbach, wie es im Historischen Atlas von Bayern, Teil Franken, Reihe 1, Heft 6, bearbeitet von G. Hirschmann, dargestellt ist. Es ist der heutige Landkreis Hilpoltstein. Dann schildert er 2., vielfach aus zeitgenössischen Quellen, den historischen Hintergrund, auf dem sich die Einwanderung vollzog, die Verheerung, die während der Jahre 1632 bis 1638 hereingebrochen war; von österreichischer Seite müßten die Voraussetzungen der Auswanderung geschildert werden (vgl. dazu meine „Geschichte des Protestantismus in Österreich“ 1956). In einem späteren Teilabschnitt (S. 62 ff.) werden die Gründe der Abwanderung untersucht; gestützt auf die „Wirtschaftsgeschichte des Landes Oberösterreich“ von A. Hoffmann meint der Verfasser, daß außer religiösen auch wirtschaftliche Ursachen maßgebend gewesen seien. Dies ist wohl möglich, besonders für solche, die zu Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts auswanderten, als der religiöse Druck noch nicht so stark war. Um hier endgültige Antwort zu geben, bedürfte es weiterer Untersuchungen. Nicht immer zogen nur wirtschaftlich Schwache ab, manchmal vielleicht aber die wirtschaftlich Unternehmendsten, was mit der eigentümlichen Beziehung zwischen Religion und Wirtschaft zusammenhängen mag.

Mit Hilfe der Tauf- und Ehematrikeln in den beiden Pfarren von Thalmässing, St. Michael und St. Gotthard, wie in den Pfarren Alfershäusen, Eysölden, Offenbau und Schwimbach von 1637 bis 1690 ist es dem Verfasser gelungen, den Zuwachs an Exulanten festzustellen, der sich etwa auf die Hälfte der Bevölkerung belief. Eine wertvolle Hilfe bei dieser Untersuchung bot die zweite in demselben Bande veröffentlichte Arbeit von Georg Barth „Verzeichnis der österreichischen Exulanten im Bezirk des ev.-luth. Dekanats von Thalmässing“, die eine Überarbeitung der Liste darstellt, die 1934 im 9. Jg. der „Blätter für fränkische Familienkunde“ erschienen war (vgl. auch die „Liste der in das heutige Bezirksamtsgebiet Weißenburg i. B. und

in das heutige Dekanatsgebiet von Heidenheim eingewanderten Exulanten“ in: Weissenburger Heimatbücher 9. Folge, 1935). Sie umfaßt 561 Familiennamen, vielfach auch deren Herkunftsorte und ist deshalb eine Quelle ersten Ranges.

Die Aufschlüsselung der Eheschließungen erfolgt in vier Gruppen: a) beide Partner altansässig; b) Bräutigam altansässig, Braut Exulantin; c) Bräutigam Exulant, Braut altansässig; d) beide Ehepartner Exulanten (S. 24 ff.). Tabellen und graphische Darstellungen veranschaulichen das Gesagte. Soweit die Matrikeleintragungen die Herkunftsorte der zugewanderten enthalten – und dies ist oft der Fall, wenn auch nicht immer eindeutig bestimmt werden kann, um welchen Ort es sich handelt –, ist eine weitere sehr wichtige Quelle erschlossen. Ihr Studium ergibt, daß das Mühlviertel mit 164 Ortsangaben an erster, das Hausruckviertel mit 21 an zweiter Stelle steht, also jene Gebiete, in welchen sich 1595 und 1626 die Bauernaufstände entzündeten. Insgesamt können etwa 2000 sesshafte Exulanten nachgewiesen werden (S. 46). Es geschieht auch der Tatsache Erwähnung, daß sich aus Regensburg viele Personen angeschlossen hätten. Könnten dies nicht solche gewesen sein, die Regensburg bloß als Durchgangsort benutzten? Wir erfahren auch, wie es bei dem Kauf von Höfen zugegangen ist, welche Unstimmigkeiten sich mit Pfalz-Neuburg ergaben, als die „Ländler“ auch in dieses katholische Land abzweigten und die Zahl der Lutheraner vermehrten, was die dortige Obrigkeit nicht dulden wollte.

In einem 3. Abschnitt wird der Wiederaufbau der verheerten Gebiete und die Eingliederung der Zugewanderten geschildert. Aus den Untertanenlisten des Oberamtes läßt sich das stetige Anwachsen des Hundertsatzes an Exulanten ersehen: 1640: 22,3 %, 1653: 42 %, 1670: 50,7 %. Zu diesem Zeitpunkt scheint die wirtschaftliche Eingliederung abgeschlossen gewesen zu sein. Der Einfluß der Eingewanderten zeigt sich nun auch darin, daß sie als Schöffen herangezogen wurden (S. 79 ff.).

In einem kurzen 4. Abschnitte werden die Kontakte der Exulanten mit der verlassenen Heimat dargestellt und in einem volkscundlich sehr wertvollen 5. Teile die durch die Einwanderung hervorgerufenen Veränderungen untersucht. Die Berufe der Exulanten sind aufschlußreich: sie stellten zwischen 1637 und 1690 bei weitem die meisten Zimmerleute und Maurer. Diese haben den Aufbau der zerstörten Gehöfte vollzogen, aber sie bauten nicht in der Weise der Heimat, sondern sie paßten sich augenscheinlich dem Grundrisse der verbrannten Hofstellen an. In der Landwirtschaft riefen sie eine Intensivierung der Viehzucht hervor (S. 98). Außerdem verpflanzten sie das Gewerbe der Weberei in ihre neue Heimat, wenn auch diese schon früher einen beträchtlichen Bestand an Webern und Färbern aufzuweisen hatte (S. 100). Auch in manchen übrigen Gewerben überwogen die Exulanten (S. 104). Ihren Einfluß auf Brautdum und Tracht, auf Glaubens- und Sittenleben festzustellen, war kaum möglich. Alttestamentliche Vornamen, wie sie heute noch üblich sind, mögen auf sie zurückgehen (S. 113).

In einem letzten Abschnitte wird auf die Unterschiede der Zuwanderung im 17. und im 20. Jahrhundert in dasselbe Gebiet hingewiesen, deren hervorragendste zwei sind: die Ostflüchtlinge waren Andersgläubige und sind größtenteils weitergezogen, während die Angehörigen der ersten Welle eben um der Erhaltung ihrer Religion willen zu ihren Glaubensbrüdern gekommen waren und gänzlich heimisch wurden.

Dank einer sehr günstigen Quellenlage, die der Verfasser auf das glücklichste zu nützen verstand, sind die Ergebnisse der Arbeit bemerkenswert. Leider können sie nicht verallgemeinert werden. Jedes Gebiet und jede Gruppe Zugewanderter fordern eine eigene Untersuchung; deshalb ist die Arbeit mühsam, aber auch so dankenswert wie diese von Professor Dr. Josef Hanika in München angeregte Dissertation.

Wien

Grete Mecenseffy

Heinz Liebing: Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Das philosophische und theologische Denken Georg Bernhard Bilfingers. Tübingen (Mohr) 1961. VII, 132 S., kart. DM 14.50.

Die Habilitationsschrift ist als monographische Vorarbeit zu einer zukünftigen Geschichte der Evgl.-Theologischen Fakultät Tübingen gedacht. Sie stellt das Gedanken-

gut G. B. Bilfingers (1693–1750) dar, der in zwei Perioden 1721–25 als philosophischer Extraordinarius und 1731–35 als theologischer Ordinarius in Tübingen lehrte. Der spätere Präsident des Stuttgarter Konsistoriums ist besonders als Verfasser des Edikts bekannt, das 1743 den Pietismus Württembergs in die Kirche zurückführte. Als Schüler Christian Wolffs sah sich B. vor die Front der Lutherischen Orthodoxie seiner Zeit gestellt. Es ergaben sich für ihn zwei Aufgabenbereiche: Als Philosoph suchte er, Gedanken des Leibniz und das Wolff'sche System zu verteidigen, ihren Wert für Forschung und Leben nachzuweisen. Als Theologe unternahm er es, das neue Denken in den Dienst der Theologie zu stellen und mit ihm ihre Wissenschaftlichkeit zu demonstrieren. Vf. stellt B.s Verfahren dar und zeigt, daß beide Aufgaben in innerem Zusammenhang stehen. Er schließt mit der Frage, ob B. im zeitgeschichtlichen Rahmen und angesichts der Anforderungen der Zeitgenossen diese Aufgaben gelöst habe. Im Hinblick auf die philosophische Aufgabe enthält er sich einer Stellungnahme und verweist auf die Inkonssequenzen der Gedankenführung B.s. Die theologische Aufgabe hat B. nach Meinung des Vf.s voll gelöst. Hinsichtlich des hinter der Interpretation schattenhaft erscheinenden Bildes von Orthodoxie und Aufklärung wären einzelne Fragen zu stellen. Im Ganzen muß man dem Vf. ausdrücklich für die Hingabe an den spröden philosophie- und theologiegeschichtlichen Stoff danken. Über den eingangs genannten Zweck hinaus hat die Arbeit das Verdienst, den (echten) theologischen Wolfianismus in einem seiner Vertreter allgemein zugänglich zu machen. Sie fördert damit die beginnende Erhellung der Aufklärungsepoche und dient der Erkenntnis ihrer Vielschichtigkeit.

Marburg/Lahn

W. Philipp

Leo Just: Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Guiseppe Garampi (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche und der Neuzeit, Heft 3). Wiesbaden (Steiner) 1960. XI, 160 S., 4 Taf., kart. DM 14.—

Im Vorwort berichtet der Verfasser über die interessante Geschichte der Edition und Bearbeitung dieser Briefe, deren Vorhandensein im Fondo Garampi des Vatikanischen Archivs schon seit 1899 bekannt war. Immer wieder verzögerte sich die Inangriffnahme dieses Werkes, – auch seitens des Verfassers, der 1932 erstmalig mit ihnen vertraut wurde –, obwohl Männer wie Sebastian Merkle, Georg Pfeilschifter, Paul Kehr und andere die Wichtigkeit und die Bedeutung dieser Briefe als Quelle für die richtige Beurteilung des schon zu seiner Zeit heißumstrittenen Widerrufs des Febronius betonten. Daß Otto Meyers Febronius-Monographie (Febronius, Weihbischof J. N. von Hontheim und sein Widerruf, Freiburg 1880), die sich allzu einseitig auf die Mitteilungen des ganz und gar josephinistisch eingestellten Hofrats Krufft aufbaute, parteiisch sei und einer Ergänzung durch Äußerungen der anderen, d. h. der kurialen Seite bedurfte, war allzu offensichtlich. In der Korrespondenz des Abbé F. H. Beck mit dem Wiener Nuntius Garampi ist diese Stimme der Gegenseite gegeben. Sie konnte keinen besseren Bearbeiter finden als den durch seine bisherigen Arbeiten auf dem Gebiete der Febroniusforschung rühmlichst bekannten Mainzer Historiker L. Just, der damit der Forschung einen wertvollen Dienst erwiesen hat.

Zur Charakterisierung der Quelle ist in der Einleitung etwas über die Person und Stellung Beck's gesagt. Seine Rolle in der Widerrufsaffäre des Febronius war schon den Zeitgenossen bekannt und heftigst umstritten. Er galt als der Exponent der kurialen Partei und als ihr Handlanger in Deutschland, der den Trierer Kurfürsten zu seinem Vorgehen gegen Febronius veranlaßte. Schon vor der Veröffentlichung des Briefwechsels war uns sein Leben durch seine Autobiographie bekannt, die Josef Gass in der Revue catholique d'Alsace, nouvelle série XXXVIII u. XXXIX (Strasbourg 1923/1924) publizierte. Danach wurde er 1740 zu Weisweiler im Elsaß geboren, machte seine Studien im Jesuitenkolleg zu Straßburg und empfing 1763 die Priesterweihe. Als die Jesuiten 1765 aus Frankreich vertrieben wurden, übernahm Beck einen freigewordenen philosophischen Lehrstuhl am Collège royal in Straßburg. 1773 pro-

movierte er zum Doktor der Theologie. Über Herzog Ludwig Eugen von Württemberg wurde er mit dem Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier bekannt, der ihn im Oktober 1773 in seinen Dienst nahm. Als Berater des Kurfürsten hat Beck seit 1774 seinen Einfluß geltend gemacht, indem er ihn gegen seinen Weihbischof von Hontheim einnahm und in das kuriale Lager zog. Selbst nicht Jesuit, unterhielt er jedoch lebhafte Beziehungen zu Exjesuiten, besonders zu Jean Pey in Paris, und stand seit 1777 in ununterbrochenem Briefwechsel mit dem Wiener Nuntius Garampi, in dessen Auftrag er es unternahm, Hontheim zum Widerruf seiner unter dem Pseudonym „Febronius“ veröffentlichten Schrift „De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis“ zu bewegen.

Die einzelnen Etappen dieses Unternehmens sind nun aus dem Briefwechsel, der uns im Fondo Garampi größtenteils erhalten ist, erkennbar. Beck hatte den Kurfürsten ganz für sich gewonnen, und dieser übte einen entsprechenden Druck auf Hontheim aus. Der Kurie war viel daran gelegen, den Widerruf Hontheims, auf den sich alle antikurialen Tendenzen der Zeit (Josephinismus, Episkopalismus etc.) beriefen, zu erreichen. Als schließlich nach langem Hin und Her Hontheim am 1. November 1778 eine entsprechende Unterwerfungsformel unterschrieb, seine Schriften widerrief, und dieser Widerruf von Pius VI. am 24. Dezember 1778 im Konsistorium feierlich verlesen wurde, setzte ein Sturm der Entrüstung ein. Es wurden sogleich Zweifel an der Echtheit des Widerrufs laut, zu denen Hontheim selbst durch unklare Äußerungen Anlaß gab. Die antikuriale, josephinistisch orientierte Publizistik leitete eine heftige Kampagne gegen Rom und seine Handlanger in Deutschland ein, denen man vorwarf, den 77-jährigen Greis überrumpelt und mit äußerster Gewalt gegen seinen Willen zur Unterwerfung gezwungen zu haben. Die Seele dieser Polemik war der eingangs genannte Wiener Hofrat Krufft, ein Verwandter Hontheims. Er hat das Bild der damaligen Vorgänge bis heute weitgehend bestimmt.

Die nun von L. Just meisterhaft edierten und kommentierten Briefe, die über die Hontheimaffäre hinaus auch zeitgeschichtlich von größtem Interesse sind, geben eine etwas andere Sicht der ganzen Widerrufsangelegenheit. Just selbst faßt sie folgendermaßen zusammen: „Das Verhalten des Weihbischofs wird im Lichte der Briefe Becks psychologisch noch rätselhafter als es bisher war. Der Druck, unter dem er gehandelt haben will, muß weitgehend im subjektiven Empfinden gelegen haben. Denn was darüber an konkreten Einzelheiten verbreitet worden ist, sind Ausschmückungen der Gegner des Widerrufs“ (S. 8). Freilich läßt sich absolute Klarheit erst gewinnen, wenn die Briefe, die Hontheim nach dem Widerruf an Krufft geschrieben hat, im vollen Wortlaut vorliegen. Sie befinden sich im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Abt. Staatskanzlei: Rom, Varia, Bd. 61). Der Verfasser selbst macht diese Notiz in einer Anmerkung, die er dem Werke von E. Winter, *Der Josefismus und seine Geschichte*, Brünn 1943, S. 121 f. entnommen hat. Schade, daß er die Gelegenheit nicht auch ergriffen hat, diese Briefe zu bekommen und seiner Edition ein- oder anzufügen! Sein ohnehin schon verdienstvolles Werk hätte dadurch an Wert noch gewonnen.

Freiburg/Br.

A. Franzen

Gottfried Mehnert: *Evangelische Kirche und Politik 1917–1919.*

Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919 (= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Band 16). Düsseldorf (Droste Verlag) 1959. 254 S., geb. DM 24.—.

Ino Arndt: *Die Judenfrage im Licht der Evangelischen Sonntagsblätter von 1918 bis 1933.* Diss. phil. Tübingen 1960. (masch.) V, 221 S.

Der Untertitel der Mehnertschen Arbeit, unter dem sie der Theologischen Fakultät in Marburg als Dissertation vorlag, bezeichnet ihr eigentliches Thema. Es geht um die politischen Strömungen im evangelischen Deutschland in der Zeit von der Julikrise des Jahres 1917 (das ja in der neueren Geschichtsschreibung mehr und mehr den

Charakter eines Epochenjahres bekommt), bis zum September 1919, wo sich mit dem Ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden „nach den politischen Wirren und der kirchlichen Unsicherheit der Beginn eines neuen Abschnitts der kirchlichen Entwicklung abzeichnet“ (S. 6).

Die Arbeit bewegt sich methodisch und sachlich in einem Gebiet, das bisher – mit wenigen Ausnahmen – jenseits der herkömmlichen Kirchengeschichtsschreibung lag. Die eminente politische Bedeutung des Protestantismus, die Rolle, die er in der deutschen Geschichte der letzten 150 Jahre gespielt hat, ist fast ausschließlich von Profanhistorikern dargestellt worden. Die theologische Reflexion über diese ja doch mit Händen zu greifende politische Seite des Protestantismus fehlte damals und fehlt noch immer – trotz der Erfahrungen des Kirchenkampfes, der unter anderem ja auch eine Quittung auf dieses Versäumnis war. Umso freudiger begrüßt man eine solche Arbeit, die nicht nur Material zu dieser Reflexion vorlegt, sondern auch selbst schon einiges dazu beiträgt.

Die Arbeit folgt in ihrer Gliederung den Ereignissen. Sie beginnt mit einer kurzen Darstellung der politischen Verhältnisse im deutschen Protestantismus vor dem ersten Weltkrieg. Diese waren bestimmt einmal von den Konservativen, für die der „christliche Staat“ Stahls noch immer das Leitbild darstellte und die in der Tradition von „Thron und Altar“ Gottes Willen selbst repräsentiert sahen. Mehnert wirft in diesem Zusammenhang eine Frage auf, vor die uns im Grunde die ganze Arbeit immer wieder stellt. Weil dieses Denken nämlich, so meint er, weder der tatsächlichen Gesellschaftsstruktur noch dem Evangelium angemessen gewesen sei, habe es notwendig den Charakter der „Ideologie“ annehmen müssen (S. 14 f.). Auch wenn Mehnert selbst dieses Problem nicht wieder aufgreift, so begleitet es den Leser als quälender Eindruck durch das ganze Buch: daß in dieser ganzen Zeit (und das reicht bis 1934) von Glaube und Bekenntnis sehr wenig, von Ideologie dagegen, konservativer, nationaler Ideologie, umso mehr zu hören und zu spüren ist. Und das betrifft nun gewiß nicht nur den Konservatismus, sondern ebenso seinen Gegenspieler, den vorwiegend vom freien Protestantismus beeinflussten Nationalliberalismus. Sein Symbol war Bismarck, sein Ziel das „protestantische deutsche Kaiserreich“. Unter diesen Hypotheken des Konservatismus und Nationalismus litten auch alle Versuche, mit der sozialen Frage fertig zu werden. Das gilt ebenso für die christlich-soziale Bewegung Stöckers und ihre Idee der „Sozialmonarchie“ wie für Naumanns „Nationalsozialen Verein“. Die wenigen Pfarrer und Theologen, die sich zur SPD stellten, waren und blieben bei diesem Kräfteverhältnis praktisch bedeutungslos. Umso mehr rekrutierten sich die Wähler der SPD aus protestantischen Kreisen: bei der Reichstagswahl von 1912 erreichten die Sozialdemokraten in den 17 Wahlkreisen mit über 80 % evangelischer Bevölkerung fast 45 % aller Stimmen, während im gesamten Reichsgebiet ihr Stimmenanteil knapp 35 % betrug.

Mit diesen politischen Überzeugungen ging das evangelische Deutschland in den Weltkrieg. In ihrer Konsequenz stand es zunächst fast geschlossen hinter der „Kriegstheologie“, bis im Jahre 1917 eine Scheidung der Geister einsetzte.

Hier beginnt das erste große Kapitel von Mehnerts Darstellung, das die Zeit vom Juli 1917 bis zum Zusammenbruch umfaßt.

Zum Anlaß der Auseinandersetzungen wurde die sogenannte Friedensresolution des Reichstags, die – im Gegensatz zum teilweise hemmungslosen Annexionismus der Vertreter des „Siegfriedens“ – einen „Verständigungsfrieden“ ohne Annexionen und Entschädigungen forderte. Im Streit um die Friedensresolution begannen sich die Fronten abzuzeichnen, die bis in die ersten Jahre der Republik bestimmend blieben. Während der überwiegende Teil des offiziellen Protestantismus mehr oder weniger heftig gegen dieses Gebot der politischen Vernunft opponierte, trat ein Teil der alten Nationalliberalen auf die Seite der Reichstagsmehrheit, darunter Leute wie Martin Rade, Otto Baumgarten, Adolf von Harnack, Hans Delbrück, Friedrich Naumann und andere. Aber diese Gruppe blieb klein und v. a. ohne nachhaltigen Einfluß. Wie die Kräfteverhältnisse in Wirklichkeit lagen, zeigte die Reaktion auf jene mutige und besonnene „Friedenserklärung“, die von Lic. Karl Aner, damals Pfarrer in Char-

lottenburg, und weiteren vier Berliner Geistlichen „im Gedächtnismonat der Reformation“ veröffentlicht wurde. Diese Erklärung, eines der schönsten Zeugnisse christlicher Verantwortung in einer verwirrten Zeit, forderte im Grunde nur den Abbau des Hasses und der Gewaltvergötterung und rief dazu auf, „im Namen des Christentums fortan mit aller Entschiedenheit dahin zu streben, daß der Krieg als Mittel der Auseinandersetzung unter den Völkern aus der Welt verschwindet“ (S. 51). Die Gegenklärung, im Namen von 160 (!) Berliner Geistlichen veröffentlicht, vertrat dagegen die Überzeugung: „Es gibt jetzt nur zweierlei für das deutsche Volk: Sieg oder Untergang!“ Das Verhältnis von 5 zu 160 ist kein Zufall: es bezeichnete in der Tat die wirklichen Kräfteverhältnisse im deutschen Protestantismus.

So war es denn auch kein Wunder, daß die „Deutsche Vaterlandspartei“, jene im September 1917 gegründete Sammlungsbewegung der Alldeutschen, die durch ihre Politik eines sinn- und hirnlosen Nationalismus ein gut Teil Schuld an der Katastrophe trug, von der national-konservativen Mehrheit des Protestantismus begeistert begrüßt wurde und sogar korporative Beitritte kirchlicher Gremien zu verzeichnen waren. Dagegen hatte der „Volksbund für Vaterland und Freiheit“, in dem sich die liberale Elite der Nation zur Abwehr des Alldeutschtums sammelte, von vornherein wenig Chancen, auch wenn er aus den Kreisen des Evangelisch-sozialen Kongresses Hilfe und Unterstützung erhielt.

Dieselben Fronten und Kräfteverhältnisse wie bei der Frage des Friedensschließens finden sich auch bei der Frage der Verfassungsreform. Auch hier stand die kleine Schar der Liberalen gegen eine erdrückende Übermacht der „bekenntnistreuen Gruppen“, für die jede Demokratisierung „Entchristlichung des Volkes“ bedeutete (S. 72). In einer Throneingabe von 154 westfälischen Pfarrern und Superintendenten wurde diese Befürchtung deutlich zum Ausdruck gebracht und in der kirchlichen Presse vielfach wiederholt. Unter Berufung auf Luthers „Herrn Omnes“ sahen diese Kreise in der „Massenherrschaft“ das Ende der bekennnistreuen Kirche überhaupt. Die alten Ressentiments gegen alles „westliche“ Gedankengut verbanden sich hier mit deutsch-nationalem Pathos und neokonfessionalistischem Starrsinn zu einer höchst eigentümlichen Mischung.

In dieser Lage wurde der Protestantismus – zum größten Teil völlig unvorbereitet – von der Revolution überrascht. Die Kirchenleitungen verstanden zunächst weithin gar nicht, was geschehen war, und nahmen mehr oder weniger resigniert die neuen Tatsachen zur Kenntnis, ängstlich besorgt, wenigstens den äußeren Bestand der Kirche durch die Revolution hindurch zu retten. Weit schlimmer war, daß der Nationalprotestantismus – hier der nationalen Ideologie folgend – keinerlei Einsicht in seine Schuld und sein Versagen verriet. Harnack hat das in einem Brief an Karl Holl vom 13. Mai 1919 beklagt: „... die Zeichen der Zeit haben wir nicht verstanden, und die Überschätzung unserer Kraft und Macht war schlimmer als eine falsche Berechnung oder Täuschung. Aber von Bußgesinnung und Willensänderung, das Volk ergreifend, spüre ich fast nichts, und diese Wahrnehmung ist mir das Schwerste bei allem Leid“ (S. 101). Martin Rade, Ernst Troeltsch in seinen „Spectator-Briefen“ und noch der eine oder andere haben ähnliche Worte gefunden – im Ganzen bleibt die Ungebrochenheit der deutsch-national-protestantischen Ideologie überraschend und erschreckend zugleich.

Selbstverständlich versuchten die revolutionären Strömungen auch auf die Umgestaltungen der Kirchenverfassungen selbst Einfluß zu nehmen. Es entstand eine „Volkskirchenbewegung“ mit dem Ziel, eine einheitliche „Volkskirche“ aus allen evangelischen Bekenntnissen – deren Bestand im Übrigen unangestastet bleiben sollte – zu schaffen. Es war der alte Gedanke der „Reichskirche“, der sich hier mit den demokratischen Bestrebungen der Zeit verband. Aber noch ehe etwas Entscheidendes geschehen konnte, hatten sich die konservativen Kräfte, v. a. in Preußen, wieder formiert, an denen alle Bemühungen der „Volkskirchenbewegung“ schließlich scheitern sollten.

Es ist nach allem nicht überraschend, was in Mehnerts drittem größeren Abschnitt, der das erste Jahr der neuen Republik behandelt, als wichtigstes Ergebnis erscheint:

der Protestantismus in seiner Mehrheit sammelte sich politisch in der Deutsch-nationalen Volkspartei. Nachdem die Gründungsversuche einer „Evangelischen Partei“ gescheitert waren, und die Deutsche Demokratische Partei, in der sich Troeltsch, Rade, Bousset, R. Otto, K. Aner, Naumann u. a. gefunden hatten, von den konservativen Kreisen sehr schnell als „mammonistisch“ und „verjudet“ diffamiert worden war, wurde die DNVP die Partei des konservativen evangelischen Deutschland. Hier traf sich eine große Zahl führender Kirchenmänner und Theologen, unter ihnen Leute wie Gottfried Traub, dessen „Eiserne Blätter“ zur Parteizeitschrift der DNVP wurden, Otto Dibelius, damals Geschäftsführer des Vertrauensrates der preußischen Landeskirche, oder Reinhard Mumm (dessen bedenkliche Rolle nach 1918 der Artikel in RGG³, IV, 1190 übrigens mit keinem Wort erkennen läßt). Die Bemerkung Erik Petersons (in seinem Briefwechsel mit Harnack aus dem Jahre 1928 = Theologische Traktate, 1951, S. 301): „Geistig-soziologisch korrespondiert die evangelische Kirche ungefähr dem geistigen und soziologischen status der Deutsch-nationalen Volkspartei“, findet sich durch die Arbeit Mehnerts vollauf bestätigt.

Mit der Entscheidung für die DNVP aber hatte der Protestantismus zugleich weitgehend eine Entscheidung gegen die Republik getroffen. Damit aber trägt er, gewiß ohne Absicht und besten Glaubens, ganz zweifellos zugleich ein gut Teil Schuld am Scheitern des Weimarer Staates. Beispiele für diese entschiedene Ablehnung der Republik finden sich neuerdings auch in einem Aufsatz von G. Hoffmann (Das Nachwirken deutscher staatskirchlicher Tradition nach 1918. In: *Ecclesia und Res Publica*, Festschrift K. D. Schmidt, hg. v. G. Kretschmar und B. Lohse, 1961, 125–141). Allerdings macht der Verfasser hierfür v. a. die „innere Bindung an den alten Staat“ verantwortlich, während doch gerade die von ihm zitierte Schrift von E. Hirsch (Staat und Kirche im 19. und 20. Jhdt., 1929) zeigt, welche Rolle die nationalprotestantische Ideologie in diesem Zusammenhang gespielt hat.

Einen weiteren Abschnitt widmet Mehnert dem Verhältnis von „Protestantismus und Sozialismus“. Das ist umso wichtiger, als hier weithin Neuland zu bearbeiten ist. (So gibt es beispielsweise keinerlei Arbeiten über die Beziehungen zwischen Sozialdemokratie und Kirche – ein dringendes Desiderat für die politische wie für die Kirchengeschichte!). Dem religiösen Sozialismus, gespeist aus den verschiedensten Schweizer und deutschen Quellen, kam nach dem Krieg naturgemäß größere Bedeutung zu. In seiner großen Mehrheit freilich verharnte der Protestantismus bei seiner strikten Ablehnung, obwohl die SPD inzwischen zur staatstragenden Partei geworden und es ausschließlich ihr zu danken war, daß aus Deutschland kein bolschewistischer Rätestaat, sondern eine liberal-demokratische Republik geworden war. Auch die Wandlungen in ihrem Denken, wie sie etwa H. Heidegger (Die deutsche Sozialdemokratie und der nationale Staat 1870 bis 1920, 1956) dargestellt hat, Wandlungen, die in ihrem ehrlichen Bemühen fast etwas Ergreifendes haben, sind nicht einmal zur Kenntnis genommen, geschweige denn irgendwo anerkannt worden. Was immer sich um die Sozialdemokratie versammelte, blieb, – rein zahlen- und kräftemäßig gesehen – ebenso wie die Demokraten praktisch bedeutungslos.

Die Gefahr des religiösen Sozialismus war zweifellos, im Prinzip nicht anders als beim Nationalprotestantismus, die Ideologisierung. Dieser Gefahr trat Karl Barth mit seinem berühmten Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ vom September 1919 entgegen (= Das Wort Gottes und die Theologie, 1925, 33–69). Man muß nicht „Barthianer“ sein, um zu spüren, daß hier eine neue Sprache gesprochen wird. Umso unverständlicher ist es, daß Mehnert die Barthsche Richtung als „theologisch fundierten Sozialanarchismus“ bezeichnen kann, der es im Verein mit dem rechten Flügel der Deutsch-Nationalen dem deutschen Protestantismus in der Folgezeit unmöglich gemacht habe, „ein Verhältnis zur Demokratie zu finden“ (S. 202). Und vollends unverständlich ist der Vergleich der neuen Theologie mit der politisch-revolutionären Opposition von links – hier scheint uns weder die historische noch die theologische Bedeutung Barths richtig gesehen.

Den Abschluß des Buches bildet ein Kapitel über den Dresdner Kirchentag. Dieser Kirchentag bestätigte, was nach Lage der Dinge nicht anders zu erwarten war: daß

die konservativen Kräfte auch weiterhin in der Kirche die Führung behalten würden. Bei der Debatte über die Urwahlen erklärte Martin Rade: „Ich kann während unserer ganzen Tagung die Angst nicht loswerden, daß die Kirche zu einer Sekte der Bürgerlichen wird“ (S. 226). Und Mehnert meint dazu, daß, gerade auch in Hinsicht auf die Herkunft der Delegierten, dieser Eindruck „nicht zu Unrecht“ bestanden habe.

Ernst Troeltsch zog in einem Aufsatz in der „Hilfe“ das Fazit: „Die Konservativen haben im Staat die Herrschaft verloren, in der Kirche wollen sie sie haben“. Und im Hinblick auf die Stimmung des Ganzen meint er: „Und dabei hat man in Dresden nach Möglichkeit das grüne Holz gezeigt. Was soll am dürrn werden, das zu Hause geblieben ist und in der Macht sitzt?“ (S. 234). Mehnert schließt seine Arbeit mit der Bemerkung, daß die politische Rolle, die der Protestantismus in der Weimarer Republik spielte, das Recht dieser Frage bewiesen habe.

Eine Dissertation, die uns vorliegt, zeigt das für ein Einzelproblem in überzeugender Weise. Obwohl nur maschinenschriftlich vervielfältigt, wollen wir sie hier kurz besprechen, weil sie zeitlich unmittelbar an Mehnert anschließt und sachlich seine Darstellung bestätigen und ergänzen kann. Die Verfasserin stützt ihre Untersuchung auf 11 Sonntagsblätter, darunter vier überregionale (Allgem. Evang. Luth. Kirchen-Zeitung, Das Evangelische Deutschland, Deutsches Pfarrerbblatt und Licht und Leben) und sieben regionale von Schleswig-Holstein bis Württemberg. Bei (1928) insgesamt 68 Sonntagsblättern mit einer Gesamtauflage von 2 Millionen ist naturgemäß nicht mehr als ein solcher „repräsentativer Querschnitt“ möglich.

Die Polemik der Sonntagsblätter gegen die Republik ist von Anfang an mit antisemitischen Tönen verbunden. Man polemisierte gegen den neuen Staat, weil Juden an seiner Entstehung und Führung sichtbar beteiligt waren, und man polemisierte gegen die Juden, weil sie angeblich überall im Staat saßen. Denn jüdisch war seit Stöckers Zeiten für den Protestantismus gleichbedeutend mit antichristlich, international und undeutsch. Dazu sollten die Juden wesentlich an der Vorbereitung der Revolution beteiligt gewesen sein und galten den einen als Drahtzieher des östlichen Bolschewismus, den anderen als Agenten des westlichen Kapitalismus. Deshalb sah die evangelische Presse durch das Judentum den Bestand der christlich-nationalen Tradition in Deutschland bedroht und rief mit zunehmender Schärfe zu einem aktiven Antisemitismus auf. Schon 1920 forderte beispielsweise das „Hannoversche Sonntagsblatt“ ein Verbot der Betätigung der Juden in der Presse (S. 31), im selben Jahr legte Reinhard Mumm namens der DNVP im Reichstag einen Antrag vor, der „Masseneinwanderung fremdstämmiger Elemente (!) aus dem Osten“ entgegenzuwirken (S. 34), und schon 1924 findet sich der Sache nach die Forderung eines wirtschaftlichen Boykotts jüdischer Geschäfte (S. 42 f.). Begriffe wie „Rassegenosse“, „stammesfremd“, „Überfremdung“ werden vielfach von der evangelischen Presse aufgenommen. Bei all dem zeichnen sich übrigens interessanterweise die lutherischen Blätter durch eine entschieden schärfere Diktion aus. Die immer kräftigere Betonung des völkischen Gedankens, der Ende der 20er Jahre durch die Propaganda der NSDAP zum Schlagwort der Zeit wurde, mußte naturgemäß die antisemitischen Strömungen verstärken. Hier aber zeigte sich, wie die enge Verbindung zum Deutsch-Nationalen den Protestantismus belastete. Denn das Interesse und das Engagement der Sonntagsblätter an der völkischen Bewegung wurde nun, vor allem in den späteren Jahren, stärker, „als die religiös motivierten Vorbehalte gegen die Radikalismen der Bewegung“ (S. 212). Auch in den Kreisen der Pfarrerschaft begann sich zwischen 1925 und 1930 „eine Frontstellung gegen das Judentum“ abzuzeichnen. Hier finden sich immer wieder religiös verbrämte nationale Motive bis hin zu der Behauptung, daß schon Jesus und die alttestamentlichen Propheten Antisemiten gewesen seien.

Vom Ende des Jahres 1930 an läßt sich allgemein in der evangelischen Presse eine Verstärkung der judenfeindlichen Haltung feststellen, die schließlich 1933 mit der unverhohlenen Begrüßung der Bewegung in einen dezidierten Antisemitismus übergeht.

Mit Recht erinnert die Verfasserin am Schluß daran, daß die Leserschichten der Sonntagsblätter, Mittelstand, Kleinbürgertum und Landbevölkerung, zugleich die größte Anhängerschaft der NSDAP bildeten und daß „auf Grund dieser Überein-

stimmung die moralische Widerstandskraft jener Schicht gegen die ersten antisemitischen Maßnahmen weitgehend geschwächt war“ (S. 220).

„Festzuhalten ist also eine starke Mitverantwortlichkeit – um nicht zu sagen Mitschuld – der evangelischen Publizistik an der Bereitung des Bodens, auf dem die nationalsozialistische Ideologie aufgehen konnte, ihr Versäumnis, rechtzeitig eine klare Stellung zu beziehen, ihre Anfälligkeit den nationalsozialistischen Ideen gegenüber und ihr Denken schließlich in dem engen Rahmen des deutschen und christlichen Nationalismus“ (S. 221).

Der Protestantismus, so läßt sich das Ergebnis der beiden Arbeiten zusammenfassen, ist mit einer inneren Konsequenz von den Entscheidungen des Jahres 1917, deren Wurzeln freilich tief im 19. Jahrhundert stecken, zu denen des Jahres 1933 fortgeschritten. Daß die evangelische Kirche 1934 die Kraft zu „Barmen“ gehabt hat, wird erst im Blick auf diesen Weg in seiner ganzen Bedeutung sichtbar. Kaum weniger wichtig aber erscheint dann auch die Tatsache, daß die evangelische Kirche nach dem zweiten Weltkrieg nicht mit einem ungebrochenen Bekenntnis zur deutsch-christlichen Aufgabe, sondern mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis begann. Hier liegen die entscheidenden Punkte, an denen die neuere evangelische Kirchengeschichtsschreibung sich wird orientieren müssen.

Tübingen

K. Scholder

Notizen

Die Neubearbeitung der RGG geht planmäßig voran. Seit der letzten Anzeige (ZKG 72, 1961, 421) sind 16 neue Lieferungen erschienen: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. völlig neu bearb. Aufl., in Gemeinschaft mit H. Frhr. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege u. K. E. Løgstrup hrsg. von Kurt Gallig; 99.–114. Liefg. (= Bd. V, Bg. 39–54; Bd. VI Bg. 1–30: *Rundfunk-Totenverehrung*; Tübingen, Mohr, 1961/62; je Lfg. DM 4,20). Damit ist Band V abgeschlossen und von Band VI bereits über die Hälfte ausgegeben, sodaß wohl damit zu rechnen ist, daß das Werk Ende 1962 wie geplant fertig vorliegen wird und dann nur noch der Registerband aussteht. Auch in den neuen Lieferungen findet sich vieles, was für den Kirchenhistoriker wichtig ist. Aus der Fülle des Gebotenen seien ein paar Beispiele herausgehoben. Wie bisher ist auf die Personalartikel besonderes Gewicht gelegt. Eine große Anzahl von kurzen biographischen Artikeln (mit Bibliographie) sind auch diesmal festzustellen. Einige längere Biographien zeigen eine beachtliche Qualität: *Schelling* (W. Schulz) wird auf beinahe 4 Spalten behandelt. Der Art. *Schleiermacher* (von dem vor kurzem verstorbenen Rud. Hermann) ist ganz hervorragend und wird dem großen Theologen wirklich gerecht. Auch *Thomas von Aquino* (Pannenberg) wird auf kurzem Raum eindrucksvoll behandelt. Daß für *Fr. Schiller* (A. Beck) beinahe ebenso viel Raum zur Verfügung stand wie für *Thomas von Aquino* (und fünfmal soviel wie für *Bultmann*) ist ein Beispiel mehr für die einzige Schwäche der RGG, d. h. für die manchmal recht unausgeglichene und überraschende Raumverteilung. Dazu kommt die Vorliebe für die deutsche Dichtung, die an sich nicht zu tadeln ist, die aber mit dem eigentlichen Zweck der RGG (Handwörterbuch für Theologie und Kirche!) etwas besser hätte abgestimmt werden können. Aber darauf ist ja nun schon mehrmals aufmerksam gemacht worden, allerdings wohl ohne Erfolg. – Eine große Zahl von Ländereinträgen begegnet gerade in diesen Lieferungen: *Rußland* (J. Neander, in der Darstellung der Neuzeit sehr abgewogen und zurückhaltend; dazu Schweigl und Stup-perich); *Sachsen* (Land und Provinz; W. Schlesinger und M. Schmidt); *Schlesien* (G. Hultsch); *Schleswig-Holstein* (W. Göbell); *Schottland* (Chibnall); *Schweden* (S. Göransson); *Schweiz* (B. Meyer und R. Pfister); *Thüringen* (Jauernig). Alle diese

Artikel kann man als gelungen bezeichnen (ich habe nur die historischen Teile bzw. deren Verf. erwähnt). Besonders hervorgehoben sei der Art. *Territorialkirchen-geschichte* (Matth. Simon), der nicht nur eine treffende Charakteristik und eine kurze Übersicht über die Geschichte dieser Disziplin gibt, sondern auch ein nützliches Verzeichnis der zur Zeit bestehenden Vereine und Verbände mit ihren Organen enthält. – Von den zahlreichen Überblicksartikeln, die kirchen- und theologiegeschichtlich bedeutsam sind, seien noch einige besonders erwähnt: *Sakramente* (I dogmengeschichtlich, Kinder); *Scholastik* (J. Koch); *Schriftauslegung* (III im Urchristentum, Kümmel; IV A Alte Kirche und Mittelalter, M. Elze; IV B Humanismus, Reformation und Neuzeit, Liebing); *Systematische Theologie* (II Geschichte im deutschen Sprachgebiet im 19. u. 20. Jh., Schott); *Täufer* (Fast); *Taufe* (II im Urchristentum, Dinkler; III dogmengeschichtlich, Kettler); *Theologie und Philosophie* (II historisch, Ebeling, fast 30 Spalten, viel Literatur). Alles in allem: RGG³ ist eine erfreuliche Leistung von Herausgebern, Mitarbeitern und Verlag.

Bonn

W. Schneemelcher

Das Evangelische Kirchenlexikon hat durch den jetzt vorliegenden Registerband einen guten und sinnvollen Abschluß erhalten: Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber, Register (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961; 924 Sp., geb. DM 34,-). Konnten die drei Textbände positiv beurteilt werden (vgl. ZKG 68, 1957, 342 f.; 69, 1958, 179; 70, 1959, 308 f.), so gilt das auch für diesen Registerband. Er enthält ein Abkürzungs- und ein Mitarbeiterverzeichnis. Wichtig sind das Sachregister und der Biographische Anhang. Das Sachregister ist deshalb besonders wertvoll, weil ja die Zahl der Artikel bei der Begrenzung des Lexikons auf drei Bände von vornherein klein gehalten werden mußte (ca. 3000 Artikel). Durch das Register wird nun dem Benutzer die Möglichkeit gegeben, Artikel, die für eine bestimmte Sache etwas enthalten, zu finden. Der Biographische Anhang enthält nicht nur eine Fülle kirchengeschichtlich bedeutsamer Namen und Daten (dabei jeweils auch Hinweise auf die Artikel, in denen der Name vorkommt), sondern auch eine große Anzahl von Kurzbiographien lebender Theologen oder kirchlicher Persönlichkeiten (mit Bibliographie), ist also in gewisser Weise ein kirchlich-theologischer „Kürschner“. Der ganze Band ist außerordentlich geschickt angelegt und eine wertvolle Hilfe. Das EKL, das sich längst seinen Platz in der Reihe der Nachschlagewerke erworben hat, ist damit zu einer erfreulichen Vollendung gekommen.

Bonn

W. Schneemelcher

Mit den vier hier anzuzeigenden Lieferungen ist der V. Band des RAC abgeschlossen: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. von Theodor Klauser; Lfg. 37 (Epiktet) – Lfg. 40 (Erfinder II) = Bd. V Sp. 641–1286 (Stuttgart, Hiersemann, 1961–62; je Lfg. DM 15,-). Die Lieferungen sind durch einige besonders umfassende Artikel ausgezeichnet. Zunächst muß auf den Abschluß des *Epiktet*-Artikels (M. Spanneut) hingewiesen werden, der gerade in den letzten Abschnitten wichtige und weiterführende Erörterungen der Frage des Einflusses Epiktets auf das Christentum bringt. W. Schmid bietet in seinem Art. *Epikur* (Sp. 681–819!) eine umfassende Darstellung von Leben, Werk und Philosophie Epikurs und seiner Schule sowie der christlichen Auseinandersetzung mit dem Epikuräismus. Es ist mehr eine Monographie als ein Lexikonartikel, was der Leser hier erhält, aber so reichhaltig, daß man diesen Beitrag nicht nur für die Frage Christentum-Epikur in Zukunft immer zu Rate ziehen wird, sondern ihn auch als grundlegend für die Epikur-Forschung ansehen muß. Besonders wichtig erscheint mir der Abschnitt über die „Bundesgenossenschaft bei Götter- und Kultkritik“, in dem gezeigt wird, wie es auch zu einer Rezeption epikuräischer Polemik kommen konnte. – Der Art. *Epiphanie* (Pax) enthält reiches Material, das aber manchmal etwas schematisierend geordnet wird. Ob die Unterscheidung zwi-

schen historischer und eschatologischer Epiphanie im NT den Texten gerecht wird, muß doch wohl bezweifelt werden. – Der Art. *Epitome* (Opelt) ist vor allem durch einen Katalog nichtchristlicher und christlicher Epitomai ausgezeichnet. Zu Sp. 964, Nr. 138 möchte ich die Frage stellen, ob die von Sozomenos angeblich verfaßte Epitome überhaupt je existiert hat (vgl. dazu die Einleitung zu der Ausgabe in GCS von Hansen S. XLIV). Wichtig ist ferner die Darstellung der Struktur der Epitome. Vorzüglich gearbeitet ist der Art. *Epos* (Thraede), während der Art. *Erbauung* (Pohlmann) die Dinge etwas zu einfach sieht; er möchte den ntl. Sinn der Erbauung als original-christliche Schöpfung ansprechen, was aber wohl so nicht richtig ist. Im Art. *Erdbeben* (A. Hermann) findet der Leser einen wertvollen Katalog historischer Erdbeben in den ersten 6 Jahrhunderten, wie es ihn in dieser Vollständigkeit bisher wohl nicht gab. Der Art. *Erde* (Opelt) ist religionsgeschichtlich höchst interessant. Der V. Band wird abgeschlossen mit dem Art. *Erfinder* (I: historisch, von Jax und Thraede; II: geistesgeschichtlich, von Thraede). Im ganzen wird man also nur wiederholen dürfen: Das RAC ist in seiner Qualität ganz vorzüglich und in seiner Anlage und Zielsetzung einmalig. Jeder der sich mit der Geschichte der Alten Kirche befaßt, wird immer wieder dieses Werk, das seine Gestalt vor allem Th. Klauser verdankt, zu Rate ziehen.

Bonn

W. Schneemelcher

Das seit langem erwartete und sehnlichst erhoffte Lexikon der griechischen Kirchenväter beginnt jetzt zu erscheinen. Die erste Lieferung liegt vor (A Patristic Greek Lexicon ed. by G. W. H. Lampe; Fasc. 1: *α-βαραθρῶω*; Oxford, Clarendon Press, 1961; XLIX, 288 S., sh 84/-) und läßt bereits erkennen, daß wir hier ein wichtiges und vorzügliches Hilfsmittel für die patristische Arbeit bekommen. In seinem Vorwort berichtet Lampe über die lange Geschichte des Unternehmens, die bis in das Jahr 1906 zurückreicht, sowie über die Grundsätze, die für die Redaktion des Werkes maßgebend waren. „The object of this work is primarily to interpret the theological and ecclesiastical vocabulary of the Greek Christian authors from Clement of Rome to Theodore of Studium“ (S. VII). Es handelt sich also nicht um eine Konkordanz zu den griechischen Kirchenvätern (die ohnehin wohl kaum zu bewerkstelligen wäre) und auch nicht um ein Lexikon, das primär linguistisch-lexikographisch ausgerichtet wäre. Vielmehr ist versucht worden, eine Kombination zwischen Sprach- und Wortgeschichte einerseits und Geschichte der theologischen Ideen und Vorstellungen sowie ihrer Begrifflichkeit andererseits zu erreichen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß man dazu einige kritische Bemerkungen anbringen kann. Aber mit Recht betont Lampe, daß das Unternehmen – wenn es je fertig werden sollte – sich bescheiden mußte und auch ein Kompromiß zwischen den verschiedenen Intentionen, die sich mit einem solchen Patristischen Lexikon verbinden, nicht zu vermeiden war. Dazu kommt nun noch, daß das neue Lexikon als eine Ergänzung zu Liddell-Scott gedacht ist, dadurch also manches wegbleiben konnte. Nun, ein erster Blick in die vorliegende Lieferung zeigt, daß das Werk in dieser Form brauchbar und nützlich ist. Auf Einzelheiten komme ich später zurück, wenn die nächste Lieferung vorliegt.

Bonn

W. Schneemelcher

Bruce M. Metzger hat sich schon mehrfach durch bibliographische Hilfsmittel um die Geschichte des Urchristentums verdient gemacht (vgl. ZKG 64, 1952/3, 331; 67, 1955/6, 359). In Fortsetzung solcher notwendiger Arbeit hat er einen Index to Periodical Literature on the Apostle Paul (= New Testament Tools and Studies I; Leiden, Brill, 1960; XV, 183 S., geb. hfl. 14,-) ausgearbeitet, in dem 114 Zeitschriften aus der Zeit 1826–1957 auf Paulus-Artikel hin ausgewertet sind. Die 2987 Titel werden sachlich geordnet: Bibliographisches, Leben des Paulus, Allgemeines und spezielle (sprachliche und exegetische) Fragen paulinischer Briefe, Apokryphe Paulusliteratur, Theologie, Geschichte der Auslegung. Ein Autorenregister schließt den Band ab. Er ist ohne Zweifel ein nützliches Handwerkszeug. Allerdings muß bemerkt werden, daß er keineswegs alle einschlägigen Zeitschriften erfaßt hat.

Gewiß hat der Verf. auch nicht gesagt, daß er das tun wollte. Aber man erwartet doch z. B., daß die Zeitschrift für Theologie und Kirche (mit Artikeln von Käsemann, Kümmel, Dinkler u. a.) oder die Evgl. Theologie ausgewertet sind. Auch ein Aufsatz wie der von Lichtenstein zu I Kor. 15 (ZKG LXIII, 1950/51) müßte doch wohl genannt werden. Man wird es verstehen, daß der Verf. den Versuch, Vollständigkeit zu erreichen, gescheut hat, aber man wird es bedauern. Trotzdem ist der Index ein gutes Hilfsmittel und man kann hoffen, daß er vervollständigt und auch über 1957 hinaus fortgeführt wird.

Bonn

W. Schneemelcher

In der historischen Geographie nimmt die sogenannte Peutingersche Tafel eine einzigartige Stellung ein. Entstanden wohl im 4. Jahrhundert (erhalten in einer Abschrift des 12. Jahrhunderts, heute in der National-Bibliothek in Wien) bietet sie eine Fülle von Angaben, z. B. ca. 4000 Namen, die für die Geographie der Spätantike bedeutsam sind. K. Miller, der auch sonst für die historische Geographie viel geleistet hat, hat sich um die Herausgabe und Erklärung dieser Tafel besonders verdient gemacht. Ein Neudruck der letzten (1929) von ihm herausgegebenen Fassung der Erklärungen und Zeichnungen sowie eine farbige Reproduktion der ganzen Tafel (mit Rekonstruktion des verlorenen 1. Segments) liegt jetzt vor: Konrad Miller, Die Peutingersche Tafel; Neudruck der letzten von K. Miller bearb. Auflage; Stuttgart, F. A. Brockhaus, 1962; 16 S., 18 Kartenskizzen, 1 Tafel; geb. DM 28,-). Ein wertvolles Hilfsmittel für jeden Historiker, der mit der Geschichte der Spätantike zu tun hat.

Bonn

W. Schneemelcher

Es ist eine, in neuerer Zeit uns immer deutlicher in den Blick gerückte Tatsache, daß die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum im 4. Jahrhundert ein äußerst komplexer Prozeß gewesen ist, in dem einerseits die heidnische Opposition keineswegs auf ein paar unbelehrbare Reaktionäre des römischen Senats oder ein paar hinterwäldlerische Bauern beschränkt war und andererseits die beiden miteinander ringenden Mächte sich in manchen Dingen (z. B. Geschichtsdeutung) erstaunlich annäherten. In einer Rektoratsrede geht B. Kötting diesen Fragen nach (Bernhard Kötting, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts = Schriften der Ges. z. Förderung der Westfäl. Wilhelms-Universität zu Münster 46; Münster, Aschendorff, 1961; 38 S., 6 Taf., kart. DM 3,40). K. bietet eine sehr farbige und gut fundierte, die verschiedenen Probleme sichtbar machende Darstellung, geht besonders auf die Verhältnisse in Rom ein (Streit um den Altar der Viktoria) und führt damit die Arbeiten Alföldis u. a. fort. – In diesem Zusammenhang sei auf einen Aufsatz von Joh. Straub verwiesen, der mir besonders wichtig zu sein scheint: Die Himmelfahrt des Julianus Apostata (Gymnasium 69, 1962, S. 310–326 mit 4 Taf.). Straub erörtert unter reichher Heranziehung literarischer und künstlerischer Quellen die Frage der literarischen Fehde um die Himmelfahrt des Julian und kann sie als ein Musterbeispiel der heidnischen Oppositionsströmung im Osten (und im Westen) erweisen. Der Aufsatz verdient besondere Beachtung!

Bonn

W. Schneemelcher

In ZKG 66, 1954/5, S. 168–170 konnte ausführlich auf die zweisprachige Ausgabe von Tertullians Apologeticum durch Carl Becker hingewiesen werden. Dieses schöne Buch ist jetzt in einer 2. Auflage erschienen: Tertullian, Apologeticum; Verteidigung des Christentums, Lateinisch und Deutsch (hrsg. übers. und erläutert von Carl Becker; 2. Aufl. München, Kösel, 1961; 318 S., geb. DM 22,-). Die Einleitung und der Text sind nahezu unverändert geblieben, die Übersetzung und der Anhang (die beiden Fassungen mit textkritischem Apparat) sind an einzelnen Stellen

verbessert. Das Literaturverzeichnis wurde auf den neuesten Stand gebracht. Das Buch kann auch in seiner neuen Ausgabe nur wärmstens empfohlen werden. Es ist ein Vorbild für zweisprachige Ausgaben.

Bonn

W. Schneemelcher

Für die Geduld und den Spürsinn Utto Riedingers haben sich die Erotapokriseis des Ps. Cäsarius (PG 38; verfaßt zwischen 536 und 556 mit severianischer Tendenz), deren Ausgabe er vorbereitet, als eine Quelle patristischer Erleuchtungen erwiesen. Seine Vorarbeiten haben ihren Niederschlag bisher in folgenden Aufsätzen gefunden: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, *Byz. Ztschr.* 52 (1959) S. 276–296; Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium, *ZNW* 51 (1960) S. 154–196; Die Epiphanius-Paraphrase des Pseudo-Kaisarios (*Miscellanea critica*, Teubner-Festschrift, im Druck); Petros der Walker von Antiochia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften (Festschrift Albert Auer, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie* 5–6, 1961/2, S. 135–156). Diese letzte Arbeit ist eine Ergänzung der ersten, in der die These, daß Petrus Fullo der Verfasser der ps.-dion. Schriften sei, bereits vorgetragen wurde.

Die literarkritischen Ergebnisse R.s sind glänzend. Das Produkt des Ps. Cäsarius ist weitgehend ein Mosaik aus Zitaten und Paraphrasen älterer Texte. Von ihnen hat R. bisher herauspräpariert:

1) die von Ps. Cäs. angefertigte Paraphrase des Ancoratus des Epiphanius (Teubner-Festschrift). Für die klägliche Textüberlieferung des Ancoratus ist eine Paraphrase des 6. Jhdts., faute de mieux, sehr willkommen. Ps. Cäs. bestätigt Holls Rekonstruktion der ursprünglichen Reihenfolge Ancoratus-Panarion, die umgekehrte Reihenfolge in den vorhandenen Hss ist erst nach 540 entstanden. Wenn die von Ps. Cäs. benutzte Bibliothek die des Akoimetenklosters am Bosporus war, wie R. annimmt, ließen sich auch die attizistischen Bearbeitungen des Epiphanius-Textes, die Holl erschlossen hat, dort lokalisieren.

2) Fragmente aus den verlorenen Hypotyposen des Clemens von Alexandrien (*ZNW* 1960). R. wurde darauf aufmerksam, als er feststellte, „daß nicht weniger als 32 der Briefe Isidors . . . identisch mit gewissen, oft seltsam zerstückelten Abschnitten bei PsC“ waren (S. 155). Es handelt sich offensichtlich „um zwei verschiedene Bearbeitungen einer Auswahl von Hypotyposenstellen“ (S. 157). – Gleichzeitig gerät die Sammlung der Briefe Isidors v. Pelusium, die in ihrer jetzigen Form (4 mal 500 Briefe) bekanntermaßen auf das Akoimetenkloster am Bosporus zurückgeht, in den dringenden Verdacht, ein pseudonymes Produkt des Klosters zu sein, „selbständig“ „bis auf die verarbeiteten Quellen“ (S. 159). Der Vorwurf der Fälschung wurde ja schon von Severus von Antiochien erhoben.

Den literarkritischen Befund bei Ps. Cäs. kann R. paläographisch belegen: in den ältesten Hss wird das Einsetzen der Quelle durch Sinnabschnitte gekennzeichnet (Auer-Festschrift S. 143 ff.).

Mit seiner literarhistorischen These über den Verfasser der pseudo-dionysianischen Schriften nimmt R. auf, was Le Quien bereits vertreten hatte, ohne doch Nachfolger gefunden zu haben. R. fügt noch neue Argumente (s. u.) hinzu. Seine Identifikation ist von E. Corsini, der sie in kurzer Darstellung brieflich (Auer-Festschrift S. 135 f.) und gedruckt (aus Berliner Sitzungsberichten) kannte, abgelehnt worden (*La questione areopagita*, *Atti della Acc. delle Scienze di Torino*, vol. 93, 1958/9, Sonderdruck S. 14 A. 3; eine kurze Anzeige des Sonderdrucks in dieser Zeitschrift Bd. 71, 1960, S. 179. Ich ergänze hier, was ich dort der Kürze wegen wegließ: das von Corsini S. 22 A. 1 angeführte Breviarium des Liberatus steht auch in der Konzilsaktenausgabe von Schwartz: *ACO* II 5, S. 89–141), wie die früher von anderen versuchten Identifikationen. Corsini nennt die These R.s zwar „suggestiv“, doch fände sie immer ein schweres Hindernis „im uneingeschränkt monophysitischen Charakter des Petrus Fullo, der schlecht mit der substantiellen Orthodoxie der dionysianischen Schriften übereinstimmt“. Aber dieses Argument ist m. E. durch seine Begründung bei Corsini nicht ganz so stichhaltig, wie man zunächst meinen könnte. C. stützt sich für die

„substanzielle Orthodoxie“ auf R. Roques, einen anerkannten Kenner des Corpus Areop., und zitiert (l. c. S. 16 A. 1) aus dessen Buch, *L'univers dionysien* 1954, S. 305: „La doctrine christologique de Denys paraît être substantiellement orthodoxe . . .“ und S. 315: „ . . . la lettre des écrits dionysiens n'autorise pas une accusation de monophysisme, même verbal. Dans l'ensemble, les formules de Denys ne contredisent pas celles de Sévère et elles semblent inspirées par les mêmes équivoques, mais elles ne se présentent pas comme une systématisation explicitement antichalcédonienne. Or il paraît démontré que, pour le fond du problème, la christologie sévérienne est orthodoxe et que son monophysisme consiste seulement à refuser la matérialité des formules de Chalcédoine, d'une part, et, de l'autre, à retenir, pour sa propre systématisation, des formules matériellement opposées à celles du Concile. Dès lors, même si Denys admet implicitement une *phôsis* qui deviendra celle de Sévère, et pour cela même que cette notion est seulement implicite chez Denys, il n'est pas possible de maintenir contre lui l'accusation de *monophysisme verbal* qui pèse sur Sévère.“ Was ich unterstrichen habe, ist, wie man weiß, die These Lebons vom bloßen Verbal-Monophysitismus des Severus. Wenn Severus schon im Grunde orthodox ist, dann muß Ps. Dion., der ja jede verräterische dogmatische Formel zu meiden wußte, erst recht von orthodoxer Substanz sein. Wenn man nun dem Monophysitismus des Petrus Walker dieselben mildernden Umstände zubilligt (man hat ja keine von ihm verfaßte Schrift mehr) – wo bleibt dann der Gegensatz? Die henotische Tendenz des Corpus, eine sehr wichtige Beobachtung, in deren Feststellung Corsini und Riedinger ganz einig sind, war ja gerade darauf angelegt, den Inhalt für jede mögliche Interpretation offenzulassen.

Die Identifikation des Ps. Dion. mit Petrus dem Walker ist tatsächlich faszinierend (sie hätte zur Folge, daß das Corpus zwischen 471 und 488 produziert worden wäre und erst im nächsten Jhdt. von Severus aus dem Patriarchats-Archiv von Antiochien ans Licht gezogen worden wäre, Byz. Ztschr. 1959, S. 291 A. 63). Doch ist mir ungewiß, ob man je über einen mehr oder minder hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hinauskommen wird. So beneidenswerte Einzelheiten wie der Vorschlag, die ps. dion. Vokabel *θεανδρικός* von dem Namen des arabischen Gottes Theandrites abzuleiten (Auer-Festschrift S. 146 ff.), auf welchen Gott Proklos eine Hymne dichtete, der dem Neuplatoniker Isidoros bekannt war und der inschriftlich bezeugt ist, haben ihren Wert auch dann, wenn der Verf. des Corp. Areop. nicht der Walker wäre. Das bedeutet aber, daß sie nicht als Beweis dafür verwendet werden können. Umgekehrt spricht die Tatsache, daß sie so gut in das von Riedinger entworfene Gesamtbild passen, dafür, daß dieses Bild nicht von vornherein falsch ist. Die Hauptzüge dieses Bildes bestehen für R. darin, daß sowohl Ps. Cäs. wie Ps. Dion. ihren „Sitz im Leben“ im Akoimetenkloster am Bosphorus gehabt haben müssen (Byz. Z. S. 277). Ps. Cäs. bewahrt eine Tradition über die Herkunft des Ps. Dion. (aus Thrakien) auf (ibid. S. 276); er benutzt ein Incipit des Ps. Dion., kennt ihn also (ibid. S. 277 und Auer-Festschrift S. 142 ff.). Die Art der Pseudonymität ist merkwürdig ähnlich: beide geben sich Namen von Personen, die mit großen Theologen in Beziehung standen, von denen aber keine Schriften bekannt oder erhalten waren (Dionysius-Paulus; Cäsarius-Gregor Naz. – Das Verhältnis Isidor v. Pel.-Kyrill ist dem verdächtig analog.)

Gegen die Lokalisierung im Akoimetenkloster kann man natürlich einwenden, daß diese Mönche hauptsächlich als Anwälte des strengen Chalkedonismus gegolten haben. Doch weist R. zu Recht auf die erstaunlichen dogmatischen Wandlungen hin, die das Kloster durchgemacht hat.

So erscheint mir der Vorschlag R.s einer gründlichen Diskussion wert. Freilich sollte er sich nicht in diese literarhistorische These oder Hypothese verbeißen; seine literarkritischen Ergebnisse sichern ihm bereits gebührende Achtung.

Bonn

L. Abramowski

A. L. Gabriel, Direktor des Mittelalter-Instituts an der University of Notre Dame, Indiana, U.S.A., hat die Bekehrung der Ungarn von den ersten Anfängen zu Beginn ihrer Wanderung bis zum endgültigen Übertritt im 10. Jahrhundert knapp,

aber eindrucksvoll dargestellt (*The Conversion of Hungary to Christianity*. New York, o. J., 15 S.). Die typischen Züge, die man aus der Missionsgeschichte der Germanen und Slawen kennt, treten deutlich hervor (z. B. die Bedeutung der Fürsten und ihrer Frauen, der Wettbewerb zwischen der westlichen und der östlichen Kirche, das frühe Streben nach kirchlicher Selbständigkeit bei politischer Anlehnung u. a.). Die gelegentliche Verwertung archäologischer Einsichten und die kritische Benutzung der reichlich angegebenen, großenteils in ungarischer Sprache abgefaßten Literatur machen die Darstellung ohne Zweifel nützlich. Man vermißt, daß auch die wichtige und durchaus zutreffende Bemerkung, die Bekehrung der Ungarn sei durch die cluniazensische Bewegung erheblich gefördert worden, mit Quellen- und Literaturhinweisen belegt wird.

Bad Godesberg

H. Karpp

In der von R. Stupperich herausgegebenen Studienausgabe der Werke Melanchthons liegt ein neuer Band vor: *Melanchthons Werke*, III. Band: *Humanistische Schriften*, hrsg. von Richard Nürnberger (Gütersloh, Verlagshaus G. Mohn, 1961; 372 S., geb. DM 18,50). Der erste Teil enthält 12 *Declamationes*, d. h. Gelegenheitsreden, darunter die berühmte Antrittsrede Melanchthons in Wittenberg 1518 (*De corrigendis adolescentiae studiis*). Wichtig sind auch *De philosophia oratio* (1536), *De vita Aristotelis* (1537) und die *Oratio de studiis linguae Graecae* (1549). Der II. Teil des Bandes bringt die *Philosophiae moralis epitomes libri duo* (1546), ohne Zweifel eine besonders wichtige Schrift für das Verständnis Melanchthons und seiner Beurteilung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Schließlich wird im III. Teil der *Liber de anima* (1553) abgedruckt, allerdings nicht vollständig, sondern nur der letzte Teil dieses Werkes (CR 13, 120–178). In einer kurzen Einführung zu dem Band rechtfertigt Nürnberger die Auswahl durch einige Bemerkungen zu der Problematik des „protestantischen Humanismus“ Melanchthons. Es wäre sinnlos, über die Auswahl zu streiten. Das, was geboten wird, vermittelt einen Eindruck von den humanistisch-philosophischen und pädagogischen Intentionen Melanchthons, ist aber gerade deshalb theologiegeschichtlich höchst bedeutsam. Man kann nur hoffen, daß der Band dazu beiträgt, eine bessere Kenntnis und eine gerechte Würdigung des *praeceptor Germaniae* zu verbreiten.

Bonn

W. Schneemelcher

Aus Anlaß der 400. Wiederkehr des Todestages von Melanchthon hat W. Heinsius den Bericht über das Lebensende des Reformators (CR 10; N. Müller, *Phil. Mel. letzte Lebensstage*, 1915) neu herausgegeben: *Kurzer Bericht wie der ehrwürdige Herr, unser lieber Vater und Präzeptor Philippus Melanchthon sein Leben hie auf Erden geendet und ganz christlich beschlossen hat. Mit kurzer Erzählung, was sich etliche Tage zuvor mit ihm zugetragen hat. Geschrieben von den Professoren der Universität Wittenberg, die alles, was hier berichtet wird, selbst gesehen und angehört haben*. Wittenberg, gedruckt durch Hans Kraft 1560 (hrsg. von W. Heinsius; München, Kaiser, 1960; 68 S., kart. DM 3,-). Der Text ist der heutigen Schreibweise angeglichen; Anmerkungen geben v. a. Erklärungen zu den vorkommenden Namen. Ein nützlicher Nachdruck einer wichtigen Quelle!

Bonn

W. Schneemelcher

K. Kupisch hat in den letzten Jahren eine ganze Reihe wichtiger Beiträge zur Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert veröffentlicht. Jetzt legt er eine Sammlung der wichtigsten Dokumente der Kirchengeschichte des Kaiserreiches, der Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Diktatur vor: *Karl Kupisch, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871–1945)* = *Quellensammlung zur Kulturgeschichte* Bd. 14 (Göttingen, Musterschmidt, 1960; 310 S., kart. DM 22,80). Vorausgeschickt ist eine Einleitung, in der die Hauptphasen und Tendenzen der Kirchengeschichte dieser Zeit kurz

skizziert werden. Daß dabei CVJM und DCSV besonders hervorgehoben und positiv bewertet werden, überrascht nicht; ich würde allerdings da manches anders sehen. Die Quellenauswahl selbst ist geschickt und umsichtig erfolgt. Sie reicht von der Gemeinde- und Synodalordnung (1873) bis zu Bischof Wurms Protest gegen die Ausmerzung „unwerten“ Lebens (Juli 1940). Die theologischen Richtungen werden ebenso deutlich wie das Ringen um die soziale Frage. Daneben kommen die Verfassungsfragen wie auch die Probleme des Zusammenschlusses innerhalb des deutschen Protestantismus zur Geltung. Im ganzen: eine nützliche Zusammenstellung für jeden, der sich an Hand der Quellen ein Bild vom Protestantismus dieser Zeit verschaffen will, und hoffentlich auch ein Anreiz, nun über diese Auswahl hinaus weitere Studien auf diesem Gebiet zu treiben.

Bonn

W. Schneemelcher

Die kleine, Friedrich Heiler zum 70. Geburtstag gewidmete Schrift von Erich Fascher: *Adolf von Harnack. Größe und Grenze* (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1962; 40 S., kart. DM 2.10) will die Person und Leistung Adolf v. Harnacks in Erinnerung rufen. Neben einer Schilderung des Lebensweges Harnacks finden sich in ihr auch einige Hinweise auf die Fragen und Probleme von Theologie und Geschichtswissenschaft, wie sie durch v. Harnack gestellt worden sind und auch heute z. T. noch Gültigkeit besitzen. – Wer sich in Kürze über Adolf v. Harnack orientieren will, kann das gut an Hand dieser kleinen Schrift tun. Die Probleme nicht nur der Dogmengeschichte, sondern auch des Geschichtsverständnisses überhaupt und der systematischen Theologie, bedürfen freilich einer eingehenderen und weiterführenden Erörterung. Nur in solchen Erörterungen kann die Arbeit v. Harnacks weiterleben.

Bonn

H. J. Rothert

Das Verhältnis von Staat und Kirche in seiner ganzen Komplexität hat sich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in Verträgen zwischen den Partnern niedergeschlagen. Die Konkordate zwischen den Staaten und der katholischen Kirche zu Beginn des Jahrhunderts haben zwar nicht den Kulturkampf und ähnliche Auseinandersetzungen verhindern können, bedeuten aber doch den Versuch, die Interessen beider Partner abzugrenzen und zu wahren. Mit dem Jahr 1918, das den Zusammenbruch des Summepiskopats der deutschen Landesherren brachte, begann eine neue Epoche der Kirchenverträge, nun auch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1924 wurden zwischen Bayern und dem Hlg. Stuhl ein Konkordat, zwischen Bayern und der evgl.-luth. Landeskirche ein Kirchenvertrag geschlossen. Besonders wichtig waren der Preussische Staatskirchenvertrag von 1931 und das Reichskonkordat von 1933. Seit 1955 setzte für die evangelische Kirche eine neue Ara der Kirchenverträge ein, die noch nicht abgeschlossen ist. Man wird diesen ganzen Prozeß richtig deuten, wenn man sagt, daß dadurch „das staatsgesetzliche Staatskirchenrecht durch Vertragsrecht abgelöst“ (Weber S. 11) wird bzw. schon abgelöst worden ist. Das aber ist ohne Zweifel einer der wichtigsten Vorgänge, nicht nur der Rechtsgeschichte sondern auch der Kirchengeschichte. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß W. Weber eine Zusammenstellung der gültigen Verträge herausgegeben hat: *Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart*; Textausgabe mit den amtlichen Begründungen sowie mit Ergänzungsbestimmungen, vergleichenden Übersichten, Schrifttumshinweisen und einem Sachverzeichnis, hrsg. von Werner Weber (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962; 308 S., geb. DM 34,-). Abgedruckt sind die Verträge und Konkordate seit 1924, die heute noch Gültigkeit haben. Einleitung, Anmerkungen, Übersicht über die Gegenstände in den einzelnen Verträgen und

Register erleichtern die Benutzung des Bandes. Gewiß ist die Sammlung vor allem als Zusammenstellung des geltenden Rechts gedacht. Aber sie ist auch für den Historiker, der sich mit der neuesten Kirchengeschichte befaßt, von großem Wert.

Bonn

W. Schneemelcher

Mit der Sammlung *Ökumenische Dokumente* (Quellenstücke über die Einheit der Kirche, hrsg. von Hans-Ludwig Althaus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; 251 S., kart. DM 14.80) ist ein wichtiges Handbuch der Ökumene geschaffen, das auch als Grundlage für Übungen und Seminare geeignet ist. Hier werden nicht nur die wichtigsten Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Frage der Einheit der Kirche zusammengefaßt, sondern es finden sich dankenswerterweise auch die Stimmen der Katholischen Kirche zur Einheitsfrage. Die Sammlung hat drei Abteilungen. In der ersten Abteilung sind die Verfassungen der Körperschaften der Ökumenischen Bewegung gesammelt. In der zweiten Abteilung liegen die Berichte von Faith and Order, der Weltkonferenzen der Vollversammlung und des Zentrallausschusses sowie des Internationalen Missionsrates vor. Die dritte Abteilung bringt die konfessionellen Stellungnahmen zur Einheit der Kirche. Hier kommen neben der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auch die konfessionellen Weltbünde und die Stimmen der Jungen Kirchen zu Wort. Ein Anhang führt bis zur Konferenz von Neu-Delhi heran. Am Schluß sind der Sammlung Literaturhinweise und eine Zeittafel beigegeben. Die Herausgabe dieser Sammlung ist nur zu begrüßen, da hier das Zentralproblem der Einheit der Kirche dokumentarisch zusammengefaßt ist. Es ist zu hoffen, daß von dieser Sammlung neue Anregungen zu intensiver Beschäftigung mit der Frage der Einheit der Kirche ausgehen.

Bonn

Klaus-Martin Beckmann

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana LXXIX, 1961.

S. 5–15: F. Halkin, Un second saint Gordius? (veröffentlicht ein Martyrion des hlg. Gordios von Antiochien nach Cod. Patm. 273, das wohl als ein „dédoublement de l'unique S. Gordius“ zu betrachten ist, dessen Geschichte Basilius erzählt hat, vgl. BHG³ 703). S. 16–25: P. Canart, Deux fragments inconnus de manuscrits hagiographiques anciens (Laudatio S. Joannis Chrysostomi und Passio martyris cuiusdam aus Cod. Vat. gr. 1834 und 1853). S. 26–39: F. Halkin, Éloge inédit de saint Athanase l'Athonite (nach Cod. Ath. Vatop. 423). S. 40–59: B. de Gaiffier, De l'usage et de la lecture du martyrologe. Témoignages antérieurs au XI^e siècle (stellt die Zeugnisse für die Benutzung zusammen und untersucht sie). S. 65–90: M. Coens, Un martyrologe de Saint-Géréon de Cologne. S. 91–101: P. Devos, Saint Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce (zu epist. 120 und 172). S. 102–114: J.-M. Fiey, Les saints Serge de l'Iraq. S. 115–144: J. van der Straeten, Les Actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Étude littéraire (Analyse des Cyclis von burgundischen Passiones). S. 145–159: F. Halkin, L'hagiographie byzantine dans la dernière tranche (manuscrits 901–1371) du Supplément grec de Paris (Auswertung des 1960 erschienenen Katalogs Suppl. grec III der Bibl. Nat. Paris für die Hagiographie; Index Sanctorum). S. 241–256: F. Halkin, La légende crétoise de saint Tite. Textes grecs (2 Fassungen der Tituslegende von Ps.-Zenas, die nicht zuletzt wegen der Benutzung der Acta Pauli wichtig ist). S. 257–293: J. Dubois, Le martyrologe métrique de Wandelbert. Ses sources, son originalité, son influence sur le Martyrologe d'Usuard (Ed. E. Dümmler, MGH Poetae lat. aevi carol. II, 1884, p. 578–602). S. 294–302: I. Ševčenko, On a lacuna in the 'Life' of Saint John the

Younger (BHG³ 2192; veröffentlicht aus Cod. Vindob. Phil. gr. 95 ein folio, auf dem ein Teil dieser Heiligenvita, verfaßt von Metochites, 1332, erhalten ist). S. 303 bis 319: B. de Gaiffier, Les saints Raven et Rasiphe, vénérés en Normandie (BHL 7089–91). S. 320–345: P. Grosjean, Un fragment d'obituaire anglo-saxon du VIII^e siècle, naguère conservé à Munich. S. 346–360: P. Devos, Pierre I^{er}, évêque de Sébastée, dans une lettre de S. Grégoire de Nazianze (zu Pasquali S. 4 f.). S. 361–388: M. Coens, Analyse du légendier perdu de l'abbaye d'Acéy, près de Besançon, d'après les archives bollandiennes. S. 389–411: F. Halkin, Manuscrits grecs des fonds 'Hist.' et 'Phil.' à Vienne et du fonds 'Holkham' à Oxford (wertet den Wiener Katalog von Hunger und die von der Bodleiana angekauften Holkham-Bestände aus). S. 412–446: G. Garitte, La Passion de S. Élien de Philadelphie ('Ammān) (Georgischer Text mit lateinischer Übersetzung). S. 447–468: J. van der Straeten, Les Actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Le texte de Farfa (Textabdruck). LXXX, 1962.

S. 5–21: F. Halkin, Manuscrits byzantins d'Ochrida en Macédoine yougoslave (kurze Beschreibung von 13 Handschriften, meist hagiographischen Inhalts, die durch den aus Anlaß des Intern. Byzantinistenkongreß in Ochrida von V. Mošin herausgegebenen Katalog der Handschriften des National-Museums in Ochrida zugänglich geworden sind. Halkin hat diese Hss. an Ort und Stelle einsehen können und wird auch bisher unbekannte Stücke publizieren). S. 22–32: P. Canart, Apophtegmes et récits monastiques dans le ms. 33 d'Ochrida (aus der genannten Sammlung von Ochrida; I. Kodikologisches; II. Inhalt: größtenteils eine Sammlung „alphabético-anonyme“ – so J. Cl. Guy –, dazu andere Stücke; Zusammenhang mit Cod. Coisl. 282).

S. 33–51: P. Devos, Sainte Anastasie la vierge et la source de sa Passion (BHG³ 762). S. 52–81: J.-M. Fiey, Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien. S. 82–110: B. de Gaiffier, Hagiographie salernitaine. La Translation de saint Matthieu (untersucht Sermo des Paulinus von Léon und die Translatio, hrsg. von G. Talamo Atenolfi; Abfassungsverhältnisse). S. 116–141: J. van der Straeten, Actes des martyrs d'Aurélien en Gaule (Ergänzungen zu Anal. Boll. 79, 1961, 115 ff.; Martyrien in Sens, Troyes, Auxerre und Autun; Problem eines Cyclus „sub Aureliano imperatore“). S. 142–173: M. Coens, Coloniensia. I. Un martyrologe de Sainte Marie-aux-Degrés (Mariengraden). II. Le calendrier et les litanies du ms. 45 de la Cathédrale. III. Un passionaire de la région de Cologne conservé à Bruxelles. S. 174–193: F. Halkin, Le panégyrique du martyr Procope de Palestine par Nicétas le Paphlagonien (BHG³ 1580; Text nach cod. Paris. 1180, saec. X.). Sch.

Archivum Franciscanum historicum 54, 1961, fasc. 3–4.

S. 241–272: S. Clasen, S. Bonaventura s. Francisci legendae maioris compiler. S. 273–302: D. Pacetti, L' „Expositio super Apocalypsim“ di Mattia di Svezia (c. 1281–1350) precipua fonte dottrinale di S. Bernardino da Siena (großer Einfluß des mag. Matthias von Lincöping, dessen Lebensdaten und Schriften; M. ist Verf. eines unvollendeten Kommentars zur Apokalypse, seine hss. Überlieferung). S. 303–328: E. Pásztor, Luca Wadding, editore della „Vita Anselmi episcopi Lucensis“ (kritische Vorarbeiten zur Neuausgabe der Vita). S. 329–402: J. Reinhold, Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jahrhundert (Fortsetzung). S. 403–412: R. Pratesi, Una ignorata missione di S. Giovanni da Capestrano in Sicilia, maggio 1443).

55, 1962, fasc. 1–2.

S. 3–58: S. Clasen, S. Bonaventura s. Francisci legendae maioris compiler (Fortsetzung). S. 59–81: D. Lasić, Fr. Bartholomaei de Alverna, vicarii Bosnae 1367 bis 1407, quaedam scripta hucusque inedita (ediert drei kleinere Schriften zu Fragen der Ostkirche und des Balkans aus einer Basler Handschrift). S. 82–102: C. Schmitt, Le parti clémentiste dans la province franciscaine de Strasbourg. Notes et documents (Korrespondenzen aus der Zentralbibliothek in Luzern über den Wechsel des Franziskaners Liephardus von Regensburg zur Avignonesischen Obedienz).

S. 103–192: C. Cenci, Fra Francesco da Lendinara e la storia della provincia di S. Antonio tra la fine del s. XIV e l'inizio del s. XV (zahlreiche Dokumente und Namenslisten zu den Auseinandersetzungen in der Venet. Franziskanerprovinz).

S. 193–251: J. Reinhold, Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jahrhundert (Fortsetzung). S. 252–258: G. Gasca Queirazza, *Intorno ad alcuni codici delle „Meditationes vitae Christi“*. S. 258–261: G. Mollat, *Clément VI et l'ordre des Frères mineurs*. F.

Biblica 42, 1961.

S. 443–454: Alb. Heitlinger, Der „Codex Cusanus 18“ die Vorlagehandschrift der „Corderius-Katene“ zum Johannesevangelium (mit Bemerkungen zur Katenenliteratur und Geschichte des Codex).

43, 1962.

S. 57–74: J. A. de Aldama, Fragmentos de una versión latina del Protevangelio de Santiago y una nueva adaptación de sus primeros capítulos (Texte und Abhängigkeiten). v. C.

Byzantinoslavica XXII, 1961.

S. 196–240: P. Charanis, The Armenians in the Byzantine Empire (eine umfassende Darstellung des armenischen Anteils an der Geschichte von Byzanz; die kulturgeschichtliche Bedeutung wird nur kurz gestreift, kirchengeschichtliche Fragen werden kaum berührt). S. 320–339: A. Frolov, *Le culte de la relique de la Vraie Croix à la fin du VIe – et au début du VIIe-siècles*. Sch.

Byzantinische Zeitschrift 54, 1961.

S. 28–52: W. Ohnsorge, Die Anerkennung des Kaisertums Ottos I. durch Byzanz (fränkisches und römisches Kaisertum; Luitprand von Cremona). S. 53–85 und 291–318: J. Deér, Der Globus des spätromischen und des byzantinischen Kaisers. Symbol oder Insigne? S. 286–290: R. Keydell, Textkritische Bemerkungen zur Psalmenmetaphrase des Ps.-Apollinaris (Konjekturen). S. 319–323: P. Wirth, Der Patriarchat des Gerasimos und der zweite Patriarchat des Lazaros von Jerusalem (Gerasimos war bis 1349 Patriarch; Beginn des 2. Patriarchats des Lazaros: 2. Hälfte 1349). S. 329–332: V. Laurent, *Les dates du patriacat d'Euthyme II de Constantinople* (26. Okt. 1410 – 29. März 1416).

55, 1962.

S. 21–29: P. Wirth, Kaiser Manuel I. Komnenos und die Ostgrenze. Rückeroberung und Wiederaufbau der Festung Dorylaion (Auswertung des Eustathios von Thessaloniki für die Geschichte des Feldzuges von 1175; Grenze des Reiches in dieser Zeit wohl weiter westlich zu suchen, als allgemein angenommen). S. 30–37: P. Wirth, Von der Schlacht von Pelagonia bis zur Wiedereroberung Konstantinopels (zur äußeren Geschichte der Jahre 1259–1261). S. 38: P. Wirth, Wann wurde Kaiser Andronikos IV. Palaiologos geboren? (11. April 1348). S. 39–55: J. W. Barker, On the chronology of the activities of Manuel II Palaeologus in the Peloponnesus in 1415. S. 56–65: A. Bakalopoulos, *Les limites de l'empire byzantin depuis la fin du XIVe siècle jusqu'à sa chute* (1453). Sch.

Cîteaux 12, 1961.

S. 28–60: J. B. van Damme, *Genèse des Instituta Generalis Capituli* (Mit dieser Untersuchung setzt sich der Verf. zur Aufgabe, die Entstehungsgeschichte der „Instituta“ näher zu bestimmen. Er kommt zu dem Schluß, daß diese Satzungen nicht zur Regierungszeit des Abtes Raynard de Bar von Cîteaux, wie man gewöhnlich annimmt, sondern unter dem Abt Goswin im Jahre 1151 verfaßt wurden).

A. de Santos Otero

Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 21, 1959.

„Bulletin de Spiritualité Monastique“ ab Jahrgang 1959. Mit diesem „Bulletin“ setzen sich die Herausgeber der Collectanea zur Aufgabe, die Leser ihrer Zeitschrift über neue Erscheinungen auf dem Gebiet der monastisch-geistlichen Literatur laufend zu informieren. Entsprechende Literaturangaben werden dabei mit Erläuterungen versehen und nach zweckmäßigen Kriterien gegliedert.

22, 1960.

S. 11–20: Amatus Van den Bosch OCSO, Dieu devenu connaissable dans Le Christ d'après Saint Bernard (In diesem Artikel zeigt der Verf., daß wir nach dem heiligen Bernhard Gott erkennen können dank der Menschwerdung des göttlichen Wortes, fußend auf dem Worte des heiligen Paulus (Röm. 1, 20): Sein unsichtbares Wesen . . . ist in den Werken durch das Licht der Vernunft zu erkennen). S. 21–36: Leonard Gaggero OCSO, Isaac of Stella and the Theology of Redemption (Der Autor sieht die Originalität von Isaak v. St.'s Erlösungslehre in dessen komplementären Auffassung der beiden Motive für die Menschwerdung: Gottes barmherzige Liebe und – subordiniert – Gerechtigkeit).

S. 138–148: J. Leclercq OSB, „Sancta Simplicitas“ (Der Verf. sucht in der monastischen Tradition eine Antwort auf die Frage, wie die in monastischen Kreisen gelobte „Sancta Simplicitas“ mit einer geistig-wissenschaftlichen Beschäftigung zu vereinbaren ist).
A. de Santos Otero

Juli–Sept. 1960: Aelred Squire untersucht die Quellen, Abhängigkeiten der Werke des Zisterzienserabtes von Rievaulx. Der Verf. des Artikels verweist auf das historische Interesse des Abtes, sein früheres Leben als Laie am Hofe eines kulturell fortgeschrittenen Königs, seinen Humanismus, vor allem aber auf seine Verbindung mit den Historikern und Altertumsforschern von Durkham und seiner Umgebung. In seiner „relatio de standardo“ ist seine Abhängigkeit von Henry of Huntingdon's „History of English“ unbestreitbar.

In der gleichen Sammlung stellt Jerónimo Bonjorn die zwei Pole der geistlichen Lehre des hl. Hieronymus heraus: Heilige Schrift und Mönchtum. Letzteres heißt für unseren Heiligen: Abkehr von der Welt, Christus suchen in Jungfräulichkeit, Gehorsam, Fasten, Gebet und Lesen der Schrift. Bibel und monastisches Leben führen zu Christus, dem letztlich die Liebe des Kirchenvaters gilt.

Jan.–März, Juli–Sept., Okt.–Dez. 1960: Einige Gelehrte haben in einer knappen Zusammenfassung das geistige monastische Leben darzustellen versucht nach dem, was an neuester Literatur auf diesem Gebiete erschienen ist. Am Ende des 3. Heftes befindet sich ein Autorenverzeichnis.
H. Walter OSB

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 17, 1961.

S. 12–90: H. Löwe, Dialogus de statu sanctae ecclesiae. Das Werk eines Iren im Laon des 10. Jahrhunderts (Überlieferung, Quellenbenutzung, entstanden nach 961 in Laon unter Bischof Rorico, kirchenpolitische Bedeutung, Neuausgabe des Textes S. 68–90). S. 91–144: K. F. Werner, Zur Überlieferung der Briefe Gerberts von Aurillac (Stellungnahme zu den Forschungen von F. Weigle). S. 145–190: H. F. Haefele, Untersuchungen zu Ekkehards Casus sancti Galli 1. Teil (Handschriften, frühere Editionen, Ergänzungen und Korrekturen). S. 191–238: A.–D. v. den Brincken, Marianus Scottus unter besonderer Berücksichtigung der nicht veröffentlichten Teile seiner Chronik (Texte von S. 208–238). S. 239–247: R. Sprandel, Eine unedierte Urkunde Ivos von Chartres, eine Quelle zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Kanonikerstifte. S. 247–254: A. Lhotsky, Über eine angebliche Gründungsgeschichte des Stiftes Göttweig. S. 333–384: J. Scharf, Studien zu Smaragdus und Jonas (Abfassungszeit der Via regia nach 826, bestimmt für Pippin von Aquitanien; der Laienspiegel des Bischofs Jonas von Orléans geschrieben um 820, der Fürstenspiegel 831; Jonas Redaktor der Beschlüsse der Pariser Synode von 829).

S. 385–419: F. Weigle, Studien zur Überlieferung der Briefsammlung Gerberts von Reims IV, eine Entgegnung (gegen K. F. Werner, siehe oben). S. 420–446:

J. Wollasch, Muri und St. Blasien, Perspektiven schwäbischen Mönchtums in der Reform. S. 447–506: W. Levison, Die „Annales Lindisfarnenses et Dunelmenses“ kritisch untersucht und neu herausgegeben (Untersuchung und Textausgabe aus dem Nachlaß des 1947 in Durham † Verf. besorgt von H. E. Mayer). S. 507–517: H. E. Mayer, Ein Rundschreiben Rudolfs II. von Burgund aus dem Jahre 932. S. 518 bis 526: H. Dubled, Grundherrschaft und Dorfgerichtsbarkeit im Elsaß vom 13. bis zum 15. Jahrhundert und ihr Verhältnis zueinander. S. 526–537: H. Heimpel, Reformatio Sigismundi, Priesterehe und Bernhard von Chartres. F.

Historisches Jahrbuch 80, 1961.

S. 1–59: L. Boehm, Rechtsformen und Rechtstitel der burgundischen Königs-erhebungen im 9. Jahrhundert. Zur Krise der karolingischen Dynastie (Interpretation zweier wenig beachteter Dokumente zu den Erhebungen Bosos von Vienne und seines Sohnes Ludwig zu reges Provinciae 879 und 890). S. 60–92: J. Sydow, Der Regensburger Markt im Früh- und Hochmittelalter. S. 93–125: H. Glaser, Sugers Vorstellung von der geordneten Welt (sein Weltbild ist stark vom Constitutum Constantini bestimmt). S. 126–142: M. Hellmann, Bemerkungen zur sozial-geschichtlichen Erforschung des deutschen Ordens (starker Anteil des niederen Adels.

S. 143–159: L. Just, Stufen und Formen des Absolutismus, ein Überblick. S. 160–173: E. Krausen, Am Vorabend der Säkularisation, Die Abtwahl vom 1. Oktober 1801 im Kloster Raitenhaslach. S. 174–184: R. Pfeiffer, Friedrich Thiersch, eine Gedenkrede. S. 185–217: H. Philippi, Kronkardinalat oder Nationalkardinalat. Preussische und bayerische Bemühungen an der Kurie 1900–1914 (mit einigen Aktenstücken). S. 218–229: K. Büchner, Lob der Wissenschaft des Lesens. Theodor Litt zum 80. Geburtstag. S. 230–239: L. Grill, Die neunzehn „Capitula“ Bernhards von Clairvaux gegen Abälard (aus Cod. 226 in Heiligenkreuz). S. 240 bis 251: H. H. Hofmann, Serenissimus, ein fürstliches Prädikat in fünfzehn Jahrhunderten. S. 252–264: K. Juhasz, Kardinal Georg Utjesenovich († 1551) und das Bistum Tschanad. F.

Journal of Biblical Literature 81, 1962.

S. 113–142: Erwin R. Goodenough, Catacomb Art (Beschreibung der 1955 entdeckten Katakomben an der Via Latina). v. C.

The Journal of Ecclesiastical History XII, 1961.

S. 139–154: W. H. Bates, The Background of Apollinaris's Eucharistic Teaching (Ausgangspunkt: frgm. 116 und 155 Lietzmann; Einflüsse apollinaristischer Eucharistielehre auf die Liturgie; Zusammenhang zwischen Christologie und Eucharistielehre). S. 155–166: J. Crompton, Fasciculi Zizaniorum II (Fortsetzung von JHE XII, 1961, 35–45). S. 167–196: A. N. E. D. Schofield, The first English Delegation to the Council of Basel (Erster Besuch Landrianis in England Juni 1432; die englische Delegation in Basel 1433 und ihre Politik dort. Führt erheblich über Zellfelder, England und das Basler Konzil, 1913, hinaus). S. 197–214: P. A. Sawada, Two Anonymous Tudor Treatises on the General Council (Analyse der Traktate Hatfield-Ms. Nr. 46 und 47; Verfasser wohl Henry Cole und A. Alesius; Zeit ca 1537).

XIII, 1962.

S. 1–20: D. M. Nicol, Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century (eine eindrucksvolle Darstellung der Beziehungen zwischen Byzanz und dem Papsttum im 11. Jh., an dessen Beginn Byzanz eine hervorragende Stellung inne hatte, die am Ende des Jh. dahin war, in dessen Mitte die Ereignisse von 1054 stehen). S. 21–38: J. T. Gilchrist, Canon Law Aspects of the Eleventh Century Gregorian Reform Programme (in der Zeit 1049–73 ist das kanonische Recht in die beherrschende Stellung gerückt; Humbert und Gregor VII.). S. 39–54: H. Farmer, William of Malmesbury's Life and Works. Sch.

The Journal of Theological Studies NS XII, 1961.

S. 210–226: S. L. Greenslade, *Sede Vacante Procedure in the Early Church* (Gregor I.; vorkonstantinische Zeit; Maßnahmen bei Sedisvakanz eines Bischofsstuhles im 4. und 5. Jh.). S. 227–247: F. L. Cross, *History and Fiction in the African Canons* (Analyse und historische Einordnung des ‚Breviarium Hipponense‘ von 393, des ‚kathagischen Registers‘ von 419 und des ‚Codex Apiarii‘ von 419).

NS XIII, 1962.

S. 35–71: C. J. de Catanzaro, *The Gospel according to Philip* (kurze Einleitung, englische Übersetzung mit wenigen Anmerkungen zum Text). S. 72–98: R. F. Evans, Pelagius, Fastidius, and the Pseudo-Augustinian *De Vita Christiana*. (Zusammenhang von *De Vita christi* mit Pelagius und der Synode von Diospolis; die Schrift stammt nicht von Fastidius; Verfasserschaft des Pelagius bedarf aber erneuter Prüfung). Sch.

Le Moyen Age 67, 1961.

S. 325–340: J. Paquet, *Bourgeois et universitaires à la fin du Moyen Age* (à propos du cas de Louvain). (Dieser Beitrag befaßt sich mit der Frage nach den Beziehungen zwischen Bürgerschaft und Universität in Löwen im Laufe des XV. Jahrhunderts und vergleicht sie mit den in anderen Universitätsstädten (Bologna, Perugia, Erfurt, Köln, Rostock, Poitiers, Greifswald und Basel) zu dieser Zeit obwaltenden Verhältnissen.) A. de Santos Otero

Revue d'Histoire Ecclésiastique LV, 1960.

S. 797–818: A. Ampe, *Les rédactions successives de l'apologie schoonhovienne pour Ruusbroec contre Gerson* (Forts. von RHE LV, 1960, 401–452). S. 819–875: R. Weijenborg, *Luther et les cinquante et un Augustins d'Erfurt*. D'après une lettre d'indulgences inédite du 18 avril 1508 (Text nach Ms. Bibl. Nat. Madrid 3828; Kommentar dazu: Verf. des Schreibens ist Christian Bomhower; als Nutznießer der Indulgenzbulle werden 52 Mitglieder des Erfurter Konvents aufgeführt, deren Lebensdaten – soweit bekannt – erläutert werden; literarische Tradition der Urkunde). S. 876 bis 901: I. Cloulas, *Un aspect original des relations fiscales entre la royauté et le clergé de France au XVI^e siècle. La conversion en subside de l'Aliénation de 1587*.

S. 902–916: Ch. Dereine, *Les chanoines réguliers dans l'ancienne province ecclésiastique de Salzbourg d'après les travaux récents* (Übersicht über die Arbeiten zur Reform des XI. Jh., beschränkt auf die Kirchenprovinz Salzburg). S. 935–946: L. Jadin, *Documentation originale sur les débuts du schisme janséniste aux Pays-Bas 1706–1727* (Auswertung der Dokumente bei P. Polman, *Romeinse bronnen voor de Kerkelijke toestand der Nederlande onder de apostolische Vicarissen 1592–1727*, IV, 1955).

LVI, 1961.

S. 5–32: P. Ourliac, *Sociologie du Concile de Bâle* (kurze Skizze der Geschichte des Konzils; *Congregatio fidelium* und *Concordia nationum*; Motive und Ideen; soziologische Hintergründe). S. 33–35: P. Nautin, *La date du „De viris illustribus“ de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze* (De vir. ill.: 393; Tod des Cyrill: 18. 3. 387; Tod des Gregor Naz.: 390).

S. 44–62: A. Vander Perre, *L'oeuvre de François Malaval* (Übersicht über die Werke Malavals, 1627–1719). S. 401–423: R. Foreville, *L'idée de jubilé chez les théologiens et les canonistes (XII^e–XIII^e s.) avant l'institution du Jubilé Romain* (1300) (zur geistigen und theologischen Vorgeschichte des Jubeljahrs in der Kirche). S. 424 bis 448 und 827–854: P. Glorieux, *Gerson au chapitre de Notre-Dame de Paris* (zur Lebensgeschichte Gersons, der April 1395 zum Kanzler des Kapitels von Notre-Dame eingesetzt wurde). S. 793–813: F. Coutansais, *Un projet de 'Gallia Monastica'*. T. I: *Abbayes bénédictines du diocèse de Reims. Quelques résultats obtenus* (Auswer-

tung des 1. Bandes der im Erscheinen begriffenen ‚Gallia Monastica‘). S. 813–826: Pl. Lefèvre, L'épisode de la conversion de S. Norbert et la tradition hagiographique du ‚Vita Norberti‘. S. 855–871: H. Silvestre, Notice sur Adelman de Liège, évêque de Brescia († 1061) (Bibliographie, Biographisches, Schriften).

LVII, 1962.

S. 5–44: J. Absil, L'absentéisme du clergé paroissial au diocèse de Liège au XVe s. et dans la première moitié du XVIe s. (Quellen, Statistik, Gründe). S. 45–65 und 446–469: L. Cuypers, La politique foncière de l'État Indépendant du Congo à l'égard des missions catholiques (1885–1906, Wandel um 1900). S. 66–87: J. B. Russell, A propos du synode d'Arras en 1025 (der nur mit R. bezeichnete Empfänger des Briefes Gerards von Cambrai ist wahrscheinlich Reginard von Lüttich). S. 88–118: R. Baron, Note sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor. S. 385–408: J. Leclercq, Pour une histoire de la vie à Cluny (Übersicht über die Forschung; Methode). S. 409–445: C. M. D. Crowder, Le concile de Constance et l'édition de von der Hardt („En conséquence, si comme il a été suggéré ici, l'origine des *Acta* officiels fut composite et diverse, et si donc une version vaut l'autre, la collection imprimée de Hardt constitue un guide suffisamment sûr pour atteindre ce qui s'est dit et fait au cours des séances plénières du concile dont elle nous fournit les comptes rendus. Quant aux *Acta* non officiels, aux *Gesta* et aux nombreuses correspondances instructives, Hardt n'en offre qu'un choix très limité; mais ici les publications ultérieures de du Chastenet et surtout de Finke ont comblé la lacune“ S. 444 f.). S. 470–484: S. Lindemans, Auxilium et le manuscrit Vallicellan Tome XVIII (die Sammlung *De episcoporum transmigracione* etc. – ed. J. Pozzi in *Apolinaris XXXI*, 1958, 313–350 – ist von Anastasius Bibl. verfaßt, Ende 871; die Sammlung der 452 Kapitel in Vallicellan. Tom. XVIII ist eine Hauptquelle für die Partei des Formosus gewesen; ein Teil dieser Sammlung stammt aus einer römischen antiphotianischen Schrift, verfaßt 869). Sch.

Rivista di storia della chiesa in Italia 15, 1961.

S. 3–30: G. Pitarino, La crisi della pieve cittadina nei conflitti tra il clero ad Acqui (typische Auseinandersetzung zwischen dem Klerus der Kathedrale und den Ordenskirchen über die Pfarrechte). S. 31–70: C. Bellò, Note ad un carteggio inedito fra Mons. Bonomelli e Paul Sabatier, 1900–1913 (interessanter Briefwechsel hauptsächlich über den Modernismus). S. 197–215: P. Sambin, Libri di Bonincontro de'Boattieri, canonista bolognese † 1380 e di Antonio David, vescovo di Fano, † 1416 (aus venetianischen Materialien). S. 216–276: P. Stella, La bolla „Unigenitus“ e i nuovi orientamenti religiosi e politici in Piemonte sotto Vittorio Amedeo II dal 1713 al 1730 (piemontesischer Jansenismus im Zusammenhang mit den jurisdiktionalistischen Strömungen). S. 277–285: M. Sordi, La data del martirio di Policarpo e di Pionio e il rescritto di Antonino Pio (tritt für die frühe Datierung ein). S. 286–316: G. De Rosa, Carlo Santucci e il progetto di un partito cattolico parlamentare, 1903 (Denkschrift gegen das Non expedit). S. 402–406: P. Brezzi, Il II convegno di storia della chiesa, 5–9 settembre 1961. S. 411–441: A. Stella, La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione (der ital. Text ist das Original und die latein. Übersetzung weicht vom Urtext in Wort und Sinn oft ab). S. 442–466: G. Astori, L'opuscolo di Mons. Bonomelli „Roma e L'Italia e la realtà delle cose“ con documenti inediti (interessanter Briefwechsel, vor allem mit Bischof Scalabrini von Piacenza um die Haltung zur Indizierung des Artikels). F.

Studia Monastica 4, 1962.

S. 111–137: J. B. van Damme, Formation de la Constitution Cistercienne (Der Verf. setzt sich hier mit der Frage nach dem Ursprung der berühmten „Charte de charité“ auseinander, die als Grundlage für die Ordensregel der Zisterzienser anzusehen ist). A. de Santos Otero

Studia Theologica 15, 1961.

S. 68–78: C. Spicq OP, Ce que signifie le titre de chrétien (Act. 11, 26: Keine bloße Zugehörigkeit oder Schülerschaft, sondern eine intensive Gefolgschaft). v. C.

Theological Studies 23, 1962.

S. 47–78: J. F. Broderick, The History of the Church from 1649 to 1960: A Survey of Research, 1956–1960 (die getroffene Auswahl des Forschungsberichts befriedigt kaum). S. 207–232: Th. O'Brien Hanley, The Emergence of Pluralism in the United States (Nebeneinander der Konfessionen in Maryland in der Zeit der amerikanischen Revolution). Sch.

Theologische Zeitschrift 18, 1962.

S. 116–132: Edm. Grin, Deux sermons de Pierre Viret (1511–71 – leurs thèmes théologiques et leur actualité). S. 167–189: Willy Rordorf, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag (Diese Praxis entspricht einer alten, theologisch fundierten Überlieferung und ist gegenüber der quartadecimanischen nicht sekundär). v. C.

Vigiliae Christianae 16, 1962.

S. 2–18: Gg. Ogg, Hippolytus and the Introduction of the Christian Era (sie ist nicht von Hippolyt begründet, auch wenn sein Einfluß mitgespielt haben mag, als sie Dionysius Exig. übernahm). S. 19 f.: Bertr. Hemmerding, Les Hexaples et S. Irenée (kühne Hypothese auf Grund der Zitate). S. 21–33: L. J. van der Lof, Verbricht Augustin das Schweigen des klassischen Altertums um Ps.-Longinus? (Der Schein einer direkten Benützung des Ps.-Longinus durch Augustin, auf den Christ. Mohrmann aufmerksam gemacht hat, ist durch die Benützung Ciceros veranlaßt). S. 34–41: F. R. D. Goodyear, Notes on the „Johannis“ of Corippus (Textkritisches). S. 42 bis 52: G. Quispel / J. Zandee, Some Coptic Fragments from the Martyrdom of St. Pantoleon (Abbildungen, Text, Textvergleich). v. C.

Die Welt als Geschichte 22, 1962.

S. 11–26: Sibylle Mähl, Jerusalem in mittelalterlicher Sicht (Typologie Augustins, Kreuzzüge, J. als Weltmitte, in der Eschatologie). v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 53, 1962.

S. 51–56: Ulr. Wickert, Die Persönlichkeit des Paulus in den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia (sie rückt unwillkürlich in den Horizont der alten Kirche und wird in einen „griechisch empfundenen Kosmos“ eingefügt). v. C.

Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 47, 1961.

S. 1–76: W. Gericke, Das Glaubensbekenntnis der „Konstantinischen Schenkung“ (Kompilation im bilderfreundlichen Sinne zwischen 766 und 771, vom Primicerius Christoforus abgefaßt). S. 77–94: G. May, Die Anfänge der Infamie im kanonischen Recht. S. 95–108: R. Sprandel, Ivo von Chartres und die moderne Doktrin „Nulla poena sine lege“. S. 109–128: V. Pfaff, Papst Coelestin III. Eine Studie.

S. 129–195: N. Grass, Pfalzkapellen und Hofkirchen in Österreich. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Capella regia, II. Teil. S. 196–265: H. Stehkämper, Ein Utrechter kanonistischer Traktat über Kriege (1419/1420) (Interpretation und Druck eines in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßten Gutachtens über den gerechten Krieg, hauptsächlich entnommen der Summa confessorum des Johannes von Freiburg OP). S. 266–292: A. Szentirmai, Die ungarische Diözesansynode im Spätmittelalter (Vorgeschichte, Einberufung und Teilnehmerkreis, Ort, Zeit und Verlauf, Synodalstatuten, Verwaltungsgeschäfte auf den Synoden, Gerichtsbarkeit, Liste der nachweisbaren ungarischen Bistumssynoden 1256–1524). S. 293–304:

W. Gericke, Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht. Entgegnung und Weiterführung (zur Kritik von H. Fuhrmann). S. 305–319: F. Kempf, Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche (Bezugnahme auf die Besprechung seines Aufsatzes: Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt durch H. Barion in dieser Zeitschrift). F.

Neue Zeitschriften

Die von 1936 bis 1943 von Hans Koch herausgegebene Zeitschrift *Kyrios* ist wieder ins Leben gerufen und wird von P. Meinhold als „Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas“ herausgegeben. (Verlag: Lutherisches Verlagshaus, Berlin). Aus den ersten Heften sei auf den Aufsatz von K. Bonis, „Gennadios Scholarios, der erste Patriarch von Konstantinopel nach der Eroberung (1454) und seine Politik Rom gegenüber“ hingewiesen (I, S. 83–108). „*Studia Liturgica*, An International Ecumenical Quarterly for Liturgical Research and Renewal“ heißt eine andere neue Zeitschrift, die von Wiebe Vos herausgegeben wird (Verlag: *Studia Liturgica*, Nieuwendam/Niederlande). Ob die Liturgiegeschichte dabei berücksichtigt wird, muß sich erst noch zeigen. Sch.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13 ½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.–, das einzelne Doppelheft DM 21.–.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Heinrich Büttner, Bad Nauheim, Lessingstraße 12.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. W. Schneemelcher, Bonn, Lutfridstraße 11. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft: Prof. Lic. Rudolf Lorenz, Mainz, Jakob Steffan-Straße 12; Dr. P. Utto Riedinger OSB, München 22, Veterinärstraße 3; Rev. T. H. L. Parker, Dakington Vicarage, Cambridge/Gr.Brit.; Prof. Dr. Georg Schwaiger, München 15, Pettenkoferstraße 28 Rgb.; Dr. Wilhelm Schwarz, Reutlingen, Steinenbergstraße 84; Prof. Dr. Karl August Fink, Unterjesingen über Tübingen.

Herstellung: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N.

EWALD JAMMERS

Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich

Der Choral als Musik der Textaussprache

1962. 344 S. mit zahlreichen Notenbeispielen. Gr.-8°. Brosch. DM 42.—

(Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,
Philos.-histor. Klasse 1962, 1. Abh.)

Die neue Arbeit des Heidelberger Musikhistorikers versucht, eine Wesensbestimmung der Musik des ersten christlichen Jahrtausends zu geben. Sie stellt sie dar als eine Musik, die nicht eine eigene Sprache sein will wie die heutige, die aber auch nicht mit dem Text im wesentlichen gegeben ist, wie die der Antike, sondern die eine feierliche Aussprache des Textes sein will. Von hier aus ergibt sich ein neues Verständnis der byzantinischen Notenschrift: die Zeichen beziehen sich nicht mehr auf eine eigenständige Musik, sondern auf den vorzutragenden Text. Damit ändert sich nicht bloß die Bedeutung der Zeichen, sondern auch das Verhältnis von Musik und Dichtung. Die dichterische Form wird durch die Musik nicht mehr beiseite geschoben, sondern ergänzt, verdeutlicht, vervollkommen. Dasselbe gilt für die lateinische Notenschrift und Musik; der gestaltenreiche mittelalterliche Vers erweist sich als folgerichtige Durchführung frühchristlicher rhythmischer Formideen. Auch die antiken Melodien mit christlichen Texten werden neu gedeutet.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung – ‚Ein- und Mehrstimmigkeit‘ – beschäftigt sich der Verfasser mit der Geschichte der gregorianischen Melodik und Tonalität. Der dritte Teil schließlich zeigt die Entwicklung von Alleluia, Tropus und Sequenz und ihre Bedeutung als ‚Aussprache-Musik‘. Zahlreiche Notenbeispiele erläutern die neue Deutung der byzantinischen Notenschrift, die Ursachen der Umgestaltung der gregorianischen Melodien und die verschiedenen Faktoren bei der Entstehung der Sequenz.

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG

7 62/1092 ze

24. JAN. 1964 23. NOV. 1961

21. DEZ. 1960 24. MAI 1962

21. 3. 66 28. MRZ. 1968

28. APR. 1968

10. FEB. 1967

15. JAN. 1968

23. APR. 1968

2. JULI 1969

25. 8. 69

-3. 12. 69

13. FEB. 1970

6. MRZ. 1970

21. Jan. 1971

14. 5. 71
12. 5. 71

18. MAI 1972

13. JULI 1972

10. 7. 72

13. AUG 1972

24. JULI 1974

- 1. 3. 76

12. April 1976

15. NOV 1976

18. Mai 1978

11. 7. 78

3. OKT. 1980

8. OKT 1980

18. SEP. 1981

